

Cyrillomethodianum

V

Thessalonique

1981

ΑΓΓ.-ΙΩΝ. Ταχίαος

ASSOCIATION HELLENIQUE D'ETUDES SLAVES

Cyrillomethodianum

RECHERCHES SUR L'HISTOIRE DES RELATIONS HELLENO-SLAVES

Cyrillomethodianum

Comité de Rédaction

Prof. M. NYSTAZOPOULOU-PELEKIDOU, Prof. ST. PAPADOPoulos
Prof. M. SETATOS, Prof. A.-E. TACHIAOS, Prof. A. THAVORIS
Prof.-Agr. I. TARNANIDIS, Dr. P. MALINGOUDIS

Rédacteur en chef

Prof. A.-E. TACHIAOS

Toute correspondance doit être adressée à
l'Association hellénique d'études slaves
158 Avenue Egnatia, Thessalonique - Grèce, B.P. 610

Cyrillomethodianum

V

Thessalonique

1981

ASSOCIATION HELLENIQUE D'ETUDES SLAVES

Cyrillomethodianum

RECHERCHES SUR L'HISTOIRE DES RELATIONS HELLENO-SLAVES

Comité de Rédaction

Prof. M. NYSTAZOPOULOU-PELEKIDOU, Prof. ST. PAPADOPoulos

Prof. M. SETATOS, Prof. A.-E. TACHIAOS, Prof. A. THAVORIS

Prof.-Agr. I. TARNANIDIS, Dr. P. MALINGOUDIS

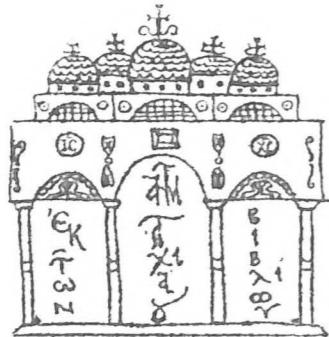
Rédacteur en chef

Prof. A.-E. TACHIAOS

LE PRESENT VOLUME CONTIENT
LES COMMUNICATIONS PRÉSENTÉES
AU SYMPOSIUM INTERNATIONAL

LITTÉRATURE MOYENNE GRECQUE
ET LITTÉRATURES SLAVES
CORRELATIONS DANS LES RECUEILS MANUSCRITS

TENU À THESSALONIQUE
21-24 MAI 1979



Toute correspondance doit être adressée à
l'Association hellénique d'études slaves
158 Avenue Egnatia, Thessalonique - Grèce, B.P. 610

TABLE DES MATIERES

| | <i>Page</i> |
|---|-------------|
| <i>R. Picchio</i> , Compilation and Composition : Two Levels of Authorship in the Orthodox Slavic Tradition | 1 |
| <i>A. de Santos Otero</i> , Ein neues Textzeuge der Kompilation des Popen Jeremias | 5 |
| <i>K. Иванова</i> , Агиографско-хомилитичните сборници с устойчив състав в южнославянските литератури | 11 |
| <i>D. Nastase</i> , Unité et continuité dans le contenu de recueils manuscrits dits «miscellanées» | 22 |
| <i>W Veder</i> , Elementary Compilation in Slavic | 49 |
| <i>P. Маринковић</i> , Витешки Романи у рукописним зборницима у српској средњевековној књижевности | 67 |
| <i>B. Јовановић-Стипчевић</i> , Додирне тачке српских зборника и литургиј- ских књига XIII века | 82 |
| <i>G. Mihăilă</i> , О некоторых произведениях византийской литературы в славяно-румынских сборниках | 90 |
| <i>V. Tăpkova-Zaimova</i> , Les textes démétiens dans les recueils de Rila et dans la collection de Macaire | 113 |
| <i>F. Mareš</i> , Das Verhältnis des Slavischen Textes der Petrusliturgie zum griechischen Original im Lichte der Rubriken | 120 |
| <i>B. Grabar</i> , Les fragments glagolitiques de Pazin | 130 |
| <i>B. Psephontas</i> , Le codex 388 du Monastère Iviron, dit « Ωκεανός » | 135 |

| | <i>Page</i> |
|--|-------------|
| <i>R. Pope, Hilandar No 485 as a Sbornik and the Principles According to which it was Compiled</i> | 146 |
| <i>M. Иконому, Горички зборник - порекло, садржај о космографији</i> | 161 |
| <i>Б. Трифуновић, Зборници са делима Псеудо-Лионисија Ареопагита у преводу инока исаје</i> | 166 |
| <i>K. Куев, Статията на Георги Хировски Пερί τρόπων в старославянските литератури</i> | 172 |
| <i>D. Kaimakis, Physiologos et sa tradition manuscrite</i> | 177 |
| <i>L. Juhas, Zbornici sa Životom Stefana Nemanje od Stefana Prvovenčanog</i> | 187 |
| <i>P. Malingoudis, Zu einigen Verfassungstermini des Codex Supraliensis</i> | 197 |
| <i>Д. Богдановић, Претече исихазма у српским зборницима XIV века</i> | 202 |
| <i>A.-E. N. Tachiaos, De la Philokalia au Dobrotoljubie : la création d'un «Sbornik»</i> | 208 |
| <i>J. Tarnanidis, Les derniers créateurs de «Sborniki»</i> | 214 |

**COMPILATION AND COMPOSITION : TWO LEVELS
OF AUTHORSHIP IN THE ORTHODOX SLAVIC TRADITION**

Riccardo Picchio

Medieval Orthodox Slavic Literature is generally studied in the framework of national traditions. We know, however, that national traditions did not play a decisive role in Eastern Europe prior to the 17th century. In order to prove the existence of autonomous literary systems usually referred to as ‘Old Russian’, ‘Old Ukrainian’, ‘Old Serbian’, ‘Old Macedonian’ and ‘Old Bulgarian’, modern Slavic scholars tend to minimize the significance of common models for the development of a supranational literary civilization which extended from the Balkans to the Russian lands. This nationalistic conception should now be replaced by less biased criteria. Such a conception represents in fact the source of a number of methodological paradoxes, some of which I should like to discuss in this paper.

All specialists in Orthodox Slavic literature know that most of the literary patrimony that was produced in both the Eastern and the Southern regions of the old cultural community, which I call *Slavia Orthodoxa*, has come down to us in manuscripts clearly affected by redactional intervention. It was mainly because of their conception of writing activity as something not necessarily connected with authorship that Orthodox Slavic scribes could freely shorten, expand, and totally reshape any text. Several years ago I introduced the term ‘open tradition’ when dealing with the complexities of Slavic textual criticism. This term applies to a type of textual transmission in which pre-existing textual material was, so to say, ‘recycled’ or at least adapted to new textual structures. Only those texts that were connected with a widely respected *traditio auctoris* and/or *traditio auctoritatis* were faithfully copied with no intentional alteration. This was the case with the Holy Scripture, the works of the Fathers of the Church and other sacred monuments containing the Christian revelation. Texts with different characteristics were considered, instead, as part of a common patrimony, as if they were nothing but occasional chapters added by anonymous scribes of God to a general chronicle of earthly events.

It was precisely because of this belief in the unmarked value of human writing as opposed to the supreme authority of the books of revelation that com-

pilers and epitomizers usually replaced individual authors as the main producers of books in Medieval Orthodox Slavdom. The very notion of book expressed the idea of a collection, that is, a *sylloge* or *sbornik*. If one considers the main individual works mentioned in current histories of Medieval Russian, Serbian or Bulgarian literatures, it appears that, as a rule, they were included in one or more miscellaneous collections. Slavonic *sborniki* were therefore, without any possible doubt, the most typical carriers of Orthodox Slavic literature. One may maintain that they represent the only well documented type of functional unit in the history of that literary civilization. To isolate any section of a *sbornik* from other components of the book that was actually used by the consumers of medieval Orthodox Slavic literature can be seen as an arbitrary operation, or, at least, as an extremely delicate critical choice.

Given this situation, one must wonder why the internal history of the *sborniki*, their models, and their impact on the writing techniques of Orthodox Slavic authors have not become a central concern of modern scholarship. I think that this is the result of one of the methodological paradoxes alluded to above. Because of their prevalent interest in the creative work of individual writers representing local cultural traditions, modern Slavists tend to consider marginal any aspect of the literary tradition which does not express their pre-conceived idea of authorship.

Apparently, such an attitude is based on a serious methodological misunderstanding. Authorship, in fact, should not be limited to only one level of literary activity. Any writer who produces a new textual entity can be called an author. If it is proved that the compilers of miscellaneous books played an important role in the adaptation, interpretation and presentation of otherwise insufficiently marked textual material, their creativity, that is, their authorship becomes a relevant factor. Unless we become acquainted with the various techniques of compilation used in Orthodox Slavic literature as well as with their purpose and concrete function as carriers of special messages, we risk missing a fundamental aspect of literary history.

By stressing the functional importance of 'compilation' one should not equate it, on the other hand, with the actual production of individual texts, that is, with 'composition', which is certainly something quite different. The composition of a new text, such as a *Slovo* or a *Žitie*, requires operations which are not necessary for the compilation of an hagiographic *sbornik*. Compilation and composition can be considered as two levels of authorship. What they have in common is a general technique of combining lexical units to convey new messages. In fact, the entire text of a *Slovo* can act as the equivalent of a lexical unit in the structural context of a compiled *sbornik*.

If this definition of the two basic aspects of Orthodox Slavic activity as different levels of authorship is accepted, important methodological conclusions can be drawn from it concerning the study of Slavonic *sborniki*. What should be emphasized is the functional interrelationship of compilation and composition. The fact that the handing down of single textual compositions depended very often on their becoming part of the larger structural contexts of *sborniki* is of decisive importance for our textual critical evaluation of any Orthodox Slavic monument.

When studying, for example, the structural characteristics of the five surviving sermons by Serapion Vladimirsij, we cannot ignore the fact that they have been handed down to us by a particular type of *catena*, the so-called *zalataja cep* or *catena aurea* which has marked structural characteristics. In the printed edition by Petuxov four or five sermons attributed to Serapion contain sixty lines (to be precise : 60 lines in the first sermon, 58 in the third, 65 in the fourth, and 68 in the fifth). Only the second sermon is slightly longer : 85 lines. This last figure coincides, for example, with the number of the lines contained in Xrabr's polemical sermon *On the letters*. How should one interpret these data? In principle, we must consider the hypothesis that original texts of different size were reduced to a standard length in accordance with the structural setting of the *sbornik*. If this were true, we would know nothing about the original compositional features of Serapion's sermons. The same applies for example to the *Igor Tale* if one considers that the text of this work was handed down in a *sbornik*.

Other possibilities, however, should also be considered. The size of this type of sermon might have been patterned after other models which in turn might have affected the technique of compilation of this type of *sbornik*. Clearly, considerations of this sort can only lead us into a vicious circle unless we learn something more about the way the *sborniki* were put together.

We know that different kinds of *sborniki* were in use in old *Slavia Orthodoxa*. There were *sborniki* with marked structural or thematic characteristics such as the *cepy*, *zlatostruj*, *zlatoust*, and *izmaragd*. Other types of *sborniki*, such as the more recent Bulgarian *damaskini* showed less evident, but still detectable features, and there were also collections which seem to have been put together in a casual way. This is the case of not only the so-called *sborniki sás smešeno*, *sáderžanie* of late Medio-Bulgarian origin, but also of other, even less organized compilations. What is badly needed is a systematic investigation of all the models that might have affected Orthodox Slavic techniques of compilation. Of particular importance in this regard is the problem of so-called 'long' and 'short' versions. This type of inquiry might confirm the penetrating observations made several years ago by Angiolo Danti.

Besides the obvious scriptural and liturgical models, one should investigate in detail the certainly relevant impact of the Greek tradition. This research too might yield good results not only concerning the level of compilation, but that of composition as well. One has good reason to believe that popular Greek collections such as *Melissa*, with its Slavic equivalent *Pčela*, might have provided even original Slavic writers with thematic and structural patterns. As Čizevskij has pointed out, in each chapter of *Melissa-Pčela* various citations are presented in a fixed order. At the beginning of each chapter one finds a citation from the Gospel, followed by citations from the ‘Apostol’, the Old Testament books of *Solomon* and *Sirach*, and the Fathers of the Church. Other citations from different sources follow the thematic leit-motif marked by these scriptural texts. The main didactic message, however, is conveyed by the Gospel. By following this semantic marker, the reader can grasp the true meaning of the whole chapter. This thoroughly structured technique might have affected, I think, the composition patterns of many Orthodox Slavic works.

We find in medieval texts of both East Slavic and South Slavic origin biblical citations in structurally marked positions, namely at the very beginning of the narrative. These biblical references were intended to help the reader understand the higher meaning of the work. They provided him with what I call a ‘thematic clue’. Even though I am not sure that this particular technique of composition was patterned after that of *Pčela* or similar compilations, it seems to me that the hypothesis of some close connection between these two forms of semantic markers deserves consideration.

In the case of *Melissa-Pčela* it is worth noting the particular function at the beginning of the chapter ‘On women’. This citation is from John 4:26-27 : ‘Jesus said to her, I who speak to you am he. Just then his disciples came. They marveled that he was talking with a woman’. These words tell the reader that all the following statements dealing with the *zlaja žena - faule gyne* should not be interpreted as a total condemnation of women in general, but of ‘bad women’ only.

Many other and perhaps more convincing examples of structural models in Greek *syllogai* that might have affected the Slavic techniques of both compilation and composition can certainly be found. What is important for our study of the Orthodox Slavic literary tradition is the fact that the structural patterns of *sborniki* reflect a level of authorial creativity, which should not be underestimated. Further research on how Orthodox Slavic *sborniki* were compiled and what purposes they were supposed to serve may help us solve important problems in the field of textual criticism as well as in that of Medieval Slavic poetics and rhetoric.

Yale University

EIN NEUER TEXTZEUGE DER KOMPILATION DES POPEN JEREMIAS

Aurelio de Santos Otero

Die rätselhafte Gestalt des bulgarischen Presbyters Jeremias ist lange Zeit Gegenstand der verschiedensten Vermutungen im Zusammenhang mit der Entstehung des Bogomilismus in Bulgarien gewesen. Die Reihe der Spekulationen reichte von einer Identifizierung des bulgarischen Popen mit dem Gründer der Bewegung, Bogomil,¹ bis hin zu der ihm von einigen Forschern zugeschriebenen Rolle eines der Hauptideologen innerhalb dieser Sekte.² Den wichtigsten Anhaltspunkt für solche Hypothesen boten lediglich die wiederholte Inkriminierung seiner Schriften durch den slavischen Apokryphenindex³ und die ebenfalls gegen ihn gerichteten Angriffe des Mönchs Afanasij von Jerusalem in einem Brief an einen gewissen Panko, der schon in der Novgoroder Kormčaja von 1280⁴ enthalten ist.

Erst die Auffindung einer Reihe von slavischen Handschriften mit dem Werk des Jeremias Ende des vergangenen Jahrhunderts hat es erlaubt, den wahren Charakter seiner Schriften zu ergründen und die gegen ihn erhobenen Anschuldigungen des slavischen Apokryphenindex ins rechte Licht zu rücken. Das erstaunlichste Ergebnis dieser langwierigen Untersuchungen, die in der Arbeit von M.I. Sokolov aus 1888⁵ eine endgültige Phase erreicht haben, ist, dass die dem Popen Jeremias in den verschiedenen Fassungen des Index zugeschriebenen Apokryphen – so wie sie heute in der bekannten Kompilation vorliegen – nicht nur ‘nicht-bogomilisch,’ sondern zum Teil sogar ‘anti-bogomilisch’ sind. Damit ist zwar den früheren Spekulationen über Jeremias und den Bogomilismus der Boden entzogen worden, aber nicht alle das literarische Schaffen des bulgarischen Presbyters betreffenden Probleme haben damit eine Lösung gefunden.

Anhand des vorliegenden Handschriftenmaterials scheint sich Jeremias bei seiner Arbeit vor allem darauf konzentriert zu haben, eine Reihe von um das X. Jahrhundert in Umlauf befindlichen Apokryphen zu sammeln und einer eigenen Redaktion zu unterziehen. Dass die meisten solcher Schriften schon vor ihm existierten, darf angenommen werden, nachdem wir von einigen dieser Apokryphen – z. B. von ‘de sacerdotio Christi’ und von der Abgarlegende – entsprechende griechische Redaktionen kennen. Ob Jeremias selbst das von ihm gesammelte Material aus dem Griechischen übersetzt hat, erscheint dagegen zweifelhaft,

nachdem wir von fast allen diesen Schriften eine slavische Parallelüberlieferung vorweisen können.⁶ Unter diesen Umständen ist es sinnvoll, die Arbeit des Popen Jeremias als ‘Kompilation’ zu bezeichnen, wie schon seinerzeit M.I. Sokolov in seiner erwähnten Untersuchung getan hat. Gegen diese Auffassung verwarht sich neuerdings Emil Georgiev, der darin lieber ein ‘Apokryphen-Epos’ – wie er sagt – oder gar ‘einen mittelalterlichen Roman,’ ja ‘den ersten mittelalterlichen Roman in der altslavischen und einen der ersten in der europäischen Literatur überhaupt’ sehen möchte.⁷ Man kann nicht bestreiten – wie Georgiev mit Recht betont – dass das Opus des bulgarischen Presbyters von einer gewissen Ideologie getragen ist, die wahrscheinlich darauf abzielt, einerseits den bogomilischen Vorstellungen eine Absage zu erteilen und andererseits durch volkstümliche Erzählungen ein Bild Jesu zu verbreiten, das mehr dem des Menschenohnes nach Auffassung des einfachen Volkes als dem des Pantokrators der offiziellen Kirche entspricht. Aber selbst wenn man diese ideologische Verbrämung voraussetzt, darf man nicht übersehen, dass das von Jeremias hinterlassene Werk lediglich ein Konglomerat von aneinandergereihten Apokryphen darstellt, die in ihrer überwiegenden Mehrheit nicht einmal von ihm stammen. Das kann nicht die Arbeit eines ‘Romanciers,’ sondern die eines Kompilators sein, egal was für Ziele der Autor damit verfolgte.

Diese Feststellung stellt keine Wertminderung für das literarische Schaffen des Jeremias dar, sondern verlagert lediglich dessen Bedeutung in den Bereich einer Literaturgattung, die zu der Zeit, als Jeremias schrieb, eine grosse Tradition als einer der beliebtesten Ausdrucksmittel in der geistigen Auseinandersetzung der Byzantiner hinter sich hatte, ich meine damit die sogenannten *συλλογαὶ*. Die massgeblichen Arbeiten eines Marcel Richard auf diesem Gebiet haben eindrücksvoll gezeigt, wie unentbehrlich diese Florilegien geworden sind, um wichtige Zusammenhänge in der byzantinischen Geistesgeschichte aufdecken zu können. Bei den Slaven wurden solche Kompilationen mehr für praktische Zwecke als für die geistige Auseinandersetzung angelegt: Es waren in der Regel kleine Enzyklopädien mit einem bunten Lese- und Unterrichtsstoff für den normalen Gebrauch, wie z. B. die berühmten Izborniki des Fürsten Svatoslav von 1073 und 1076.

Die Kompilation des Popen Jeremias unterscheidet sich von den gewöhnlichen slavischen ‘Sborniki’ dadurch, dass sie – genau so wie viele byzantinische *συλλογαὶ* – von einer bestimmten Ideologie (wie vorhin angedeutet) inspiriert ist, und dass sie ausschliesslich biblische Excerpta ausserkanonischen Charakters umfasst. Damit hat Jeremias das erste und bisher einzige nachweisbare ‘Corpus apocryphorum’ in der Geschichte der altslavischen Literatur geliefert⁸ und zugleich die hartnäckige Verurteilung durch den slavischen Apokryphenindex geradezu herausgefordert. Diese Tatsache stellt einen einmaligen Vorgang in der

Überlieferung der altslavischen Apokryphen dar und erklärt gleichzeitig, warum so wenige Textzeugen dieser Kompilation erhalten geblieben sind. Während einzelne Apokryphen – auch diejenigen, die in der Liste der verbotenen Bücher wiederholt indiziert sind – eine ungeheuere Verbreitung in den verschiedensten slavischen Handschriften erfahren haben,⁹ sind bisher von dieser durch und durch harmlosen Kompilation des Popen Jeremias erst 6 Textzeugen namhaft gemacht worden.

Bevor ich über den in der Überschrift meines Beitrags angekündigten neuen Textzeugen referiere, möchte ich eine kurze Bestandsaufnahme der schon bekannten Handschriften vorausschicken. Es sind folgende:

1. Der sogenannte ‘Petrsov Zbornik,’ ein glagolitischer Codex aus dem Jahre 1468, der sich heute in Zagreb (Jugosl. Akademie der Wissenschaften) befindet.¹⁰
2. Der Codex Wuk 48, ein bulgarischer Sbornik aus dem XIV. Jahrhundert, der in der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz in Berlin aufbewahrt wird.¹¹
3. Der Codex Nr. 42 der Sammlung A.F. Gil’ferding, ein russischer Sbornik aus dem XVI. Jahrhundert, der dem Fond 182 der M.E. Saltykov-Ščedrin Bibliothek (ehem. Publčnaja Biblioteka) in Leningrad angehört.¹²
4. Der Codex Nr. 30 (Pribavlenie) der Sammlung A.I. Chludov, ein Pergament-Sbornik aus dem XIV. Jahrhundert, der sich heute in der Handschriftenabteilung des Gosudarstvennyj Istoricheskij Muzej in Moskau befindet.¹³
5. Der ehemalige Codex Nr. 632 der Narodna Biblioteka in Belgrad, ein äusserst wertvoller Sammelcodex aus dem XIV. Jahrhundert, der zusammen mit der Belgrader Bibliothek am 6. April 1941 zerstört wurde.¹⁴
6. Schliesslich wird bei I. I. Sreznevskij ein letzter Textzeuge aus Lemberg – angeblich um 1300 entstanden – zitiert,¹⁵ von dem seit 1885 keine weiteren Informationen verfügbar sind.

Von diesen Textzeugen liegen vier (NNr. 1, 2, 4, 5) gedruckt vor und zwei (NNr. 5, 6) sind für die Wissenschaft praktisch verloren gegangen: Ein wirklich unbedeuter Ertrag an Handschriftenmaterial für ein Werk, das ein so grosses Echo in der Geschichte der altslavischen Literatur gefunden hat.

Der neue Textzeuge, auf den ich vorhin hingewiesen habe, befindet sich im Codex Nr. 41 der Bibliothek der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften in Sofia. Nach den Angaben von Christo Kodov, der diese Handschrift beschrieben hat,¹⁶ handelt es sich hier um einen liturgischen Sbornik serbischer Herkunft aus dem XV. Jahrhundert, in dem Teile des ‘Triodion,’ des ‘Pentekostarion’ und der Menäen untergebracht sind. Am Ende des Codex (fol. 290 - 292) befindet sich ein längeres Fragment mit mehreren apokryphen Erzählungen, für die Kodov keinen Paralleltext in den bekannten Textausgaben der slavischen Apokryphen finden

konnte, die er aber in seinem Buch abgedruckt hat.¹⁷ Diese Erzählungen hängen mit dem bekannten Apokryphon ‘de sacerdotio Christi’ und mit dem berühmten Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus zusammen. Dass Kodov hierfür keinen Paralleltext finden konnte, ist nicht verwunderlich, denn der Wortlaut der besagten Erzählungen im vorliegenden Fragment entspricht nicht der normalen Textüberlieferung, sondern einer speziellen Redaktion, die bisher nur durch die Kompilation des Popen Jeremias bekannt geworden ist. In der Tat stimmt das neue Fragment mit den entsprechenden Partien in den genannten Textzeugen der Kompilation beinahe wörtlich überein, wobei die Textverwandtschaft mit der russischen Handschrift der Sammlung A.I.Chludov (vgl. oben Nr. 4)¹⁸ besonders gross ist.

Wenn man von dieser beinahe wörtlichen Übereinstimmung absieht, gibt es ein Merkmal, das das vorliegende Fragment als Bestandteil der Kompilation des Jeremias unmissverständlich ausweist: Es handelt sich um die Art und Weise, wie das Apokryphon ‘de sacerdotio Christi’ und die Abgarlegende im vorliegenden Text miteinander verschrankt sind. Zunächst wird über die Entsendung eines Boten namens Lukas durch König Abgar von Edessa nach Jerusalem berichtet. Hier macht Lukas mit einem Händler namens Justus Bekanntschaft und kehrt erst nach Edessa zurück, nachdem er in der heiligen Stadt vieles über Jesus und seine Wundertaten gehört hat. Anschliessend wird die angeblich vollzogene Wahl Jesu zum Erzdiakon und zum Priester ausführlich beschrieben. Dann wird die Überreichung des Abgarbriefes an Jesus durch Lukas sowie die wunderbare Entstehung eines Bildes Christi, das dem Apostel Thaddäus in Edessa nach der Auferstehung Jesu beschlossen. Dieses Einflechten des Apokryphons ‘de sacerdotio Christi’ mitten in die Abgarlegende ist typisch für die kompitorische Arbeit des Popen Jeremias und in der sonst reichhaltigen Parallelüberlieferung beider Apokryphen nirgendwo anders festzustellen.

Die angeführten Merkmale reichen auf jeden Fall aus, um das neue Fragment in die Liste der bisher bekannten Textzeugen der Kompilation des Jeremias ohne jeden Zweifel einreihen zu können. Natürlich unterscheidet sich der neue Textzeuge – abgesehen von seinem fragmentarischen Zustand – in mancherlei Hinsicht von den übrigen Handschriften der Kompilation. Zu diesen Unterschieden zählt z.B. das Auslassen der Priesterliste im Apokryphon ‘de sacerdotio Christi,’ das Einfügen des vollständigen Briefwechsels zwischen Jesu und dem König von Edessa sowie das Abschliessen der Abgarlegende mit der Mission des Thaddäus. Aber gerade einige dieser Unterschiede und die erstaunliche Tatsache, dass der neue Textzeuge der so oft verurteilten Kompilation sich ausgerechnet in einem liturgischen Menologion befindet, steigern das Interesse des vorliegenden Fragments. Schon 1888 hatte M.I. Sokolov in seiner mehrmals erwähnten Arbeit die

Meinung geäussert, dass der in zahlreichen russischen Menologien – unter anderem in den ‘Velikie Minei Četii’ des Metropoliten Makarij – überlieferte Text der Abgarlegende zum 18. Oktober aus der Kompilation des Jeremias übernommen worden ist. Diese These hat er durch einen gründlichen Vergleich des Wortlauts beider Fassungen mit Erfolg zu untermauern versucht.¹⁹ Nur der Abschluss des menologischen Textes mit den sogenannten ‘vier Wundern,’ in denen hauptsächlich die Mission des Thaddäus in Edessa beschrieben wird, hat M.I. Sokolov bei der Identifizierungsarbeit Schwierigkeiten bereitet. Nun ist durch das neue Fragment auch diese Frage vollends geklärt. Der Wortlaut nämlich der erwähnten ‘vier Wunder’ der menologischen Fassung entspricht genau dem Abschluss der Abgarlegende in unserem Fragment. Der einzige Unterschied besteht darin, dass der ursprüngliche Name des Begleiters des Thaddäus in seiner Mission – Ananias – in den menologischen Texten durch den des Evangelisten Lukas (im Einklang mit der Feier des Tages am 18. Oktober) ersetzt worden ist.

Man kann darüber streiten, ob dieser Bericht über die Mission des Thaddäus in Edessa der Kompilation des Jeremias von Anfang an angehört hat, oder eher als eine spätere Interpolation zu betrachten ist, die mit der Übernahme der Abgarlegende durch die Menologien zusammenhängt. Aber eines ist klar: Das neue Fragment bietet den durchschlagenden Beweis dafür, dass die von offizieller Seite immer wieder verurteilte Kompilation des Jeremias für ein so relevantes Literaturdenkmal wie die ‘Velikie Minei Četii’ des Metropoliten Makarij – zumindest was die Lesung zum 18. Oktober betrifft – Pate gestanden hat.

Dieser in der Überlieferung der altslavischen Apokryphen keineswegs ungewöhnlicher Widerspruch bestätigt vom neuen den harmlosen Charakter der amtlich verpönten Kompilation und zeigt zugleich, mit welcher Vorsicht die Angaben des slavischen Apokryphenindex zu bewerten sind.

Bonn

1. Diese Meinung haben in der Vergangenheit namhafte Wissenschaftler wie V. Jagić, F. Rački, A. N. Veselovskij und E. Golubinskij vertreten. Vgl. dazu M. I. Sokolov, *Materialy i zametki po starinnoj slavjanskoj literature*. Vypusk pervyj (Moskau 1888) S. 111-115.

2. Vgl. dazu St. Runciman, Bogomil and Jeremiah, in: *Sbornik Nikov* (Sofia 1940) S. 379-383.

3. Texte der verschiedenen Fassungen bei A. I. Jacimirskij, *Bibliografičeskij obzor apokrifov v južnoslavjanskoj i russkoj pis'mennosti (spiski pamjatnikov)*. Vypusk I: *Apokrify vetchozavetnye* (Petrograd 1921) S. 50-51, Nr. 64.

4. Heute in Moskau, Gos. Ist. Muzej / *Sinodal'noe sobranie*, Codex Nr. 707 (132). Vgl. dazu I.I. Sreznevskij, *Drevnie pamjatniki russkogo pis'ma i jazyka X-XIV vekov* (Sankt-petersburg 1882) S. 143 und T. N. Protas'eva, *Opisanie rukopisej Sinodal'nogo sobranija* (ne vošedšich v opisanie A. V. Gorskogo i K. I. Nevostrueva). Čast' I (Moskau 1970) S. 95-98. Der Text ist von A.N. Pypin, *Ložnye i otrečennye knigi russkoj stariny* (Sanktpetersburg 1862) S. 84-85 nach einer Kormčaja aus dem XV. - XVI. Jahrhundert ediert worden.

5. Vgl. op. cit. in Anm. 1.

6. Ausnahme davon ist lediglich die Erzählung 'de eo quod Jesus aratro laboravit.' Vgl. dazu A. de Santos Otero, *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*. Band II (im Druck), Kap. X-XIII.

7. Vgl. E. Georgiev, *Literatura na izostreni borbi v srednovekovna Bǔlgarija* (Sofia 1956) S. 202-231, speziell S. 217.

8. Mit dieser Einschränkung soll das im I. Band meines Buches über 'die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen' (Berlin 1978), S. 20, aufgestellte Prinzip verstanden werden.

9. Vgl. A. de Santos Otero, op. cit. (Band I - II) passim.

10. Hrsg. von V. Jagić, *Prilozi k historiji književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga*, in: *Arkv za povjestnicu jugoslavensku*, knj. IX (Zagreb 1868) S. 92-97.

11. Hrsg. von V. Jagić, *Novi prilozi za literaturu biblijskih apokrif*, in: *Starine* 5 (1873) S. 83-95.

12. Vgl. *Otchet Imperatorskoj Publikoj Biblioteki za 1868 g.* (Sanktpetersburg 1869) S. 76.

13. Hrsg. von A. Popov, *Pervoe pribavlenie k Opisaniju rukopisej i katalogu knig Cerkovnoj pečati biblioteki A. I. Chludova* (Moskau 1895) S. 31-44.

14. Hrsg. von M. I. Sokolov, *Materialy i zamečki po starinnoj slavjanskoj literature*. Vypusk pervyj (Moskau 1888) S. 84-107.

15. Vgl. sein Buch, *Drevnie pamjatniki russkogo pis'ma i jazyka X - XIV vekov* (Sankt-petersburg 1882) S. 162.

16. Vgl. Chr. Kodov, *Opis na slavjanske rukopisi v Bibliotekata na Bǔgarskata Akademija na Naukite* (Sofia 1969) S. 77-81.

17. Vgl. Chr. Kodov, op. cit. S. 78-80.

18. In der erwähnten Ausgabe von A. Popov, S. 40 / Z. 26 bis S. 43 / Z. 19.

19. Vgl. M. I. Sokolov, op. cit. S. 195-202.

АГИОГРАФСКО-ХОМИЛИТИЧНИТЕ СБОРНИЦИ С УСТОЙЧИВ СЪСТАВ В ЮЖНОСЛАВЯНСКИТЕ ЛИТЕРАТУРИ

Климентина Иванова

В доклада са засегнати някои проблеми от изучаването на южнославянските сборници с агиографски и хомилитични творби. От всички разновидности на този вид сборници ще се спра само на един – разпространен особено широко в книжината на православния свят – на сборниците, чието съдържание е организирано според църковния календар. В сравнение с кодексите, в които материалът е подчинен на тематичния или на някакъв друг принцип, сборниците, зависещи от синаксарния ред обикновено имат устойчива основа. Независимо от неизбежните прояви на личен вкус на зависимост от достъпни византийски образци или на други извън литературни фактори, те запазват постоянно ядро на основния си състав и то не само по силата на календарния порядък, но и поради редица естетически и стилови причини. Затова, като отчитам известна условност на термина, ще ги наричам *сборници с устойчив състав*.

Трябва да подчертая, че в методологично отношение проучването на сборниците с устойчив състав е необходим начален етап от цялостното изучаване на сборниците като най-разпространена форма на ръкописната книга в старите славянски литератури. До този момент значението на сборниците като една неделима цялост, подчинена на свои художествени закономерности, не е оценено в науката. Към сборниците се подхожда най-често от кодикологичния принцип – всяка статия се описва отделно (с или без посочване на византийските извори, ако тя е преводна) и всеки паметник в състава на сборника се анализира сам за себе си.

Разбира се, подробното аналитично описание на всеки сборник е необходима предпоставка, за да "влезе той в обръщение", да стане известен на специалистите. Но за систематизирането на агиографско-хомилитичния репертоар и за изучаване на макро-жанровите структури като литературно-историческо явление е необходим типологичният подход.

Работата върху типологичната характеристика на южнославянските агиографско-хомилитични сборници с устойчив състав е още в самото начало. Засега тя се основава върху започнатия преди две години и продъл-

жаваш труд по картотекирането на този тип сборници. Във връзка с картотеката се налагат някои обяснения.

1. Картотеката е сводна и подредбата на материала в нея следва принципа на организиране на самите сборници – т.е. фиксират се всички поучения, похвали, хомилии или жития, помествани под определена дата – от 1 септември до 31 август, а също така и творбите за подвижните празници от триодния цикъл – от Неделята на митаря и фарисея нататък.

2. Обхванати са както българските и сръбските, така и молдо-влахийските кирилски ръкописи. Причините са следните. Първо. Засега не сме в състояние дефинитивно да определим в каква езикова среда е възникнал ръкописът (отдавна стана ясно, че делението на юсови и безюсови ръкописи не е признак на народностен произход). Второ. Защото агиографско-хомилитичните сборници с устойчив състав, независимо от мястото, в което са създадени, „обслужват“ целия Балкански полуостров, а след XIV в. – и румънските земи. Трето. Защото те се разпространяват в продължение на векове и в някои случаи чрез по-късни преписи могат да се възстановят първичните, загубени вече, архетипове.¹

Естествено проблемите на сборниците с устойчив състав са неразрично свързани с въпросите на византийско-славянското взаимодействие, преди всичко защото те са почти изцяло съставени от преводни произведения и защото уставът (типикът), от който зависи съдържанието им, е общ за целия православен Изток. Превеждането, редактирането и разпространението на хомилитичните и агиографските сборници се влияе от общия литературен процес. То отразява отношението на славянския книжовник към византийската литература, позициите, от които той отбира своя материал; показва изменението в художественото съзнание на читателите или слушателите, за които са предназначени агиографско-хомилитичните ръкописи. В този смисъл типологичната характеристика на сборниците с устойчив състав може да служи като своеобразна периодизация на византийско-славянските литературни връзки в областта на агиографските и хомилитичните жанрове.²

Появата на славянските агиографско-панегирични сборници с устойчив състав съвпада с началния период на старобългарската книжнина. От IX – XI в. са запазени както ръкописи (Клоцовия сборник, Супрасълския ръкопис), така и хипотетично възстановени чрез по-късни преписи устойчиви състави (Авторитетно е доказано, че такива паметници като Михановичия хомилиар, Германовия сборник, Ягичевия златоуст, ръкопис № 55 от сбирката на Хлудов и някои други възхождат към архетипове от IX-XI в.).³

Всички изброени ръкописи имат общи особености.

1. По отношение на състава те съдържат едновременно и слова за големите господски и богородични празници, и отделни жития, и творби от триодните цикли.

2. Във формално отношение те всички зависят от един типик – Студийския типик.

3. По отношение на реда на отделните произведения вътре в цикъла се наблюдава известна непоследователност – едно слово може да се срещне под различни дати или за различни празници.

4. По отношение на византийските источници могат да се определят като сводни, тъй като в преобладаващите случаи изглеждат съставени от два или повече гръцки оригиналa. Същевременно – и това е забелязано от учените – изследователи на езика им – в рамките на отделните паметници съставителите се отнасят по-свободно към текста, преработват го, съкращават отделни части и дори съчетават две различни произведения в една нова славянска версия.

При създаването на първоначалния агиографско-хомилитичен фонд на славянските литератури изборът на материала до известна степен е случаен. Старобългарските преводачи и редактори са могли да избират от ограничен брой гръцки ръкописи, с които са разполагали. Обаче един път вече преведен и разпространен, даден текст не заема строго определено място, а влиза в досег с други преписи (или преводи) на същото произведение. Имаме примери на подобно сложно взаимодействие, изразено в съчетание на два различни превода при преписването на едно произведение в един ръкопис.

Струва ми се, че при съставянето на старобългарските сборници от разглеждания тип не малка роля играе и стремежът към енциклопедичност, който изобщо е много характерен за Симеоновата епоха. Може би от тази гледна точка би трябвало да се анализира съставът на Супрасълския сборник. В науката Супрасълският сборник е известен с различни определения, но те всички се свеждат до това, че той е съчетание от дометафрастов пълен менологий за м. март с хомилиар за страстната и пасхалната седмици.⁴ В повечето случаи при това се приема – хипотетично или решително, че Супрасълският сборник е част от недостигнал до нас пълен менологий за дванадесетте месеца на годината. Какво следва от това? Според Ал. Ерхард⁵ в Супрасълския сборник е отразен 7-ият том от пълния менологий и, следователно, в X в. (или не по-късно от - XI в.) на старобългарска почва един от томовете на пълния менологий, вече преведен, е свързан в едно с проповеди от триодния цикъл (от Лазарева събота до Томина неделя). И тъй

като нито във византийската, нито в славянската традиция не е било възможно да се започне преводът на чети-минеен цикъл от средата на църковната година (т.е. да се преведат първо месеците от март до август, а след това – от септември до февруари) трябва да се предполага, че през X в. в репертоара на старобългарските агиографски сборници с устойчив състав са били включени жития за всички месеци и за почти всички дни от всеки месец. Но ако такъв превод е съществувал, той би трябало да остави следи, ако не в най-ранни, то поне в някои по-късни преписи. На помощ ни идва картотеката на агиографско-хомилитичния материал. Тя показва, че до края на XIV в. досега не сме попаднали на някакъв сборник, който да съвпада по календарен ред, по състав на паметите и по текст не само със Супрасълския сборник като цяло, но дори и с отделни негови части (тук изключвам двата празника, които са първостепенни и които се отбелazzват с едно или повече произведения в по-широк кръг паметници – 9 март (Свети Четиридесет мъченици) и 25 март (Благовещение). Следователно може да се изкаже предположение, че функционалната част на Супрасълския ръкопис е хомилитичната. Тя е съставена от няколко източника и всички те не само са били вече “в обръщение”, но някои имат и повече от един превод още на старобългарска почва. А по отношение на житийната част Супрасълският сборник е напълно изолиран. Може да се ометне за вероятно, че житията са били преведени не с делова, а с енциклопедична цел и че житийната част е плод на индивидуалния интерес на неизвестния съставител, който по собствен почин е присъединил към хомилиара мартенската част на попаднал му гръцки менологий.

И все пак, макар и още осъден, материалът в нашата картотека ни показва, че е възможно вече през X в. да са съществували някакви чети-минейни преводи, макар и те да не отразяват дванадесеттомните гръцки менологии, а някакви по-кратки шест или даже тритомни агиографски сборници. Те са зарегистрирани от по-късно време – едва от средата и втората половина на XIV в. и са главно сръбски по произход и с рашки правопис. По своето съдържание те се допълват. Ще обърна внимание особено върху два ръкописа от сбирката на Миханович в Архива на Югославянската академия в Загреб. Те са възникнали в последната четвърт на XIV в., писани са в един скриптирий и заедно съставят пълен годишен кръг.⁶ Поради това, че те са най-цялостни, ги използвам като основа при сравнителната работа, въпреки, че има и други ръкописи, съдържащи устойчиви състави от същия тип. Съотношението на произведенията, поместени в тази група, с гръцките сборници не е напълно изучено, но засега със сигурност може да се твърди, че

те възхождат (не непосредствено, а като тип) към дометафрастовите чети-минеи. Вероятно най-старият сборник от групата *южнославянски дометафрастови чети-минеи* е писан около средата на XIV в. Преписвачът му е известен – това е Станислав, книжовник от Лесновския манастир, който преписва няколко други ръкописа и който преписва в 1330 г. един Пролог. Житията и словата в Станиславовия сборник обемат само септември – 13 ноември.⁷ Ръкописът е един от ранните български безусови ръкописи със следи от сръбско правописно влияние. Знаменитият Германов сборник в своята житийна част също влиза в тази група. Малко по-късно от него изглеждат създадени ръкопис № 33 от Австрийската библиотека, Виена и ръкопис № 95 от библиотеката на Дечанския манастир.⁸ Двата кодекса от сбирката на Миханович са били вече предмет на изучаване от М.Н. Сперански⁹ и А.И. Яцимирски. М.Н. Сперански определя отношенията им към някои гръцки агиографски състави и исказва интересното предположение, че житийно-панегиричният състав като цяло не е преведен през XIV в., а че отразява по-древен архетип, който вероятно е оформлен и преведен в някакъв крупен български център (къде и кога М.Н. Сперански не уточнява поради липса на достатъчно данни). Ако обаче се обърнем към славянските статии в интересуващия ни устойчив състав, ще видим, че наред с житията там са включени произведения от Климент Охридски, Йоан Екзарх, някои неидентифицирани засега текстова и др.

Най-съществената отлика между Михановичевите чети-минеи и възможните им гръцки источници (някои жития в състава наистина възхождат към дванадесеттомните чети-минеи – някои, но далеч не всички) е в същата особеност, която характеризира Германовия сборник и дори такъв паметник като Ягичевия златоуст – слова, жития и проповеди за неподвижните празници са съчетани с произведения за подвижните празници от триодния кръг. С една дума дори в съдържанието на разглежданите паметници може да се види известна връзка с времето на X в., с автори като Климент Охридски и Йоан Екзарх и най-общо с преславските литературни прояви. За съжаление езикът на всички споменати ръкописи не е специално изучаван. Единствено Германовият сборник е подлаган на по-детайлен анализ, но главно в хомилитичните си части. Във всеки случай старинността на неговия архетип не буди съмнение у никого.

Какви изводи може да се направят от казаното дотук? Че устойчивото ядро на групата ръкописи, които избрахме, независимо от някои допълнения и изменения, възхожда към една и съща и очевидно много стара основа. Че тази основа не е изцяло преводна и че при редактирането в нея

са включени български материали. Че тя е възникнала в голям и солиден скрипторий и е свързана с богат манастирски живот (чети-минеите са особено необходими в манастирския бит, където имат и непосредствено делово предназначение). И, като прибавим към всички съображения преславизмите, които личат в езика на някои творби от Михановичевите чети-минеи, може да приемем идеите на М.Н. Сперански за българския произход на архетипа. Нещо повече може да предложим хипотезата на ранното съставяне на този тип съчетание на чети-миней с панегирик и да го свържем с X в. и с дейността на преславските книжовници.

Следователно в началния етап на своето съществуване старобългарската книжнина разполага освен с няколко редакции и типове на хомилиар и, вероятно, с един чети-минеен състав, който обаче не е превод на дванадесеттомните византийски чети-минеи, а възхожда към някакъв съкратен тип (своден), в който панегиричната част заема значително място.

Периодът между XII и XIV в. е време на количествено запазване и стремеж към съхраняване на вече преведените устойчиви състави. И – което е особено важно – през този период географският район на разпространението им се премества далече на Запад. От XIII в. насам агиографско-хомилитичните сборници с устойчив състав се преписват в големите сръбски центрове и достигналите до нас ръкописи имат огромно значение за възстановяване на старинните архетипове. Достатъчно е да спомена такива кодекси като Михановичевия хомилиар, Хлудовия сборник № 55 или Михановичевите чети-минеи, за които вече стана дума. Всички те са писани с последователен рашки правопис. Вероятно за запазването на повече преписи от сръбските земи е помогнал и фактът, че последният български център на книжовна дейност преди завладяването на България от Византия се намира в югозападните предели на страната. Не малка роля играе и светогорската традиция. В манастира Хилендар през XIII и XIV в. се преписват редица изключително ценни паметници от епохата на Симеоновия златен век, между които и сборници с проповеди.¹⁰

Ако трябва най-общо да характеризирам агиографско-хомилитичните сборници в южнославянската книжнина от XI до XIV в. откъм състав и състояние на текстовете, ще отбележа, че те не са стабилни и са подлагани на различни промени. Почти всички изброени тук ръкописи дават примери на случайни преосмисляния, изпускане на неясните места, изменение в реда на словата, смесване на два цикъла. Най-общо казано, липсата на централизиран духовен живот се съразява неблагоприятно върху книжовната култура на преписвачите. „Добрият извод“ по техните думи е рядкост чак до сре-

дата на XIV в. И още нещо – новите преводи и съзнателни редакции, при които текстът се сравнява с някакъв гръцки оригинал, са все още единични. Устойчивото ядро на агиографско-хомилитичните сборници през XII-XIV в. съставят старинните преводи.

По същото време от средата на XIV в. (или даже още през 40-те години), докато в западната част на полуострова и в отделни провинциални средища все още са в обръщение старите агиографско-хомилитични състави, в центровете на исихастката духовна и литературна общност се активизират всички книжовни прояви, в това число и създаването на нови агиографско-хомилитични сборници с устойчив състав. Както е известно, тази дейност започва с работата на една изключително подготвена група български книжовници в атонските обители, извършва се отчасти в Цариград, но като окончателна редакция, въведена задължително в църковната практика, бива оформена и завършена в Търново. Литературната обработка на агиографските и хомилитичните текстове е факт в усвоение на новия стил на „абстрактния психологизъм“ а на стилистично равнище – в стила „плетение словес“.

В течение на няколко десетилетия се появяват нови сборници с устойчив състав както за целия кръг на неподвижните празници, така и за триодните цикли. Като резултат на системна редакционна работа, те са съобразени с всички норми, характеризиращи книжовната дейност на Търновската школа и на нейния ръководител – Патриарх Евтимий.¹¹ Новите агиографско-хомилитични състави са единствено плод на литературни и на извънлитературни фактори. Материалът в тях е организиран според практиката на Ерусалимския устав, чието постепенно проникване и окончателно налагане към средата на XIV в. сред южните славяни съвпада с вълната на духовен подем и е една от причините, инспириращи реформата на „високите литературни жанрове“. Но за това аз няма да говоря подробно, тъй като за естетическия смисъл на Евтимиевите реформи в последните години се пише твърде много. Ще кажа само, че цялата преводна и редакционна дейност на българските исихасти и, на първо място, на Евтимий Търновски, много пъти е сравнявана с работата, извършена няколко века преди това от Симеон Метафраст. Действително в стилистичен план и като реакция на предшествуващите литературни форми, Метафраст има в лицето на Патриарх Евтимий аналог, но от по-късна епоха. Но по отношение на резултатите са налице съществени разлики. Симеон Метафраст редактира или изцяло преработва съществуващите наративни жития, за да ги превърне в блестящи

жития – панегирици. В метафрастовите чети-минеи са събрани именно жития, а не свод от жития и панегирици. В редакциите на търновските устойчиви сборници се превеждат наново и се редактират преди всичко хомилиите и панегириците. Ако се обърнем за справка към картотекирания материал, ще видим, че вече през 70-те години на XIV в. разполагаме с няколко запазени *пълни* сборници, съдържащи хомилии и проповеди за дните от Неделята на митаря и фарисея до Лазарева събота и от Цветница до Неделята на всички светии. Всички те са нови преводи, неизвестни до този момент в славянската книжнина. Устойчивите сборници от триодния цикъл съдържат над 170 творби, избрани измежду най-художествените произведения на византийската ораторска проза. Между тях има и няколко жития (нов превод на Житието на Мария Египетска) за Петата неделя от Четиридесетница; панегирици (Похвалното слово за Теодор Тирон от Нектарий Цариградски, Похвала за Теодор Тирон от Григорий Ниски, Похвално слово за Лазар от Исихия Ерусалимски и др.) ; обемисти повести, свързани с празника на Първата неделя от Четиридесетница и с възпоменание за Акатиста (в събота от Петата неделя на Четиридесетница). Не трябва да се оставят без внимание и творбите на автори-исихасти. Така за Неделята на митаря и фарисея, за Първа, Трета и Четвърта неделя от Четиридесетница и за Неделята на мироносците са поместени беседи от т. нар. Филотеево учително евангелие, като тези произведения са приписани на Патриарх Калист, а безспорно Филотеево е само едно Слово за Неделята на всички светии.¹²

Този тип устойчиви състави имат изключително дълъг живот и голяма стабилност. Намираме ги в преписи юсов и безюсов правопис, възникнали във всички краища на Балканския полуостров (включително и в Молдова) от XIV до XVII в. Измененията на съставите им са незначителни, ако не се смятат правописните особености. Явно е, че те са били оформени много рано и са имали време още преди 1393 г. да се разпространят и вън от Търново.

Едновременно със сборниците, съдържащи проповеди за подвижните празници, се явяват и нови устойчиви състави на панегириците. Тук също се проявява характерният за славянските сборници стремеж към съчетание на житийния и панегиричния материал. В търновския тип панегирици, най-ранен представител на които е известният Зографски сборник, проповедите за господските и богородични празници са смесени с нови преводи на похвални слова и няколко метафрастови и покъсни жития. И тук се наблюдава пълно скъсяване с по-старата традиция, както в количеството и в подредбата на материала, така и в превода.

Колкото и странно да изглежда, но новата търновска редакция на агиографско-хомилитичните сборници с устойчив състав най-слабо засяга истинските житийни текстове. Ако в панегириците се наблюдава пълно пренебрегване на старата традиция, то изборът на житията за чети-минейните сборници е в непосредствена зависимост от по-старите чети-минеи. И, въпреки че и в случая текстовете се подхвърлят на редактиране (езиково и стилно) и на сверяване с гръцките оригинали, по отношение на състава се избират *дометафрастовите произведения*. Изглежда, че истински пълен метафрастов чети-минеен сборник не е бил преведен в Търново или на Света гора.

Що се отнася до отношението на новите търновски сборници с устойчив състав към византийските сборници от същия тип, то все още не е детайлно изучено. Едно обаче вече може да се твърди – че при преводите не е използван само един прототип, а са съчетавани няколко; и, на второ място, че от различните гръцки ръкописи не са избирани отделни слова, а цели комплекси (до 8-9 дори повече творби).

От XV в. насам във византийско-славянските отношения настъпва рязък прелом. В новите исторически условия усилията на южнославянските книжовници са насочени към запасването на литературните традиции, а не към въвеждането на нови агиографски преводи или редакции. По тази причина от XV до XVII в. са запазени значителен брой преписи, които много малко се отличават от своите търновски архетипове. Измененията са главно по линията на опростяване на съставите, към изоставяне на част от най-риторичните, сложни за възприемане и, вероятно, не съвсем понятни творби. Може би единственият книжовник, който внася осмислени промени в подобен тип сборници и им предава нещо от своята индивидуалност, е Владислав Граматик.¹³

Извънредно интересен е също така и опитът на светогорските сръбски книжовници от първите десетилетия на XVII в. да създадат един свод на житийно-панегиричните произведения за пълния годишен кръг на неподвижните празници.¹⁴ Този опит още не е изследван, но по осъдните данни които ни дават описите, изглежда, че в сводните панегирици от Карея няма нови преводи.

София

1. Материалът за нашата картотека е извлечен не от описите на ръкописи, а е взет "de visu" и засега се ограничава с ръкописите сборници, които се пазят в България, със заснетите за нуждите на Археографската комисия към Народната библиотека в София ръкописи от чуждите книгохранилища, с някои ръкописи от сбирките в Ленинград и Москва и със сборниците от сбирката на Библиотеката на Румънската академия на науките, Букурещ; с част от сборниците в манастира Драгомирна.

2. Византийският материал за сравнение е почерпен главно от капиталния труд на Al. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*. Leipzig, T. I-III, 1937-1952.

3. Сравни например работите на Д. Иванова-Мирчева, Хомилиарът на Миханович, *Известия на Института за български език*, XVI, 1968; За архаичността на Германовия сборник - старобългарски писмен паметник от X в., *Български език*, XVI 1966, кн. 5; Кл. Иванова, Цикл великопостных гомилий в Гомилиарии Михановича, *Труды Отдела древнерусской литературы*, 1977; Э. Благова, Гомилии Супрасльского и Успенского сборников, Сб. *Исследования источников по истории русского языка и письменности*. Москва, 1966. Е. Blăhovă, Homilie Clozianu a Homiliare Mihănovică (syntaktický rozbor) *Slavia*, Praha, 1963, s. 1.

4. С. Северъянов, Супрасльская рукопись, *Памятники старославянского языка*, Т II вып. I, СПб, 1904. Най-новите исследования върху Супрасълския сборник виж в материала от Първия международен симпозиум за Супрасълския сборник. 28-30 септември 1977, Шумен (под печат).

5. Al. Ehrhard, *Op. cit.*, p. 593-603

6. Vl. Mošin, *Cirilski rukopisi Jugoslavenske akademije*, Zagreb, 1955, № 112, 113; Л. Џернић, Писари Грачаничког (Липљанског) пролога-минеја, *Археографски приложи*, 1, Београд, 1979.

7. М. Стоянов, Хр. Кодов, *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека*. Т. III, с. 246-252.

8. Подробен анализ на цялата група ръкописи вж. у: Кл. Иванова, Житийно-панегиричното наследство на Търновската книжовна школа в балканската ръкописна традиция. *Втори международен симпозиум "Търновска книжовна школа"* (под печат).

9. М.Н. Сперанский, Сентябрьская минея-четъя до-Макарьевского состава, *Известия Отделения русского языка и словесности*. Имп. АН, I, 1897, кн. 2; Октябрьская минея-четъя до-Макарьевского состава, *Известия Отделения русского языка и словесности*, 1901, Т. VI, кн. 1; Славянская метафрастовская минея-четъя, *Известия Отделения русского языка и словесности*, 1905, кн. 4, IX.

10. В Хилендар са възникнали или отрано са се съхранявали такива паметници като Шестодневът от Йоан Екзарх в препис от 1263 г., Учителното евангелие на Константин Преславски (два преписа, единият от които в момента се намира във Виенската библиотека, а другият се пази в Хилендар, кратката редакция на Симеоновия Златоструй и т.н.); Виж.: Кл. Иванова, За Хилендарския препис на Първия Симеонов сборник, *Старобългарска литература*, книга 5, С., 1979, с. 76.

11. Подробно за редакторската и преводаческата дейност на Патриарх Евтимий и за вероятния кръг на съставените от него и от неговите съратници агиографски и хомилитични сборници вж. у: Кл. Иванова, *Агиографската продукция на Търновската книжовна школа*, Дисертация. С., 1979 (машинопис) и в статията от същата авторка: Жи-

тийнопанегиричното наследство на Търновската книжовна школа . . ., където са изброени всички нови преводи по празници и месеци.

12. Конкретно за някои от посочените преводи вж. и: Кл. Иванова, Зографският сборник, паметник от края на XIV век, *Известия на Института за български език*, XVII 1969; Някои моменти на българо-византийските литературни връзки през XIV в. (Исихазмът и неговото проникване в България), *Старобългарска литература*. Книга 1. С., 1971.

13. За Владислав Граматик и за неговите следовници от Рилската школа тук изнесоха доклади проф. Хр. Кодов и Б. Райков.

14. Провизорен каталог на съдържанието на святогорските чети-минеи е направено в описа на Д. Богданович - Димитрије Богдановић, Каталог цирилических рукописа манастира Хиландара, Београд, 1978, където сборниците са наречени панегирици и са означени с името на преписвача и редактора Аверкий. Това са № 439 от 1623 г. (за септември), № 440 от 1624 г. (за октомври); № 441 от 1624 г. (за ноември); № 442 от 1625 г. (за декември); № 443 от 1626 г. (за януари); № 444 от 1626 г. (за февруари-април); № 445 от 1626 г. (за май-юни) и № 446 от 1626 г. (за юли-август), описани последователно на с. 168-173.

UNITE ET CONTINUITE DANS LE CONTENU DE RECUEILS MANUSCRITS DITS "MISCELLANÉES"

Démètre Nastase

Comme partout en Europe médiévale, parmi les recueils manuscrits slavo-roumains il y en a que la science moderne appelle «miscellanées». En effet, on y trouve, rassemblés par un ou plusieurs scribes, toute sorte de textes, fort différents quant à leur contenu et à leur provenance. Parfois ces textes sont très nombreux et, bien que tout aussi variés, ils semblent avoir été groupés avec un certain souci d'ordre. Mais cet ordre apparaît comme très relatif, et même dans ces cas-là les savants n'ont vu que des assemblages, tout au plus «encyclopediques», d'écrits disparates, visant à mettre à la disposition des lettrés des *summae* de connaissances appartenant aux domaines les plus divers du savoir de l'époque.

C'est à cette dernière catégorie qu'appartiennent les «zbornici» slavo-roumains dont je m'occupera dans une première partie de la présente communication, à savoir ceux qui contiennent les chroniques internes en slavon de la Moldavie, élaborées aux XVe et XVIe siècles.¹

Les plus anciennes que l'on connaît de ces chroniques – et je ne me réfère qu'à celles qui se trouvent dans des manuscrits copiés en Moldavie – nous sont parvenues dans quelques rédactions des premières décennies du XVIe siècle, dont une, dite «la chronique anonyme de la Moldavie»,² nous transmet sans doute le texte dû aux historiographes de la cour d'Etienne le Grand (1453-1504), le plus illustre prince moldave, et deux autres constituent des variantes, déjà sensiblement modifiées, de celle-ci, rédigées peu après, selon l'opinion courante à Putna, le couvent-sépulture du même voïvode (les chroniques dites de «Putna I» et «Putna II»).³ L'histoire de la Moldavie depuis la mort d'Etienne le Grand (1504) jusqu'en 1551 sera consignée par Macaire, évêque de Roman, chroniqueur officiel du voïvode Pierre Rareș (1527-1538 et 1541-1546) et de sa famille. L'œuvre de Macaire sera reprise et continuée jusqu'en 1554 par Euthyme, higoumène du couvent de Căpriana, et, jusqu'en 1574, par le moine Azarias, auteur de la dernière chronique moldave en slavon qui nous ait été conservée.⁴

Comme je l'ai dit, ces chroniques font partie de recueils manuscrits («zbornici») plus amples, au contenu «mélangé» suivant l'opinion unanime.⁵ Toutefois, dans la plupart des cas – trois sur quatre connus – elles s'y enchaînent pour

former une histoire complète de la Moldavie (avec certaines répétitions), depuis ce que les plus anciennes de ces chroniques appellent «le commencement» de leur pays (qu'on y date toujours en 1359) et jusqu'au moment où s'arrête le récit.⁶ Mais cette histoire est à son tour conçue comme une prolongation de chronographes universels, de provenance sud-slave et, en dernière instance, byzantine, auxquels elle fait suite dans ces manuscrits. Parmi ces chronographes, il y a celui de Manassès traduit en moyen-bulgare,⁷ ainsi qu'une «histoire universelle» depuis Adam jusque vers 1425, version prolongée, plus ou moins contaminée et déformée de l'*Iστορία σύντομος* du patriarche Nicéphore.⁸ Celle-ci est continuée sans césure par les Annales (*letopisi*) serbes, de la mort de Dušan à la fin du XVe siècle.⁹ En plus, dans le très important zbornik dit de Slatina, entre ces *letopisi* et les chroniques de Moldavie on a intercalé une histoire complète des Turcs osmanlis, depuis Othman jusqu'en 1413.¹⁰

Mais les compilateurs ne se sont guère souciés des origines différentes de ces écrits, qu'ils ont fait fusionner sous un titre commun, du genre «Bref récit de ce qui est arrivé depuis Adam jusqu'à nos jours, à travers les peuples».¹¹ Aussi ont-ils fait de ces «récits» composites la première partie d'ensembles dont la seconde est formée par les variantes d'un autre «Bref récit», celui «sur les princes de Moldavie», qui englobe les chroniques de leur pays.¹² L'intention dans laquelle on a réuni tous ces textes est donc celle de créer des corps unitaires constituant, comme on l'a déjà fait remarquer, de véritables «compendia d'histoire universelle et nationale – les premiers comme une sorte d'introduction aux derniers».¹³ Mais il y a plus que cela.

La partie «universelle» de ces compendia débute avec une chronologie selon la Bible, qui s'achève par une liste des «tsars» d'Israël. Mais depuis la conquête de l'Etat hébreu par Nabuchodonosor, ceux-ci cèdent la place aux «tsars» babyloniens et perses, après lesquels se succèdent, Alexandre le Grand («Alexandre le Macédonien»), les Ptolémées d'Egypte, les empereurs romains païens, puis romains chrétiens et byzantins; ensuite on se réfère aussi aux tsars serbes (Dušan et Uroš IV).¹⁴ Or, de ces longues et sèches énumérations de noms une préoccupation se dégage nettement: celle pour la succession même des empires du temps jadis et, à un niveau plus profond, pour le devenir, prédestiné depuis la création du premier homme, de l'idée impériale illustrée par ces «tsars» dont les séries s'y enchaînent soigneusement. C'est la raison pour laquelle le titre que les Slaves donnaient aux empereurs y est porté par *tous* ces souverains, *à partir des rois du peuple élu*.

Cependant, on le conçoit bien, le rôle principal y revient aux empereurs chrétiens d'Orient, les «tsars chrétiens», dont Constantin le Grand inaugure la série.¹⁵ A la rigueur, on peut même réduire «l'histoire universelle» à une liste de

ceux-ci, complétée par un minimum d'informations. C'est le cas d'une sorte d'abrégié de tous les textes auxquels nous nous sommes référés, appelé par I. Bogdan «chronique serbo-moldave»,¹⁶ mais qui est intitulée en réalité **χρυστιανοὶ ιαπωνεῖς ταῖς ψαλμοῖς** - «les empereurs chrétiens».¹⁷

Or, à en juger d'après le fait que les compilateurs et les chroniqueurs moldaves firent continuer l'histoire de ces empereurs par celle de leurs propres princes, ces derniers ne feraient que reprendre le fil de la succession impériale pour leur propre compte: dans l'esprit de leurs chroniqueurs, les voïvodes moldaves seraient donc les derniers détenteurs du pouvoir impérial prédestiné, transmis jusqu'à eux par les séries de «tsars» qui les précèdent. Les indications que renferment à ce sujet nos «compendia» historiques sont autant nombreuses qu'expressives.

Avant d'en mentionner quelques-unes, je dois pourtant faire une précision. Dans la partie universelle de ces «compendia», l'histoire des empereurs byzantins ne s'arrête pas en 1453, avec le dernier d'entre eux, Constantin XI, mais plus tôt, toujours avec Manuel II Paléologue (1391-1425).¹⁸ Et cela quoique les compilateurs moldaves connaissent bien la chute de Constantinople, dont ils ne manquent pas d'enregistrer, dans les mêmes recueils, jusqu'au jour exact.¹⁹

D'autre part, «la chronique anonyme» débute avec une simple liste des princes de Moldavie, chacun accompagné du seul titre de voïvode, depuis «le commencement» de ce pays (selon le chroniqueur en 1359) jusqu'à la fin du XIV^e siècle.²⁰ Mais ensuite, elle confère globalement, en plus de ce titre, celui de **монахъ царе**²¹ – ce qui, on le verra, veut bien dire «les empereurs moldaves»²² – à tous les princes moldaves ultérieurs, *à partir d'Alexandre le Bon*,²³ qui régna de 1400 à 1432, et qui fut donc justement *le contemporain un peu plus jeune de Manuel II Paléologue*.

Enfin, s'il y est intitulé de règle prince (**господинъ**) et voïvode, le principal héros de la chronique, Etienne le Grand, y est, quelquefois, aussi nommé *tsar*.²⁴ Il est vrai que cette appellation ne lui est conférée qu'à trois reprises, mais dans des circonstances extrêmement significatives à mon sens.

Ainsi, nous apprenons d'abord que le 29 août 1471 un grand tremblement de terre eut lieu «sur le monde entier, au temps où le *car'* était assis à déjeuner».²⁵ Chacun le sait, d'après la conception de l'époque, un tel phénomène constituait un signe divin: c'est d'ailleurs avec ce sens précis que nous en rencontrerons dans les écrits que nous étudions.²⁶ Dans ce cas, le fait que le tremblement affecta «le monde entier» – **всеселенъ** – du texte étant le correspondant slave d'*oikoumēnē* – lui conférait le caractère d'un message adressé tout particulièrement au souverain oecuménique qui est, en principe, l'empereur: d'où le titre

accordé en l'occurrence à celui que le chroniqueur considérait donc comme tel. Mais c'est l'exemple suivant qui éclairera encore mieux le sens et la valeur que ce chroniqueur attachait au vocable *car'* en l'appliquant – ici deux fois de suite – au même prince.

Le 10 janvier 1475, à la tête de forces nettement inférieures, Etienne le Grand écrasait une armée ottomane de plus de 100.000 hommes, envoyée par Mahomet II en Moldavie pour la soumettre. Et voilà comment notre chroniqueur relate le retour du vainqueur dans sa capitale: «Et Etienne le voïvode est revenu, avec tous ses guerriers, dans sa ville de résidence de Suceava, comme un porteur de la victoire, et les métropolites et les prêtres sont venus à sa rencontre portant dans leurs mains le saint Evangile et célébrant et louant Dieu pour ce qui avait été un don du Très Haut et bénissant le *car'*: «Que vive le *car'*!»²⁷ Il n'y a pas le moindre doute, c'est la victoire impériale sur l'Infidèle, le triomphe de l'empereur chrétien nicéphore, que décrit ce passage,²⁸ dont la traduction roumaine libre qu'au XVII^e siècle Grigore Ureche inséra dans sa «Chronique du Pays de Moldavie» est commentée par N. Iorga dans les termes suivants: «Etienne le Grand lui apparaît [à Ureche], au moment du supreme triomphe, comme «un empereur et vainqueur des nations païennes», que l'Eglise bénit»²⁹: ces paroles s'appliquent d'autant plus à l'original.³⁰

Ultérieurement, les chroniqueurs moldaves du XVI^e siècle ne feront que reprendre et développer cette histoire impériale *sui generis*.

Ainsi, l'évêque Macaire commence par prévenir ses lecteurs qu'il ne fait que continuer l'oeuvre de ses prédécesseurs, pour «tirer la chaîne des paroles jusqu'aux années et aux *carstvija* de notre temps».³¹ Or ce qu'il continue c'est l'histoire qui – on l'a vu – passe des empires d'antan aux «tsars moldaves» du XVe siècle, alors que les **царствія** jusqu'auxquels Macaire tire sa «chaîne de paroles» ne sont autres que les règnes des voïvodes moldaves qu'il narrera. En effet, c'est bien du titre de *car'* et du terme de *carstvo*³² que le savant évêque de Roman désignera le plus souvent ces princes et, respectivement, leurs règnes et, pour leur part, ses continuateurs en feront autant.³³ Mieux, dans la chronique d'Euthyme les règnes des deux héros du texte, les fils de Pierre Rareş, Iliaş (Elie) (1546-1551) et Etienne (1551-1552), constitueront des chapitres intitulés du mot

царство suivi du nom du prince respectif,³⁴ tout comme pour les empereurs byzantins dans le Manassès slave³⁵ du «codex miscellaneus»³⁶ qui contient aussi la seule copie connue de «la chronique anonyme de la Moldavie».

La victoire impériale d'Etienne le Grand est «un don du Très Haut».³⁷ Il en est de même pour toutes les autres batailles qu'il gagne, «par la grâce de Dieu», ou «du Christ», parfois «avec les prières» de la Vierge et de saints militaires

spécialisés (Procopé, Démètre).³⁸ C'est Dieu qui fait passer les infidèles au fil de son épée,³⁹ Etienne étant l'instrument par lequel s'accomplit «la pensée de Dieu».⁴⁰ Plus tard aussi, lorsque son petit-fils homonyme Etienne le Jeune (1517-1527) vaincra «les maudits Tatars», «grande multitude» de ceux-ci «se sont noyés» ou «ont été tués» par les Moldaves, «avec l'aide de Dieu et avec les prières de la très pure Mère de Dieu», et «sont tombés et ont péri par le courroux de Dieu».⁴¹ Quant à Macaire, selon lui c'est «d'après la révélation de Dieu» que Pierre Rareş fut élu voïvode «et orné tout à la fois de la couronne de la *carst-vija*».⁴²

La conception dont témoignent ces précisions est celle, par ailleurs bien connue, de l'histoire providentielle, suivant laquelle les événements relatés sont censés exprimer la volonté divine. C'est cette conception qu'on retrouve à la base tant de nos chroniques, que des «compendia» auxquels elles appartiennent. Les exemples ci-dessus sont parfaitement explicites à ce propos et ils laissent aussi facilement voir que les manifestations providentielles sont envisagées du point de vue que représente le chroniqueur. Mais d'autres fois – le plus souvent, il faut le dire – ce point de vue n'est pas apparent et il ne peut être décelé sans un effort systématisé d'imagination. Pourtant, sa mise au jour n'en constitue pas moins la condition *sine qua non* pour pouvoir comprendre l'esprit dans lequel furent conçues les suites de textes qui nous occupent et, plus particulièrement, les significations dont les chargèrent ceux qui les introduirent dans les recueils manuscrits où elles se trouvent. C'est ce que j'espère avoir déjà prouvé pour l'un de ces textes, la chronique de l'expansion ottomane du *zbornik* de Slatina.

Conservée dans cette unique copie et passant jusque récemment pour une œuvre originale bulgare, celle-ci est en réalité la traduction partielle d'une chronique byzantine perdue du début du XVe siècle, que j'ai attribuée au notaire du patriarchat de Constantinople Jean Chortasménos (vers 1370 - env. 1436/7).⁴³ Mais indifféremment de cette attribution, ce qui nous intéresse ici c'est l'intention édifiante indubitable dont témoigne ce texte, dans sa version de Slatina.

En effet, «le grand débat entre Turcs et chrétiens n'y trouve pas sa solution dans le registre des événements racontés . . . , mais dans celui de leur signification, en tant que manifestations de la volonté divine».⁴⁴ Cette signification est recelée dans les faits mêmes, exposés apparemment dans leur succession chronologique. En réalité, la chronologie est sacrifiée chaque fois que les besoins de la cause l'exigent, les événements y étant présentés dans un ordre qui pour le lettré médiéval n'était nullement arbitraire, mais devait souligner leurs rapports nécessaires dictés par la logique divine. A cette fin, on use d'un système de symboles et de procédés littéraires spécifiques, les faits étant groupés selon certaines règles de succession ou de

symétrie et reliés par la répétition de formules, voire de simples mots-clé: c'est par ces enchaînements et arrangements significatifs qu'on suggérait au lecteur du temps jadis, parfaitement accessible à ce genre de langage, le sens exact et la valeur prédestinée que ces faits acquièrent dans le jugement de Dieu.⁴⁵

C'est exactement la même conception, exprimée à l'aide des mêmes procédés, que nous retrouvons dans la chronique dite serbo-moldave, mais que son titre authentique⁴⁶ m'autorise à appeler désormais «la chronique des empereurs chrétiens».

Ce texte, dont le récit s'achève en 1512, est formé de deux parties. La première est en fait une liste des empereurs d'Orient, débutant avec Constantin le Grand et le premier concile de Nicée. Mais cette liste ne fait que résumer le chapitre respectif de l'Histoire du patriarche Nicéphore dans son adaptation slave des autres recueils moldaves, et, tout comme dans ceux-ci, elle s'arrête à Manuel II Paléologue.⁴⁷ Suit un aperçu de l'expansion ottomane dans les Balkans, constitué de passages prélevés directement aux *letopisi* serbes des mêmes recueils, et parmi lesquels on a introduit quelques informations sur l'histoire moldave, extraites à leur tour des chroniques de ce pays.⁴⁸ Il s'agit donc d'une sorte d'abrégé des ensembles de textes réunis dans la partie historique des «misanalées» slavo-moldaves. Aussi cette compilation se présente-t-elle comme un tout, dont I. Bogdan saisissait déjà l'élément d'unité, en la caractérisant comme «un essai de mettre en relation l'histoire de la Moldavie avec l'histoire de la Serbie, de la Turquie et de l'Empire byzantin».⁴⁹ Mais cet essai relève d'une intention précise, plus profonde, que Bogdan fut loin de s'imaginer.

Quoique les deux parties de sa compilation soient, philologiquement parlant, bien distinctes et que sa part d'invention soit minime sinon nulle, le chroniqueur moldave qui les a réunies a tenu à les raccorder par un procédé qui, entre autres, prouve lui aussi qu'il a conçu son texte comme un tout cohérent.

Bien qu'il achève sa liste des empereurs byzantins avec Manuel II et que – on le verra tout de suite – il place le règne de celui-ci presque correctement dans le temps, le compilateur affirme immédiatement après que «depuis la création du monde jusqu'au temps de ces empereurs» se seraient écoulés «6867 [= 1359] ans». Comme la date trop reculée et le pluriel le prouvent, cette computation ne se réfère pas à Manuel II. Par contre, elle renvoie à la chronologie de la phrase précédente, qui mentionne effectivement les empereurs en question ensemble, les faisant régner globalement «30 ans»: ce sont Jean V (1341-1391) et ses compétiteurs, Jean VI Cantacuzène, Andronic IV et Jean VII.⁵⁰ C'est après ceux-ci que Manuel II aurait régné «35 ans»,⁵¹ donc à peu près comme en réalité (1391-1425). Or ce calcul mal placé, l'a été volontairement. En effet, il a le but précis de mettre «le

temps de ces empereurs» en corrélation avec deux événements auxquels, en se méprenant de très peu, ou encore en forçant d'un rien la vérité, la chronique assigne la même date de 1359 et avec lesquels s'enchaîne sa seconde partie: le premier est «le commencement» de la Moldavie, l'autre la pénétration des Turcs en Europe.

Regardons de plus près comment s'y prend le compilateur. Il commence par supprimer la relation de la mort de Dušan (1355) – existante dans l'original serbe qu'il démarquait – pour la remplacer par son calcul qui ramène le lecteur à 1359 et qu'il fait suivre, dans la même phrase, de l'information que «depuis lors [ωτζ τοτε = ab illo tempore, èk tòtē], de par la volonté de Dieu – formule qui résume bien sa philosophie de l'histoire – commença le Pays moldave». Et d'ajouter aussitôt après que «la même année, l'an 6867», les Turcs occupèrent Gallipoli, pour se lancer à la conquête des Balkans, accompagnée de désordres et de calamités naturelles (des tremblements de terre!) qui lui confèrent manifestement le caractère d'un châtiment divin.⁵² Et en effet, les Etats balkaniques – Byzance comprise – tomberont un à un sous les coups de l'offensive ottomane, attentivement suivie par le chroniqueur (d'après les Annales serbes). «Le Pays moldave» «commença» en même temps que cette offensive, évidemment parce qu'il est destiné «par la volonté de Dieu» à contrecarrer l'invasion et à reprendre le rôle de l'empire que celle-ci anéantira: c'est la raison pour laquelle son «commencement» enchaîne l'histoire des «empereurs chrétiens» et pour laquelle celle-ci s'achève dans la phrase précédente par l'arrangement qu'on a vu.

Mais la Moldavie ne devra affronter les Turcs que plus tard, sous Alexandre le Bon,⁵³ le premier «tsar» moldave selon la chronique qui relie ce titre à la guerre anti-ottomane d'Etienne le Grand, et, tout à la fois, le contemporain de Manuel II. Or, à l'exception du «fondateur» de la Moldavie, Dragoş (env. 1352-1353), avec lequel celle-ci «commença», et de Bogdan III (1504-1517), son souverain, le seul prince moldave dont le compilateur de «la chronique des empereurs chrétiens» retient le nom, n'est autre que le même Alexandre le Bon! Mieux, tandis qu'à propos des autres protagonistes du conflit, tant turcs que chrétiens, il ne se lasse pas de répéter qu'ils sont morts – la plupart de mort violente – pour Alexandre il s'en abstient et, par contre, il note brièvement, mais avec satisfaction contenue, qu'il «s'est élevé au trône et a régné 32 ans et 8 mois».⁵⁴ Pourtant, il omet de nous dire quand ce règne eut lieu, cette mention, à la différence de toutes les autres contenues dans cette partie du texte, n'étant pas datée. Or le compilateur l'avait sûrement reproduite de l'une des chroniques moldaves, qui nous offrent, toutes, la même information, identiquement formulée, mais datent en plus l'avènement d'Alexandre de 1399.⁵⁵ Il connaissait par conséquent bien cette date

et pour expliquer son oubli il nous fait encore remarquer que la mention si avantageuse pour le premier des «empereurs moldaves» est placée beaucoup plus tard qu'il ne l'aurait fallu et qu'elle est aussi la seule qui ne respecte pas l'ordre chronologique de l'exposé. Elle y est en effet intercalée après la mention de la mort de Mousa, survenue en 1413 lorsqu'Alexandre régnait depuis longtemps déjà, et avant celle de la mort de «Balşa de Zeta» et du «tsar appelé sultan Criscia» (Mahomet Ier), toutes les deux en 1421.⁵⁶

Cet intervalle est donc celui du règne de Mahomet Ier, l'unificateur de l'Etat turc morcelé après la bataille d'Ankara (1402). Or ce fut sous ce sultan que, après avoir soumis au tribut la Valachie et annexé sa province maritime, la Dobroudja, l'empire ottoman atteignit les frontières moldaves.⁵⁷ En conséquence de tout cela, en 1420 les Turcs pénétraient pour la première fois en Moldavie et mettaient le siège devant son principal port, Cetatea Albă. L'attaque fut refoulée et à ce succès Alexandre semble en avoir ajouté, à la même époque, d'autres, qui lui permirent de récupérer des territoires antérieurement occupés par la Valachie⁵⁸ et de se mêler par la suite activement aux affaires de cet autre pays roumain, dans le but aussi d'éloigner la menace turque.⁵⁹

Le rétablissement de la puissance ottomane ne tarda pas à se tourner contre Byzance. Ayant comme point de départ la mort de Mahomet Ier et l'avènement de Mourad II – dont notre chronique ne manquera pas d'enregistrer la fin⁶⁰ – cette nouvelle vague d'agression commença en 1421 même, et coïncida avec les efforts anti-turcs faits par Alexandre le Bon en Valachie et ailleurs. Ainsi ce fut en 1421/1422 que Mourad défit et tua le prétendant Mustapha, soutenu par Manuel II, et vint ensuite assiéger Constantinople (juin-août 1422). Bien que le sultan n'eût pas réussi à conquérir la Ville, le basileus dut accepter sa suzeraineté et se résigner au tribut,⁶¹ que Byzance avait cessé de payer aux Turcs après Ankara.⁶²

Le simple rappel de ces données nous autorise à conclure que l'adaptateur moldave omit intentionnellement la date – très proche de la réalité – que les autres chroniques assignent au début du règne d'Alexandre le Bon, pour pouvoir «déplacer» symboliquement ce règne, en reprenant ainsi le procédé à l'aide duquel il avait déjà effectué le passage de l'histoire de Byzance au «commencement» de son pays. En effet, sa mention sur Alexandre le Bon est insérée exactement dans le laps de temps où l'empire byzantin atteignit le seuil de sa chute définitive, mais où le règne d'Alexandre entra, par contre, dans sa phase d'apogée, qui changea du tout au tout la position de la Moldavie, tant dans l'espace roumain, que face à l'empire ottoman. Le fait que, au lieu de succomber comme les autres dirigeants mentionnés par la chronique, Alexandre le Bon «s'est élevé» à un si long règne – effectivement le plus long qu'un prince moldave ait eu jusqu'alors! – ne constitue

donc qu'une première brillante confirmation de la mission que la Providence avait réservée aux souverains moldaves, et, implicitement, du droit au titre impérial que leurs attribueront leurs chroniqueurs.⁶³

Nous arrivons ainsi à nous expliquer pourquoi l'histoire byzantine s'arrête en Moldavie à Manuel II Paléologue: parce que, à partir du moment précis où le basileus avait abdiqué son devoir de combattre l'Infidèle et avait accepté son autorité, son rôle est censé avoir passé aux voïvodes moldaves, vainqueurs même Infidèle. Par conséquent, les молдавстии چاپیه de «la chronique anonyme» ne font que succéder, en commençant par Alexandre le Bon, aux չպատման կազմе de la chronique ainsi intitulée.⁶⁴

Mais quels sont les autres textes des manuscrits qui contiennent les compendia d'histoire providentielle dont nous avons essayé de tirer au clair la signification cachée?

Dans «le codex de Tulcea», qui comprend «la chronique anonyme de la Moldavie», on trouve de nombreux écrits anti-latins et traitant de la vraie foi, ainsi que différents autres «textes religieux, en général une collection d'enseignements moraux».⁵⁵ Suit le Chronicon de Manassès, accompagné de notes concernant l'histoire des Bulgares, puis une liste des «tsars» d'Israël et, immédiatement après, la chronique moldave.⁶⁶

Dans le zbornik de Slatina,⁶⁷ avant la partie historique se trouvent des extraits édifiants des œuvres de différents saints, de petites narrations morales, ascétiques et instructives, des «traités» de nature dogmatique et polémique dirigés, dans leur quasi totalité, contre les Latins, des extraits des Paterika, du Nomocanon, etc.

Dans le codex Leningradensis 0.XVII.13, qui a un contenu très semblable au précédent, le chronographe auquel fait suite l'histoire de la Moldavie est précédé, entre autres, par: «un canon en l'honneur de la Vierge, des invocations et des offices de saints, dont l'office de saint Jean le Nouveau [le patron de la Moldavie] . . . , ainsi qu'une prière de supplication au même saint».⁶⁸

Enfin, «la chronique des empereurs chrétiens» est connue de deux manuscrits,⁶⁹ avec un contenu «presque identique».⁷⁰ Dans ses deux copies, cet «amalgame» – le terme appartient à Emile Turdeanu – constituerait simplement «un recueil de connaissances juridiques, théologiques et historiques», mais «qui comporte, outre un *Nomocanon* complet, la liste des patriarches qui ont pris part au premier Concile, la lettre des trois patriarches d'Alexandrie, de Jérusalem et d'Antioche contre les décisions du Concile de Florence (1443), des ouvrages polémiques contre les Latins, différents écrits d'édition . . . et, fourré au milieu de tout cet amalgame, la brève *Chronique serbo-moldave*».⁷¹

La simple lecture de ces sommaires descriptions me détermine à affirmer catégoriquement que, malgré la nature et l'origine différentes des textes qui les composent, les recueils ci-dessus, ainsi que les autres du même type copiés en Moldavie, relèvent tous, et *par tout leur contenu*, d'une conception historique et politique précise, celle même que nous avons déchiffrée dans leurs chapitres historiques. En notant, dans l'ordre suivi ici, les trois premiers recueils que nous avons retenus par A, B et C et en englobant les deux autres, de contenu similaire, sous le sigle D, tâchons de retracer le fil rouge de cette conception.

Nous l'avons déjà dit, l'histoire de la Moldavie continue celle des «empereurs chrétiens», parce que les princes moldaves ont été destinés «de par la volonté de Dieu» à reprendre le rôle de ces empereurs (A, B, C, D), en devenant ainsi des «tsars». Le caractère universel des chronographies ne fait que transcrire les prétentions oecuméniques de ce rôle, et les «droits» moldaves de succession concerneront non seulement Byzance, mais encore les autres possessions chrétiennes supprimées ou soumises par les Turcs, dont les Etats à tradition impériale des Serbes et des Bulgares présenteront un intérêt particulier (A, les *marginalia* sur l'histoire bulgare du Chronicon de Manassès; B, C, D, les textes empruntés aux Annales serbes; B, l'importance et la signification accordées à la soumission de la Bulgarie et de la Serbie par les Turcs; ⁷² D, le contraste entre le long règne d'Alexandre le Bon et le sort des dirigeants balkaniques). Mais dans A la liaison entre l'histoire de Byzance et celle de la Moldavie est assurée par une liste des «tsars» juifs «ayant régné à Jérusalem». On le sait, pour l'idéologie byzantine les rois du peuple élu de l'Ancien Testament préfigurent les basileis, souverains du «nouveau peuple élu». L'endroit précis qu'on lui a choisi prouve donc que cette liste marque le transfert de cette qualité de ces derniers aux princes moldaves.

Dans l'un des deux manuscrits D, «la chronique des empereurs chrétiens» est précédée d'une notice,⁷³ extrêmement précieuse parce qu'elle renferme une indication sur le rôle auquel prétend l'Eglise moldave dans le cadre d'une conception politique confectionnée de matériaux éminemment théologiques. Cette notice⁷⁴ commence par nous fournir le renseignement erroné qu'en 1453 «l'archevêque de Moldavie était Joseph⁷⁵ qui, en réalité, avait été reconnu métropolite de ce pays par le patriarchat de Constantinople au début du règne d'Alexandre le Bon!»⁷⁶ Suivent les noms du métropolite moldave Théoctiste Ier (†1477) et de son successeur Georges («Gheorghe») Ier. Il saute aux yeux que cette petite liste peu exacte prend son point de départ dans l'événement crucial de l'année 1453, la chute de Constantinople. Quel intérêt particulier pouvaient présenter les chefs de l'Eglise moldave à partir exactement de cet événement, ce sont toujours nos recueils qui nous le diront: c'est qu'en parlant du métropolite Théoctiste II, qui fut

son père spirituel, le chroniqueur Macaire nous dit qu'il «oignait les *tsars*»,⁷⁷ ces «tsars» n'étant autres qu'Etienne le Jeune (1517-1527) et Pierre Rareş de Moldavie. Dans la mesure où les voïvodes moldaves prétendaient au rôle des basileis, les chefs de leur Eglise prenaient donc à leur compte l'une des attributions essentielles du patriarche oecuménique, inapte précisément depuis 1453 à l'exercer, celle de sacrer «les empereurs» de l'Orient chrétien!

Une autre charge que les métropolites de Moldavie doivent assumer avec une responsabilité accrue après la chute de Constantinople, est de veiller rigoureusement au respect de la vraie foi, de l'Orthodoxie, surtout contre les ingérences catholiques. C'est ce que nous montrent les textes suivants contenu dans D: le nomocanon complet, la liste des patriarches qui ont participé au premier concile oecuménique, la lettre des trois patriarches afro-asiatiques contre les décisions du concile de Florence, ainsi que les «ouvrages polémiques contre les Latins», qui tiennent du reste une place de choix dans tous nos recueils.

On sait bien que l'effondrement de Byzance a été interprété par l'Eglise orthodoxe comme un châtiment divin pour les péchés de ses habitants et de ses dirigeants. Parmi ces péchés, tout aussi importants que les écarts dogmatiques sont considérés ceux d'ordre moral: ils seront même élevés au rang de raison suffisante, vite et durablement transformée en cliché dans le camp orthodoxe par tous les écrits qui aborderont l'ardent sujet, indifféremment des buts qu'ils poursuivent ou de l'angle spécial sous lequel les divers auteurs de ces écrits l'envisagent éventuellement.⁷⁸ Il serait donc étonnant de ne pas trouver dans nos recueils des «collections d'enseignements moraux» (A, B, D), lesquelles, avec la législation canonique et les écrits anti-latins, indiqueront au lecteur le juste chemin et surtout le détermineront à tirer les conclusions qu'il convient des événements narrés par les textes historiques des mêmes recueils.

Enfin, à ces clarifications théoriques préliminaires s'ajoutent les invocations de rigueur pour la victoire dans le long combat du résultat final duquel dépendent de si grands projets. Comme de juste, ces invocations seront donc adressées tout d'abord à la Vierge (C), la grande championne de la lutte contre l'Infidèle,⁷⁹ mais aussi à différents saints, parmi lesquels se détachera Jean le Nouveau (C), élevé à un rang à la mesure de celui prétendu par les princes du pays placé sous sa protection: en reproduisant en 1534 son panégyrique attribué à Grégoire Camblak, l'higoumène Théodore du couvent de Neamţ compare le patron de la Moldavie, ni plus ni moins qu'à l'apôtre Paul et il affirme «que ses exploits dans la lutte pour la foi le font digne d'une gloire céleste que lui rendent toutes les cohortes d'anges et de justes».⁸⁰

Ces quelques exemples suffisent pour ne pas laisser planer de doutes sur le

caractère unitaire des recueils d'où je les ai tirés. Aussi puis-je conclure que les différents textes qui forment ces soi-disant miscellanées sont en réalité organisés comme de grands chapitres au sein de structures achevées, relevant d'un bout à l'autre d'une seule idée fondamentale. Ces structures sont constituées par les recueils eux-mêmes, dans lesquels textes et chapitres jouent un rôle rappelant de près celui des scènes et des cycles iconographiques dans les ensembles de peinture murale byzantine, ou d'inspiration byzantine.

Quant à l'intention qui préside à la composition de ces recueils, elle était d'offrir une documentation autant que possible complète et tenue à jour sur l'idée impériale chrétienne, envisagée d'un point de vue particulier: celui qui considérait que les derniers représentants désignés par Dieu de cette idée étaient «les empereurs moldaves».

Dans un travail publié en 1972, que j'ai déjà cité à propos du sujet que je traite ici, j'écrivais sur les chroniques moldaves en slavon et les recueils que les contiennent:

«Les copies connues [de ces chroniques] . . . ne constituent pas des «publications» indépendantes, mais font partie de «zbornici», recueils manuscrits plus amples, au contenu «mélangé», d'après l'opinion de tous ceux qui les ont étudiés et – partiellement – édités.

Mais la vérité est que ces zbornici – dans lesquels l'histoire des empereurs chrétiens (c'est-à-dire byzantins) est toujours suivie par celle de leurs successeurs moldaves – loin de constituer des amalgames de textes disparates, ont tout au contraire, leur «sommaire» soigneusement choisi et ordonné d'après la logique d'une conception historique et politique précise, qui n'est autre que la conception impériale moldave».⁸¹

On le voit, ce passage exprimait déjà l'essentiel de la recherche ci-dessus, qui, à son tour, fonde et développe l'idée qu'il formule.

Mais comme j'ai essayé de le montrer dans le même travail,⁸² ainsi que dans un autre, qui lui fit suite,⁸³ avant les voïvodes de Moldavie, ceux de Valachie avaient déjà élevé les mêmes prétentions «impériales»: c'est de ceux-ci que leurs congénères moldaves ont sans doute emprunté la conception que nous avons examinée sous son aspect littéraire et qui, au XVe siècle et plus tard, sera en tout cas commune aux princes de ces deux Etats roumains.⁸⁴

Malheureusement, les chroniques valaques en slavon se sont perdues. Néanmoins, leur existence ne peut pas être mise en doute. Elles furent en effet identifiées sous leurs versions ultérieures, plus ou moins modifiées, roumaines, grecques et même une version arabe, fondues dans des chroniques, ou des corps de chroni-

ques, composés pendant la seconde moitié du XVIIe siècle.⁸⁵ Mais, malgré leur perte, on ne peut douter non plus que les copies des chroniques valaques en slavon n'aient pas circulé, tout comme celles moldaves, dans des «miscellanées»: on ne saura en effet supposer qu'elles pouvaient constituer sous cet aspect des exceptions à une règle commune au Moyen Age et qui dans l'Europe orientale continuera à être appliquée longtemps après.

A l'appui de cette déduction générale viennent plusieurs faits plus concrets.

Ainsi, c'est dans un *miscellaneus* qu'on a découvert la plus ancienne chronique valaque conservée, celle en version arabe due au patriarche Macaire Zaïm d'Antioche (1647-1672), bon connaisseur de la Valachie et compilateur d'un «doux recueil» où il introduisit aussi l'histoire de ce pays.⁸⁶ D'autre part, il faut croire que les copies valaques de la chronique que j'ai appelée de Tismana⁸⁷ ont circulé dans de zbornici du même type que celui de Slatina, qui nous a transmis sa rédaction moldave: c'est originairement dans un tel zbornik valaque que dut avoir figuré, à côté de la chronique, la réponse bien connue du patriarche Euthyme de Târnovo (1375-1393/4) à une lettre du «pope Nicodème», l'higoumène-fondateur du couvent de Tismana, réponse dont une copie se trouve dans le codex de Slatina.⁸⁸ La traduction roumaine libre de cette chronique, effectuée vers 1620 par Mihail Moxa d'après un manuscrit valaque⁸⁹ nous en fournit une autre indication. Cette traduction est en effet incluse dans un chronographe universel, que Moxa compila et organisa d'après des modèles slaves plus anciens de Valachie.⁹⁰

Du reste, on retrouve dans ce pays plus d'exemples qu'en Moldavie d'un type de codex qu'on range toujours dans la catégorie des «miscellanées» et qui, indifféremment des dates où furent exécutées les copies qui s'en conservent, a sûrement précédé et inspiré ceux que nous avons examinés.

A la différence de ces derniers, les chroniques nationales roumaines – moldaves autant que valaques – y manquent. Par contre, on y trouve des «récits depuis Adam» qui utilisent la rédaction que nous connaissons déjà du chronographe de Nicéphore, ainsi que les œuvres de Georges Hamartolos, de Syméon Magistre, de Jean Zonaras, naturellement en version slave.⁹¹ Aussi ces «chapitres chronographiques» sont-ils d'habitude accompagnés de textes semblables, sinon identiques, à ceux qui complètent les «compendia» historiques moldaves, dans un cas comme dans l'autre les manuscrits étant organisés selon les mêmes principes.⁹²

Je ne crois pas me tromper en voyant dans ces recueils des «documentations» sur l'acheminement et la destinée de l'idée impériale dans le passé de l'humanité, et qui servirent aux lettrés roumains pour en déduire le rôle que cette destinée réservait à leurs pays et princes: celui même qu'ils devaient préciser en

remaniant les textes ainsi rassemblés et en les complétant par les chroniques édifiantes de leurs propres «tsars».

La réalité du langage impérial que j'ai mis au jour est confirmée par la confrontation de trois séries différents et parallèles de témoignages concordants.

La première est constituée par de très nombreux documents écrits – inscriptions, notices de manuscrits, lettres, dédicaces et, qui plus est, actes officiels. Tous ces témoignages – qui s'échelonnent sur plusieurs siècles, à partir du XIVe, et dont la plupart sont indépendants des chroniques moldaves – s'accordent pour traiter les princes roumains, tant moldaves que valaques, d'empereurs, soit directement (par le titre de tsar, ou de βασιλεύς – voire βασιλεύς καὶ ἀποκράτωρ – en affirmant qu'ils dirigent un empire, etc.), soit par le truchement de formules plus ou moins voilées, mais dont le but est toujours le même: celui de mettre en évidence le rang impérial de ces princes, ou le caractère impérial de leur pouvoir souverain.⁹³

Une contribution essentielle à l'explication de ces titres et formules appartenant les témoignages iconographiques, roumains en général,⁹⁴ et plus particulièrement ceux fournis par la peinture extérieure moldave.

Ce système de décoration, qui recouvre complètement les façades des églises d'ensembles cohérents de fresques iconographiques, devait avoir un remarquable essor sous le patronage de Pierre Rareș, le prince qui avait aussi patronné l'œuvre littéraire du chroniqueur Macaire. Mais la peinture extérieure avait fait son apparition en Moldavie assez longtemps auparavant.⁹⁵ Reprise beaucoup plus rarement par la suite, elle s'y maintiendra toutefois, dans quelques cas isolés, jusqu'au XVIIe siècle.⁹⁶

Il appartient à Sorin Ulea d'avoir démontré qu'à l'époque de Pierre Rareș cette peinture relève d'une signification anti-ottomane, revêtant le caractère d'une invocation guerrière.⁹⁷

Mais la peinture extérieure moldave est aussi, *en son entier*, «un immense manifeste en images» d'une conception impériale fondée sur l'idée de la survie en exil de «l'empire chrétien», à l'instar de celui de Nicée pendant la «Franco-cratie». Suivant «l'écriture» de son iconographie, c'est à la Moldavie que revient cette place et à ses princes la succession impériale byzantine, dans le sens oecuménique le plus large, avec la mission de chasser l'envahisseur ottoman des territoires qu'il avait conquis et, comme but suprême, de délivrer Constantinople.⁹⁸

En termes très précis et très complets, exactement les mêmes prétentions sont formulées dans un autre code, aussi significatif que particulièrement indiqué en l'occurrence: le code héraldique. En effet, en parfaite correspondance avec tous ces témoignages écrits et iconographiques, dans les blasons et les emblèmes des

princes roumains les représentations impériales, dont en tout premier lieu l'aigle bicéphale, se relancent avec une insistance et un esprit de continuité qu'on n'aurait jamais soupçonné, surtout à cause de leur caractère souvent secret, initiatique.⁹⁹ Or c'est précisément ce langage caché qui prouve qu'on attachait une valeur impériale, ou, plutôt, crypto-impériale, à ces véritables allégories héraldiques, où l'on retrouve des symboles tant de la survie de l'empire, que de sa victoire prédestinée sur les Turcs,¹⁰⁰ voire de la libération de Constantinople.¹⁰¹

Ces trois séries concordantes de témoignages se recoupent — et, comme de juste, se complètent parfois — avec ceux que nous avons décelés dans les manuscrits sur lesquels a porté notre recherche. Les résultats de cette recherche se trouvent ainsi pleinement vérifiés. Aussi viennent-ils, à leur tour, apporter leurs lumières à l'élucidation du problème, autant complexe qu'épineux, de l'idée impériale dans les pays roumains.

Mais ces résultats ont une portée qui dépasse largement le domaine de la codicologie slavo-roumaine, ou encore la conception que les princes roumains se firent de leur pouvoir souverain.

En effet, les recueils que nous avons examinés appartiennent à une catégorie très répandue partout au Moyen Age, dans l'Occident latin, comme dans l'Orient byzantin et slave. Il va sans dire que ceci est aussi valable pour la littérature chronographique, propagée par les diverses variantes de ces manuscrits à travers le monde chrétien. Pour nous limiter aux productions de cette «littérature», quand nous les rencontrons dans les pays roumains, il y avait déjà longtemps qu'elles circulaient dans les pays slaves, qui les avaient à leur tour empruntées de Byzance.¹⁰² Aussi est-ce de toute évidence aux originaux et modèles byzantins que nous ramènent, tant l'idéologie impériale dont nous avons mis au jour les variantes roumaines, que, tout à la fois, le langage spécifique par lequel elle s'exprime.

Il me semble logique de penser qu'entre ces deux étapes, dans les pays slaves — considérés d'habitude comme les intermédiaires naturels entre Byzance et les pays roumains — ce genre historiographique et ses zbornici recèlent des prétentions similaires, énoncées à l'aide du même langage. Pour la Bulgarie et la Russie *pendant les phases impériales* de leur histoire, on peut l'affirmer sans craindre de se tromper. En effet — et ce que je dis maintenant fera assurément son chemin — c'est bien ce qui explique la brusque et décisive impulsion que prit en Bulgarie l'activité de traduction de textes byzantins, dont des chronographies, exactement sous le règne et le patronage de Syméon (893-927) qui, le premier des souverains bulgares, adopta le titre de tsar et revendiqua le pouvoir et la place des empereurs de Constantinople.¹⁰³ L'explication est certainement semblable pour la vogue dont bénéficia à l'époque des tsars moscovites et de «la troisième Rome»

le genre le plus caractéristique de l'historiographie russe médiévale, qui fut précisément celui des compilations chronographiques, organisées dans des «svody», recueils manuscrits, parfois énormes, où les écrits historiques proprement dits sont souvent «mêlés» à d'autres textes.

Mais c'est longtemps auparavant, au XII^e siècle, que les lettrés russes commencèrent à cultiver ce genre, en mettant à contribution des versions slaves de chronographies de d'autres écrits byzantins, qui avaient déjà pénétré en Russie kiévienne à partir du siècle précédent.¹⁰⁴ Ce processus témoignerait-il, dès cette époque, qui remonte vers les débuts du premier Etat russe chrétien, de revendications impériales, qui ne feraient donc que se poursuivre par la suite? Une telle hypothèse se heurterait à des idées reçues puissamment enracinées sur le caractère «princier» du pouvoir souverain dans l'Etat kiévien et, ensuite, dans le gouvernement polyarchique des *knjazi*, qui se partagea les terres russes avant leur unification par les grands-princes de Moscou. Mais ce que ma recherche a mis, entre autres, en évidence, ce sont précisément des prétentions impériales, d'un genre particulier, qui manifestèrent et justifièrent aussi à l'aide de compilations chronographiques, des souverains qui, officiellement, ne furent jamais que des princes. Or d'autres «symptômes», qui correspondent eux aussi à ceux que nous avons relevés dans les pays roumains, s'ajoutent pour nous renforcer dans l'opinion que, dès leur apparition en Russie, comme par la suite, ces compilations et les manuscrits qui les renferment, se servirent du même langage, pour remplir le même rôle, au service des princes russes cette fois-ci. De ces autres traits communs je dois me limiter à n'en indiquer, dans le cadre de ces conclusions générales, qu'un seul: le titre de tsar que — tout comme plus tard pour les voïvodes roumains — d'assez nombreuses sources attribuent à différents princes russes, en commençant par le XI^e siècle,¹⁰⁵ c'est-à-dire par l'époque même où furent introduits à Kiev les chronographies impériales et autres écrits byzantins qui les accompagneront dans les svody.

Par contre, les chroniques serbes conservées sont postérieures à la «fin de l'empire serbe».¹⁰⁶ Elles n'en forment pas moins, avec les chronographies qu'elles continuent, des «compendia historiques», dont nous pouvons saisir maintenant, sans trop de difficulté, le caractère impérial à travers l'usage que les lettrés moldaves firent de ces *letopisi*. Aussi ce caractère se trouve-t-il là encore confirmé par une terminologie impériale du même type que celles roumaine et russe, et dont l'emploi semble remonter au XIII^e siècle, bien avant «l'empire des Serbes et des Grecs». En effet, c'est dans la biographie du grand župan Etienne-Syméon Nemanja (ayant abdiqué en 1196 pour devenir moine) par son fils St. Sabbas, qu'on caractérise déjà par le verbe ҃аѹствовати tant le règne de ce

fondateur de la dynastie des Némanides,¹⁰⁷ que le pouvoir souverain qu'il transmit à son fils Etienne.¹⁰⁸ Mais c'est surtout dans des *letopisi* que cette terminologie (le vocable царъ compris) double, parfois systématiquement, les titres officiels, non-impériaux, des Némanides, à partir toujours d'Etienne-Syméon, et jusqu'au tsar Dušan, ainsi que ceux de maints dynastes qui s'étaient élevés sur les ruines de son empire.¹⁰⁹

On pourrait, naturellement, épiloguer sur les dates tardives des manuscrits où ces termes figurent. Quoi qu'il en soit, il n'en reste pas moins que, à une époque où l'empire serbe n'existe plus, ces manuscrits ne renoncent pas pour autant à traiter de «tsars» *tous* les souverains de la dynastie des Némanides, ainsi que certains des princes serbes qui en revendiquèrent l'héritage.

Un examen de détail ferait ressortir encore plus la ressemblance entre les textes historiques slavo-moldaves, serbes et russes pour le vocabulaire à l'aide duquel ils attribuent à leurs souverains respectifs la qualité de «tsars».¹¹⁰ Mais même considérée dans ses lignes très générales que j'ai essayé de dégager ici, cette ressemblance prouve suffisamment à mon sens que le problème de ces utilisations, apparemment insolites, données au terme de tsar et à ses dérivés ne peut être résolu que par leur étude comparée, en les envisageant dans leurs ensemble et, tout à la fois, en les rapportant aux «messages» dissimulés dans les œuvres et les manuscrits qui les emploient.

Enfin, la situation n'est pas différente, en principe, dans l'historiographie latine médiévale, où nous rencontrons couramment des chronographies universelles – en diverses variantes – inclus dans des «miscellanées», alors qu'en Europe de l'Ouest aussi, le titre impérial n'est pas attribué au seul empereur occidental, mais parfois encore à certains autres monarques.¹¹¹

Avant d'achever, je crois donc pouvoir réaffirmer plus résolument que, *dans leur totalité*, les chronographies et les écrits chronographiques médiévaux, ou de type médiéval, ne faisaient que poursuivre, comme je l'ai déjà dit,¹¹² le devenir de l'idée impériale, prédestinée depuis la création du premier homme, mais – je l'ajoute maintenant – sans cesse adaptée par les auteurs et les compilateurs de ces productions aux points de vue particuliers qu'ils représentaient, c'est-à-dire aux causes au service desquelles ils mettaient leur plume.

Il s'ensuit que les résultats de la présente enquête rendent nécessaire une reconsideration des chronographies et de la littérature chronographique en général, ainsi que des recueils manuscrits relégués dans la catégorie des miscellanées, afin de dépister l'éventuel principe d'unité et de continuité de leurs contenus, apparemment si disparates. A cet effet, on devra tenir compte en tout premier lieu, non de la lettre des textes, mais des significations plus profondes dont textes et

manuscrits chargent les faits, à l'aide d'un langage oublié par l'homme moderne et qui est, par ailleurs, commun dans son essence à la parole écrite et à «l'écriture» iconographique.¹¹³ Autrement dit, ces résultats ouvrent des perspectives tout à fait nouvelles aux recherches sur l'historiographie et la codicologie, mais aussi sur le langage symbolique, médiévaux ou hérités du Moyen Age, et réclament leur vérification et leur confirmation à l'échelle culturelle européenne.

Athènes

L'auteur remercie tous ceux qui, à différents titres, l'ont aidé à améliorer ce travail, et plus particulièrement MM M. Cazacu, P.Ş. Năsturel, J.-Chr. Poutiers.

1. Découvertes et éditées par Ioan Bogdan et rééditées dans un seul volume, avec d'autres écrits slavo-roumains, par P.P. Panaiteșcu, *Cronicile slavo-române din sec. XV-XVI* publicate de Ion Bogdan. *Ediție revăzută și completată de P.P. Panaiteșcu*, Bucarest 1959. Une édition plus récente, *Slavjano-moldavski letopisi XV-XVI vv.*, aux soins de V.I. Buganov et F.A. Grecul, Moscou 1976. Sauf exception nécessaire, je citerai ici ces chroniques dans l'édition de P.P. Panaiteșcu, désormais *Cronicile* (les renvois seront faits aux textes slavons et non aux traductions roumaines qui les accompagnent).

2. C'est le nom que lui a donné P.P. Panaiteșcu.

3. P.P. Panaiteșcu, «Les chroniques slaves de Moldavie au XVe siècle», *Romanoslavica* 1 (1958), 147, 151-153, 158; *Cronicile*, X-XI, 41-42, 53-54; l'état du problème et un point de vue nouveau, chez Ștefan Andreeșcu, «Les débuts de l'historiographie en Moldavie», *Revue roumaine d'histoire* 12 (1973), No 6, 1017-1035; cf., tout dernièrement, D.J. Deletant, «Slavonic Letters in Moldavia, Wallachia and Transylvania from the Tenth to the Seventeenth Centuries», *The Slavonic and East European Review* 58 (1980), No 1, 8-9.

4. Sur ces trois historiens moldaves, voir le volume d'œuvres choisies d' I. Bogdan, *Scrieri alese...*, *Ediție îngranjită*, studiu introductiv și note de G. Mihăilă, Bucarest, 1968, 320 sq., 335 sq., 431 sq.; plus récemment, entre autres, P.P. Panaiteșcu, dans *Cronicile*, XII, 74-76 (Macaire), 106-108 (Euthyme), 126-128 (Azarias); cf. id., dans l'ouvrage collectif *Istoria literaturii române*. Bucarest 1964, 272-275; cf. aussi D.J. Deletant, op. cit., 9-10, 13; pour Macaire, cf. encore Emile Turdeanu, «L'activité littéraire en Moldavie de 1504 à 1552», *Revue des études roumaines* 9-10 (1965), 104-105, 108 sq.

5. En affirmant dans son édition des chroniques slavo-roumaines que ces recueils sont des miscellanées, que leur contenu est «mélangé», ou «très varié» (*Cronicile*, 5, 43, 128), P.P. Panaiteșcu fait pour ainsi dire le point de cette opinion acceptée comme un fait acquis. Les responsables de la récente édition soviétique de nos chroniques ne pensent pas autrement: selon eux, les manuscrits qui les comprennent sont invariablement «de contenu mélangé» (смешанного содержания), *Slavjano-moldavskie letopisi* . . . , 5, 16, 18, 19, 20, 21; cf., en dernier lieu, D.J. Deletant, op. cit., 8-9, notes 46, 47, 51, 54, qui lui aussi qualifie d'une manière uniforme chacun de ces manuscrits de «Miscellany».

6. A. Bucarest, Bibliothèque de l'Académie Roumaine, section manuscrits, Sl. 649. Codex dit de Tulcea. Peu après 1507. «Chronique anonyme de la Moldavie» (1359 - post octobre 1507).

B. Kiev, Bibliothèque de l'Académie des Sciences de la RSS Ukrainienne, section manuscrits, collection du couvent de Počaev, No 116. «Zbornik de Slatina». Entre 1554 et 1561. Chroniques de: «Putna I» (1359-1526), Macaire (1504-1551) et Azarias (1551-1574).

C. Léningrad, Bibliothèque d'Etat, No 0.XVII.13. Dernier quart du XVI^e siècle. Chroniques de: «Putna II» (1359-1519), Macaire (la version complète, 1504-1551) et Azarias (1551-1574).

Description de ces manuscrits par I. Bogdan, voir ses *Scrieri alese*, 273 sq., 378-380, 418; cf., en dernier lieu, *Slavjano-moldavski letopisi . . .*, 5, 16-17, 18.

Pour le cas exceptionnel d'une copie partielle de la chronique de Macaire, infra, n. 13.

7. *Cronica lui Constantin Manasses*. Traducere mediobulgară . . . Text și glosar de I. Bogdan. Cu o prefață de prof. I. Bianu. Publicare postumă, Bucarest 1922.

8. I. Bogdan, *Scrieri alese*, 285; id., «Ein Beitrag zur bulgarischen und serbischen Geschichtsschreibung», *Archiv für slavische Philologie* 13 (1891), 483-487 (= *Scrieri alese*, 256-259); voir aussi G. Mihailă, «Istoriografia română veche (sec. al XV-lea-începutul sec. al XVII-lea) în raport cu istoriografia bizantină și slavă», *Romanoslavica* 15 (1967), 159, 160.

9. Renseignements dans: I. Bogdan, *Scrieri alese*, 259-261 (= id., «Ein Beitrag . . . », 488-489), 420-422; Lj. Stojanović, *Stari srpski rodoslovi i letopisi*, Belgrade-Sr. Karlovci 1927, XL-XLIV; G. Mihailă, op. cit., 160, 168.

10. Editée par I. Bogdan, «Ein Beitrag . . . », le texte 526-535, accompagné d'une traduction latine par V. Jagić (536-543); cf. D. Nastase, «Une chronique byzantine perdue et sa version slavo-roumaine (la Chronique de Tismana, 1411-1413)», I, *Cyrillomethodianum* 4 (1977), 100-171.

11. СКАЗАНИЕ ВЪ КРАТЦѢ ЛѢТОМЪ СѢШИМ ОТЪ АДАМА ДО НЫНѢШНѢГО ВРѢМЕНЕ РОДОМЪ

I. Bogdan, «Ein Beitrag . . . », 502; cf. id., «Letopisețul lui Azarie» *Analele Academiei Române*, seria II, 31 (1908-1909), Memoriile secțiunii istorice, 121.

12. СКАЗАНИЕ ВЪ КРАТЦѢ О МОЛДАВСКІХ ГОСПОДАРЕХЪ

Cronicile, 43, 55, cf. 69.

13. G. Mihailă, op. cit., 158. Ou bien, comme I. Bogdan, *Scrieri alese*, 285, le disait à propos du zbornik de Slatina, d'*«une sorte d'histoire universelle à laquelle on a aussi ajouté l'histoire particulière de la Moldavie»*.

C'est par exception qu'une rédaction partielle, s'arrêtant en 1529, de la chronique de Macaire se trouve insérée dans un zbornik toujours «de contenu mélangé», mais qui ne comprend ni chronographe, ni aucune autre chronique moldave. *Slavjano-moldavskie letopisi . . .*, 19-20; cf. I. Bogdan, *Scrieri alese*, 436-437 et n. 1. On pourrait encore citer une liste de voïvodes moldaves, qui s'achève avec Bogdan II (1449-1451), et qu'on publie parmi les chroniques moldaves (*Cronicile*, 39. «Ajoutée sur le f. 100» du manuscrit slave de rédaction moldave No 280 de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine. P.P. Panaiteșcu date paléographiquement ce manuscrit – de la première moitié du XVI^e siècle, et la liste de la fin du

même siècle ou du début du XVII^e, ibid', 38; cf. id., *Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R.P.R.*, I, Bucarest 1959, 375-176, No 280). Mais la présente enquête porte en premier lieu sur des ensembles d'écrits historiques et non sur des textes exceptionnellement isolés.

14. I. Bogdan, «Ein Beitrag . . . », 502-521; id., «Letopisețul lui Azarie», 121-129.

15. Mêmes travaux, respectivement 510-521 et 125-129.

16. I. Bogdan, *Scrieri alese*, 393 sq.

I. Bogdan, «Ein Beitrag . . . », 520, *Cronice inedite . . .*, 95 (= *Cronicile*, 190, 1. 21-22); cf. la vieille traduction roumaine d'une variante perdue de la chronique dite de Putna, *Cronicile*, 70, 1. 11-12.

17. Avec l'appendice, en guise de sous-titre, **а. съ бшръ**, «le premier concile», id., *Cronice inedite atingătoare de istoria Românilor*, adunate și publicate cu traduceri și adnotări de . . . , Bucarest 1895, 91. Cf. infra et n. 69.

18. Les textes dans les travaux de Bogdan, «Ein Beitrag . . . », 520, *Cronice inedite . . .*, 94, «Letopisețul lui Azarie », 129.

19. въ лѣто сѫзъ пріими [пріатъ] царь межметь бегъ цары градъ, мана .ке, въ дѣнь вторникъ.

I. Bogdan, «Ein Beitrag . . . », 523; id., *Cronice inedite . . .*, 95 (= *Cronicile*, 190, 1. 21-22); cf. la vieille traduction roumaine d'une variante perdue de la chronique dite de Putna, *Cronicile*, 70, 1. 11-12.

20. *Cronicile*, 6, 1. 3-11.

21. Loc. cit., 1.12.

22. Cf. infra, n. 29.

23. *Cronicile*, 6, 1. 13-17. C'est toujours avec Alexandre que commence la narration proprement dite de la chronique.

24. P. S. Năsturel, «Din legăturile Moldovei cu Crimeea în veacul al XV-lea», dans *Omagiu lui Petre Constantinescu-Jași cu prilejul împlinirii a 70 de ani*, Bucarest 1965, 265; id., «Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains», *Byzantina* 5 (1973), 405-406 et n. 36-38.

25. БИСТ Т҃ЖС ВЕЛЕИ ТОГДА ПО ВѢСЕЛЕНѢИ, ВЪ ВРѢМА ВѢНЕГДА СѢДѢШЕ ЦАРЬ НА ШВАД *Cronicile*, 8, 1. 16-17.

26. Infra, 8 et n. 52.

27. И възврати сж Стѣфан воевода съ въсами, ѧко побѣдоносец въ настѣлнїи своим град Сѹчавски и възидоша емѹ на сраржках и слѹжаще и хвалаше Бога ш бѣвшем дарова нии шт въшиъго и благословѣше царѣ “да живет царь”.

Cronicile, 9, 1. 16-20.

28. Cf. A. Grabar, *L'Empereur dans l'art byzantin*. Recherches sur l'art officiel de l'Empire d'Orient, Paris 1936 (= Londres, Variorum Reprints, 1971), chapitre II, La Victoire (31 sq., notamment 39 sq.).

29. N. Iorga, *Histoire des Roumains et de la Romanité orientale*, VI, Bucarest, 1940, 203. Les paroles citées par Iorga, chez Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, édition P.P. Panaiteșcu, Bucarest 1955, 93. Voici la phrase entière d'Ureche (loc. cit.): «Și decii s-au întorsu la scaunul său, la Suceava, cu mare pohvală și biruință, de la însuși Dumnezeu de sus, ieșindu-i înainte mitropolitul și cu toți preoții, aducindu sfânta

Evanghelie și cinstita cruce în mîinile sale, ca înaintea unui împărat și biruitoriu de limbi păgîne ». Pour le rapport entre «la croix honorée» («cinstita cruce» = ὡ Τίμιος Σταυρός) et l'empereur «victorieux des nations païennes» (biruitoriu de limbi păgîne), littéralement, «victorieux des langues païennes»), qui sont ici «les infidèles», A. Grabar, op. cit., 32 sq., notamment 36 sq.

A noter que c'est par împărat (= empereur) qu'on a rendu en roumain le titre de țară que le texte slavon attribue à Etienne. En suivant l'exemple du chroniqueur du XVIIe siècle, nous traduirons donc МОЛДАВСТІИ ҃АРІЕ (supra, 3) par «Les empereurs moldaves», en roumain «Împărații moldoveni» (et non «Țarii Moldovei» = «Les tsars de Moldavie», comme P.P. Panaiteșcu, *Cronicile*, 14, 1. 17).

30. Tout comme le sous-titre МОЛДАВСТІИ ҃АРІЕ, ces termes de țară sont absents des variantes dites de Putna de la chronique moldave, ne figurant que dans celle du codex de Tulcea. On pourrait donc se demander si leur présence dans ce seul manuscrit n'est pas due à un scribe du XVIe siècle, influencé par la terminologie impériale que – on le verra tout de suite – le chroniqueur Macaire et ses continuateurs appliquent aux voïvodes moldaves de leur temps. De notre point de vue, ce problème ne serait pas très important, vu que notre recherche porte sur le contenu de manuscrits envisagés tels quels. Nous devons pourtant spécifier que, au moins pour l'époque d'Etienne le Grand, «la chronique anonyme» suit plus fidèlement la chronique de ce prince que les versions, ultérieures et de seconde main, dites de Putna I et II (voir P.P. Panaiteșcu, dans *Cronicile*, 54; cf. řt. Andreescu, op. cit., 1030). Par ailleurs, Etienne le Grand était en tout cas *certainement* intitulé (en slavon) car' de son vivant. A preuve, le colophon, dûment daté du 17 juin 1473 (date très proche de celles sous lesquelles la chronique l'appelle ainsi!), de l'évangéliaire de Homor, bien connu, copié et enluminé à la commande du «car' Io Etienne le voïvode, prince du pays de Moldovalachie». Voir *Repertoriul monumentelor și obiectelor de artă din timpul lui Ștefan cel Mare*, Bucarest 1958, 388. Cf. P.Ş. Năsturel, «Din legăturile Moldovei cu Crimeea în veacul al XV-lea», 265; id., «Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains», 406-407; D. Nastase, *Ideea imperială în țările române . . .*, 10-11. En plus, cette commande constitue un voeu de victoire dans la guerre contre les Turcs (D. Nastase, loc. cit.), de cette victoire que la chronique célébrera en appelant Etienne țară.

31. *Cronicile*, 77, 1.6-8.

32. Ou encore țarystvie (cf. infra 5 et n. 42). Les deux termes sont synonymes et signifient empire, ou pouvoir impérial, ou encore règne d'un empereur.

33. P.Ş. Năsturel, «Considérations sur l'idée impériale . . .», 404-405. Voir les textes slaves des chroniques de Macaire, d'Euthyme et d'Azarias, passim. Comme P.Ş. Năsturel, loc. cit., 404, le fit remarquer, les versions roumaines, dues à I. Bogdan et à P.P. Panaiteșcu, de ces chroniques remplacent ces vocables impériaux par ceux de prince (*domn*) ou de voïvode et principauté (ou règne d'un prince, *domnie*), ce qui n'a pas manqué de donner aux historiens qui se sont fiés à ces traductions une fausse idée de la terminologie des originaux. Cf. D. Nastase, op. cit., 16-17.

34. țarstvo iñiashewo mahmetâ, *Cronicile*, 110 (Ilias Rareș abandonna son trône pour embrasser l'Islam, sous le nom de Mahomet); țarstvo stefana

mădăgo, ibid., 113. Déjà dans la plus brève version – qui s'arrête en 1529 – de la chronique de Macaire (cf. supra, n. 13), le règne du père de ces deux «tsars», Pierre Rareș, était intitulé țarstvo petru voevodâ, ibid., 81, *apparat*.

35. *Cronica lui Constantin Manasses . . .*, passim. Pour l'utilisation du Manassès slave «dans l'idéologie impériale de l'Europe orientale», cf. E.M. Jeffreys, «The Attitude of Byzantine Chroniclers towards Ancient History», *Byzantium* 49 (1979), 237 et n. 171.

36. Selon I. Bogdan, *Scriera alese*, 376.

37. Supra, 4.

38. Voir les diverses variantes des chroniques qui relatent son règne, *Cronicile*, passim. Cf. les remarques de P.P. Panaiteșcu, ibid., XI et 2.

39. *Cronicile*, 9, 1.12.

40. Lorsqu'il défit le roi Mathias Corvin de Hongrie à Baia, le 14 décembre 1467, «lundi vers mardi», Бѣ 1 СТ Сѣмь і сль Божіи съ Стѣфана воеводы ibid., 7, 1.32-34.

41. Chronique de Putna II, dans *Cronicile*, 60, 1.21-25.

42. *Cronicile*, 81, 1.5-6.

43. D. Nastase, «Une chronique byzantine . . .»; cf. l'opinion favorable de H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, Munich 1978, 482; cf. aussi, dans le même sens, D.A. Zakythinos, *Μεταβυζαντινά καὶ Νέα Ἐλληνικά*, Athènes 1978, 474 et n. 3. Par ailleurs, cf. encore P. Schreiner, «Die byzantinischen Kleinchroniken und die Annalistik bei den Südslaven», *Bulgarian Historical Review* 6 (1978), No. 2, 52-53, qui, sans avoir connu mon étude précitée (parue presque en même temps que laienne), relève certains des motifs pour lesquels cette chronique ne peut pas être attribuée aux Bulgares. J'ai proposé («Une chronique . . .», 143) d'appeler la partie conservée en slavon *la Chronique byzantino-roumaine de l'expansion ottomane* et, plus brièvement (voir ibid., 149-156), *la Chronique de Tismana*.

44. D. Nastase, op. cit., 109.

45. Ibid., loc. cit., et passim, notamment 106 sq., 110 sq.

46. ҳර҃стіаньстіи ҃аріе, voir supra, et n. 17.

47. I. Bogdan, *Cronice inedite . . .* (seule édition complète de ce texte), 91-94.

48. Ibid., 94-96 (= *Cronicile*, 189-191; cf. G.Mihăilă, «Istoriografia română veche . . .», 179-180).

49. I. Bogdan, *Scrieri alese*, 394.

50. Id., *Cronice inedite . . .*, 94.

51. Loc. cit.

52. Voici le passage en question:

Штъ създанія же мира до лѣта сихъ țarіе, въ лѣту .swz. (6867=1359) штъ толѣ пропизволеніемъ божіемъ науа са младавскаа չемлна. прѣнде драгаше воевода штъ огрѣскон չемли штъ марамоғаша չа тоғромъ на лввъ. Штъ тогожде лѣта въ лѣту .swz. (6867=1359) тоғрии прѣндоша калипшате и прѣмиша бршдь и прїаша бршдь и пріаша мишигыя страны կъ չападимъ. и штъ толѣ съмѣщениє сътвори са и неօստրօնիե веліе и пагоւба по мѣстахъ христіанскыиխъ, бывша же

и т҃жси ведици по ȝемлѣхъ.

I. Bogdan, loc. cit. (cf. le tremblement de terre du temps d'Etienne le Grand, supra 4).

53. Infra, 8.

54. и ߙеӡандръ воевода Ӎилдаѡскаго (sic) ста на господ
ство и господствова лѣтъ Ӑ и мѣсяцъ Й.

I. Bogdan, op. cit., 95 (= *Cronicile*, 190, 1.10-11).

55. *Cronicile*, 6, 1.13-15; 44, 1.8-9; 55, 1.13-14; 69, 1.16-17.

56. I. Bogdan, op. cit., 95 (= *Cronicile*, 190, 1.8-13). La mort de Mousa y est datée de 1414.

57. *Istoria României*, II, Bucarest 1962, 386 (auteurs du chapitre, B. Câmpina et N. Stoicescu).

58. Ȣerban Papacostea, «Aux débuts de l'Etat moldave. Considérations en marge d'une nouvelle source», *Revue roumaine d'histoire* 12 (1973), No 1, 149 sq, notamment 151-152.

59. Plus récemment, Constantin C. Giurescu et Dinu C. Giurescu, *Istoria Românilor*, 2, Bucarest 1976, 98-99.

60. I. Bogdan, loc. cit. (= *Cronicile*, 190, 1.18).

61. Au début de 1424. G. Ostrogorsky, «Byzance, Etat tributaire de l'Empire turc», dans son recueil d'études *Zur byzantinischen Geschichte*, Darmstadt 1973, 244.

62. Ibid., 239.

63. Pour tous ces arrangements symboliques de la chronique «injustement appelée serbo-moldave», D. Nastase, *Ideea imperială în ȑarile române . . .*, 18-19.

Des événements récents, extrêmement graves, font s'achever le texte sur un ton des plus pessimistes, dans l'attente de la venue de l'Antéchrist (I. Bogdan, op. cit., 95-96 = *Cronicile*, 190, 1.26-32). Mais cet achèvement n'affecte en rien la partie de la chronique que je viens d'analyser et il ne doit nous arrêter ici que dans la mesure où les considérations eschatologiques finales ont elles aussi un caractère bien impérial: en effet, depuis les temps les plus reculés et tout au long du Moyen Age, les chronologies impériales chrétiennes se sont plus à projeter l'histoire dans l'avenir, pour faire coïncider la fin du monde avec celle de l'Empire. C'est cette fin que marque la venue de l'Antéchrist, annoncée souvent par des signes prémonitoires du type de ceux qui font penser à l'adaptateur moldave de «la chronique des empereurs chrétiens» que cette arrivée est proche. Je me propose de reprendre ailleurs ce sujet, dont l'étude doit se fonder son seulement sur les sources écrites, mais encore sur les thèmes eschatologiques de l'iconographie chrétienne. En attendant, je renvoie provisoirement, pour le caractère de symbole impérial du plus important de ces thèmes, celui du Jugement dernier, au livre déjà cité d'A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, 249 sq.

64. Dans l'une de ses intuitions fulgurantes, N. Iorga notait que sur un épitrachilion exécuté [post 1425] à la commande d'Alexandre le Bon, «le portrait du prince, sous un chapeau pareil à celui du Paléologue contemporain», et celui de son épouse, sont accompagnés d'«une inscription grecque dont le style politique même est celui des empereurs». N. Iorga, *Histoire des Etats balcaniques jusqu'à 1924*, Paris 1925, 47. Pour cet épitrachilion, M.A. Musicescu, «Date noi cu privire la epitrahilul lui Alexandru cel Bun», *Studii și cercetări de istoria artei* 1 (1958), No 1, 75-114, 8 ill. + 2 pl.

65. P.P. Panaiteescu, dans *Cronicile*, 5.

66. La description détaillée du codex, par I. Bogdan, *Scrieri alese*, 378-380.

67. Pour le contenu, ibid., 273 sq.

68. P.P. Panaiteescu, dans *Cronicile*, 55.

69. - Moscou, Bibliothèque de l'Académie des Sciences de l'URSS, section manuscrits, No 13.3.23. XVIe siècle (post 1512).

- Bucarest, Bibliothèque de l'Académie Roumaine, section manuscrits, S1.636. Daté de 1557.

Description par I. Bogdan, *Scrieri alese*, 394-397; cf. *Slavjano-moldavski letopisi XV-XVI vv.*, 14-16.

70. P.P. Panaiteescu, dans *Cronicile*, 188.

71. E. Turdeanu, «L'activité littéraire en Moldavie de 1504 à 1552», 117.

72. D. Nastase, op. cit., 102 sq. (chapitre 2) et 116-119.

73. Cf. P.P. Panaiteescu, loc. cit.

74. Rattachée tant par P.P. Panaiteescu, *Cronicile*, 191, 1.4-13, que par ses autres éditeurs, à la fin de la chronique.

75. Ӑ ߣетѡ ѹѹзꙗ (6961=1453) вѣ аѹхіепископъ кѹрь ѭѡнї
ѡт Ҥемеѹсаѹ монастырѣ при ӗлагоѹстивѣм воеводѣ ߙеӡандра
Loc. cit., 1.4-5. Le rang d'archevêque auquel on «avance» ici le métropolite moldave est d'habitude celui des chefs des Eglises indépendantes.

76. Sur Joseph, notamment V. Laurent, «Aux origines de l'Eglise de Moldavie. Le métropolite Jérémie et l'évêque Joseph», *Revue des études byzantines* 5 (1947), 158-170.

77. *Cronicile*, 81, 1.14-15. Cf. P.S. Năsturel, «Considérations sur l'idée impériale . . .», 404-405.

78. Il est, à mon sens, extrêmement significatif à ce propos que son contemporain russe Ivan Peresvetov met dans la bouche de Pierre Rareş de veritables dissertations sur la chute de Byzance envisagée comme un châtiment divin, pleinement justifié par la décadence morale, la corruption et l'injustice qui auraient régnées dans «l'empire grec» pendant la dernière phase de son existence. A. A. Zimin, *Socinenija I. Peresvetova*, Moscou-Leningrad 1956, 175 sq.

79. Cf. supra, 5.

80. E. Turdeanu, op. cit., 105-106. C'est effectivement à la tête des «cohortes d'anges et de justes» que nous rencontrons, à la même époque, l'image de Jean le Nouveau dans la peinture extérieure (exécutée en 1547) de l'église de Voronet: il y prie pour la victoire impériale moldave sur les «Agarènes . . . tachetés d'or», dans la chronique d'Azarias (*Cronicile*, 137, 1.35-36), comme dans la même peinture. Pour «l'éclat décoratif» des «amples vêtements, lourds de toute la richesse de l'Orient», que portent les Turcs figurés dans le Jugement dernier de Voroneş (façade ouest), Sorin Ulea, «L'origine et la signification idéologique de la peinture extérieure moldave», *Revue roumaine d'histoire* 2 (1963), No 1.53 (cf. infra, et notes 95-98).

81. D. Nastase, *Ideea imperială în ȑarile române. Geneza și evoluȑia ei în raport cu vechea artă românească (secolele XIV-XVI)*, 17.

82. 20-21.

83. D. Nastase, *L'héritage impérial byzantin dans l'art et l'histoire des pays roumains*, Milan 1976, passim (notamment 3-4, 13-14, 20).

84. Voir les travaux cités, passim.

85. Pour les chroniques valaques en slavon, P.P. Panaiteescu, «Începuturile istoriografiei în Țara Românească», *Studii și materiale de istorie medie* 5, Bucarest 1962, 195-255, réédité dans son recueil d'études *Contribuții la istoria culturii românești*, Bucarest 1971; Șt. Andreeescu, «Considérations sur la date de la première chronique de Valachie», *Revue roumaine d'histoire* 12 (1973), No 2, 361-373; Pavel Chihaia, *De la «Negru Vodă» la Neagoe Basarab*, Bucarest 1976, 51 sq.

86. Virgil Cândea, «Letopisețul Țării Românești (1292-1664) în versiunea arabă a lui Macarie Zaim», *Studii. Revistă de istorie* 23 (1970), No 4, 673-692.

87. Pour ces copies, disparues mais sûrement antérieures à celles moldaves, D. Nastase, «Une chronique byzantine perdue . . .», notes 74 et 80.

88. Sur cette question, ibid., 101 et n. 5; 151, 152, et n. 188.

89. I. Bogdan, «Ein Beitrag . . .», 501; Emile Turdeanu, *La littérature bulgare du XIV^e siècle et sa diffusion dans les pays roumains*, Paris 1947, 161-162.

90. Édité en cyrilliques par B. P. Hașdeu, *Cuvante den bătrâni*, Bucarest 1878, 345-406 (édition reproduite en caractères latins par N. Simache et Tr. Cristescu, *Cronograful lui Mihail Moșa*, Buzău 1942).

91. Voir, plus récemment, les indications de G. Mihăilă, «Istoriografia română veche . . .», 158-163.

92. Ibid., 158 (suite de la n. 1 de la page précédente), 161 (et n. 4, 5, 6), 162 (et n. 2). Pour la Moldavie, ibid., 162-163, avec bibliographie.

93. P.Ş. Năsturel fut le premier à dresser un inventaire des titres impériaux des princes roumains (dans «Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains»); voir aussi D. Nastase, *Ideea imperială în ţările române . . .*, 10-11, 13-14; id., ««Boēþōðas Oὐγρῷοβλαχίας καὶ αὐτοκράτωρ Ρωμαίων». Remarques sur une inscription insolite», *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 22, Athènes 1976, 1-16; id. *L'héritage impérial byzantin . . .*, 4, 11, 12, 13, 17, 22.

94. D. Nastase, *Ideea imperială . . .*, 7-15; id., *L'héritage impérial . . .*, 5-13, 14-15, 22, 28-29, 34-35.

95. On commença à décorer *entièvement* l'extérieur des églises moldaves de peinture figurative dans les dernières années du XVe siècle (1498 - 1500), à la commande d'Etienne le Grand. Voir D. Nastase, *Ideea imperială . . .*, 8-9 et n. 13; et surtout id., *L'héritage impérial . . .*, 5-8; cf. Ion Solcanu, «Realizări artistice», dans le volume collectif (paru aux soins de Léon Șimanschi) *Petru Rareș*, Bucarest 1978, 304-305 et n. 25. Mais il se peut que des images et même des scènes, complétés d'éléments ornementaux, aient été peintes en Moldavie sur certains endroits des façades d'églises, déjà pendant la première moitié du XVe siècle (cf. V. Drăguț, *Dicționar encyclopédic de artă medievală românească*, Bucarest 1976, 232, 248), D. Nastase, «L'idée de survie de «l'empire chrétien», à travers les peintures extérieures de Byzance, des Balkans et de Roumanie», conférence tenue le 20 février 1980 à l'Institut français d'Athènes, sous presse dans le *Bulletin de l'Association des professeurs français de Grèce*, 2(1980).

96. Le dernier exemple qu'on en connaît est celui de l'église Saint-Elie près de Suceava, fondation d'Etienne le Grand, et qui garde des restes importants d'une peinture extérieure exécutée entre 1632 et 1653. G. Balș, «Bisericile lui Ștefan cel Mare», *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice* 18 (1925), Bucarest 1926, 29.

97. Sorin Ulea, «Originea și semnificația ideologică a picturii exterioare moldovenești», (I) *Studii și cercetări de istoria artei* 10 (1963), No 1, 57-99, ill.; (II), *Studii și cercetări de istoria artei*, seria Artă plastică 19 (1972), No 1, 37-53, ill. (la première partie de ce travail existe aussi en version française – cf. supra, n. 80 – «L'origine et la signification idéologique de la peinture extérieure moldave», *Revue roumaine d'histoire* 2, 1963, No 1, 29-71, ill.); cf. id., «L'art médiéval roumain», dans Musée Jacquemart-André, *Trésors de l'art roumain du XVe au XVIII^e siècle*, Paris 22 mars - 22 mai 1966, p. 22, ainsi que le même, dans *Istoria artelor plastice în România*, I, Bucarest 1968, 366 sq.

98. D. Nastase, *Ideea imperială . . .*, 9-12; id., *L'héritage impérial . . .*, 8-10, 21-22.

Dans ce dernier travail, 9-10, j'ai souligné le «caractère typique de symboles impériaux» du Jugement dernier et de l'Arbre de Jessé, toujours présents parmi les principaux thèmes iconographiques de cette peinture. Pour l'Arbre de Jessé, j'y écrivais notamment que, «aux yeux de l'homme médiéval, ce thème a toujours revêtu la signification de «lignée des rois» [comme Emile Mâle l'avait depuis longtemps fait remarquer à propos de ses représentations occidentales] d'arbre généalogique impérial ou royal» et que, «dans notre cas, cette généalogie de Marie et de Jesus, avec sa tige formée par la lignée des «tsars» d'Israël, ne fait qu'illustrer les droits impériaux prédestinés de la dynastie moldave, dont le représentant désigné par Dieu délivrera la chrétienté du joug musulman, tel le Christ délivrant l'humanité du péché originel» (loc. cit., 10). Je me dois pourtant de faire la précision que Virgil Vătășianu avait déjà montré auparavant – ce qui m'avait échappé à l'époque – que «la généalogie de Marie et de Jesus» représentée à l'extérieur des églises moldaves symbolise l'Arbre généalogique (comme il appelle aussi ce thème) des princes même du pays (V. Vătășianu, dans son rapport et surtout dans son intervention au premier congrès international des études balkaniques et sud-est européennes, Sofia 1966, voir les Actes de ce congrès, t. II, Sofia 1969, 757, 797; cf. id., *La peinture murale du nord de la Moldavie*, Bucarest 1974, 23-25). Mais M. Vătășianu relie cette explication, par ailleurs si pénétrante, à Pierre Rareș personnellement (*La peinture murale au nord de la Moldavie*, loc. cit.) et «aux peintures qui ornent les façades des églises moldaves pendant le règne de celui-ci et «la période immédiatement suivante» (ibid., 20). En réalité, Rareș ne fit qu'imiter et reprendre pour son compte les modèles, renfermant déjà le même symbole, de la peinture extérieure exécutée sous son père Etienne le Grand (cf. D. Nastase, op. cit., 8).

99. Je suis en train de rédiger sur ce sujet un plus ample travail, qui portera principalement sur les nombreuses représentations - dont les plus expressives complètement ignorées par la science moderne - de *l'aigle bicéphale dans les pays roumains*. En attendant sa parution - que j'espère prochaine - cf. pour ces symboles héraldiques les exemples que j'en retiens dans *L'héritage impérial . . .* 4, 13, 17, 18, 24, 29-31, 32-34, et fig. 1, 2, 12, 16-20b.

100. *L'héritage impérial . . .*, 30, 34.

101. Voir, à titre d'exemple, l'image de Constantinople qui figure, évidemment pour cette raison, dans le frontispice allégorique du second tome de l' *'Ιστορία τῆς πάλαι Δακίας*, que Denys Photino (Phôteinos) publia à Vienne en 1818-1819. Une reproduction dans *L'héritage impérial . . .*, fig. 20b. Je m'occupe de ces symboles de la délivrance de l'ancienne capitale byzantine dans le travail annoncé ci-dessus.

102. Entre autres, N.A. Meščerskij, «Vizantijsko-slavjanskie literaturnye svjazi», *Vizantijskij Vremennik* 17 (1960) 57-69; Irène Sorlin, «La diffusion et la transmission de la littérature chronographique byzantine en Russie prémongole du XIe au XIIIe siècle», *Travaux et mémoires* 5 (1973), 385-408; Z.G. Samodurova, «Vizantijskie i drevne russkie enciklopedičeskie sborniki X-XVII vv.», *Beiträge zur Byzantinischen Geschichte im 9.-11. Jahrhundert*, herausgegeben von Vladimir Vavrinek, Prague 1978, 413-440.

103. La plupart des produits de cette activité ne nous sont parvenus que par le truchement de manuscrits russes.

104. I. Sorlin, op. cit., 385-388. Sur les recueils chronographiques russes, plus récemment, O.V. Tvorogov, *Drevne-ruskie kronografy*, Léningrad 1975, 320 p.

105. Pour ces titres, Vladimir Vodoff, «Remarques sur la valeur du terme «tsar» appliquée aux princes russes avant le milieu du XVe siècle», *Oxford Slavonic Papers*, New Series, 11 (1978), 1-41 (avec les sources et la bibliographie antérieure).

106. Cf. Le livre ainsi intitulé de Rade Mihaljčić, *Kraj srpskog carstva*, Belgrade 1975.

107. *Spisi Sv. Save*, éd. N. Čorović, Belgrade-Sr. Karlovci 1928, 151, 1.10, 17.

108. Ibid., 159, 1.30; 160, 1.1.

109. Le plus conséquent et expressif de ces textes, chez Lj. Stojanović, *Stari srpski rodo-slovi i letopisi*, la chronique «*Studenicki*», 63, 67-99.

110. Un exemple : l'une des «généalogies» serbes (*rodoslovi*) est intitulée **ИСТОРИЯ ВЪ КРАТЦѢ О СРЂЕСКИИХЪ ЦАРЕИ** (ibid., 1, No 1), alors que, du côté russe, la chronique de Perejaslav'-Zaleskij (XIIIe siècle) précédée de «la version galicienne de la *Povest' vremennych let*», porte le titre de **ЛІТОПИСЕНЬ**

РУСКИХЪ ЦАРІВИ (Vl. Vodoff, op. cit., 15, No 30 et n. 75) : ces titres renvoient l'un à l'autre et tous les deux rappellent – le second de manière frappante – les **МОЛДАВСТИИ ЦАРІЕ** du *letopisec* moldave.

111. Dont des rois de la péninsule Ibérique et des rois d'Angleterre. Robert Folz, *L'idée d'Empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, Paris 1953. Soulignons le fait qu'en Espagne le titre d'empereur apparaît chez les rois de Léon, puis de Castille (op. cit., 64-69), en traduisant une légitimité gagnée par les victoires sur l'Islam (cf. le titre de **ЦАРЬ** d'Etienne le Grand relié à sa victoire sur les Turcs). Quant à l'Angleterre, le biographe de Kanut le Grand (1017-1035), également roi du Danemark (1018) et de la Norvège (1028), affirme ce qui suit sur son héros : «Cinq royaumes, Danemark, Angleterre, Bretagne, Ecosse, Norvège, ayant été réduits par lui, il fut empereur.» (Voir: *Monumenta Germaniae Historica*, Scriptores XIX, 520; R. Folz, op. cit., 50-54.) Pour d'autres cas de l'Europe occidentale, Gian Andri Bezzola, *Das Ottonische Kaisertum in der Französischen Geschichtsschreibung des 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts*, Graz-Köln 1956, notamment 148-149, 167 sq., 178 sq.; W. Ullmann, «This realm of England is an Empire», *Journal of Ecclesiastical History* 30 (1979), No 2, 175-203.

112. Supra, 2-3.

113. Cf. supra, et notes 63, 80, 94, 95, 98; cf. aussi D. Nastase, «Une chronique byzantine perdue...», 109-110, n. 39.

ELEMENTARY COMPILATION IN SLAVIC

William Veder

A feature I consider typical for the earliest phases of Slavic literary activity, is *elementary compilation* or, as I previously called it, *manipulation*¹ of texts. It manifests itself in texts both as long as whole books (*sborniki*) and as short as single component works (*slova*). It differs from more sophisticated forms of compilation by the simplicity of its means (*excerption* and *justaposition*) and their seemingly mechanical application to pre-existing texts, which, to my mind, indicates that its origins should not so much be sought in direct Greek models, but rather in the more or less independent discovery by Slavic tribes of a notable feature of the texts handed down to them: their *segmentability*.

This discovery may well have been prompted by the recognition that the most widely used text, the Bible, existed in a great variety of forms, from continuous narrative (whole Old Testament books, *Tetraevangelia*, whole Acts and Epistles) through practical compilations (*Paroimia*, *Aprakos Gospels*, Acts and Epistles) down to isolated quotations or even mere reminiscences in practically every other text. It may have been furthered by the recognition that so many other texts were intrinsically segmented (the Psalter, all liturgical, legal, penitential, and many edificational texts) and finally enhanced by the recognition that so many books were composed of works of ostensibly various provenance (Bible and legal books with commentaries, menologia, homiliaries, translated *sborniki*).

The simplicity of means of *elementary compilation* and the relative lack of polish of its results betray not so much a lack of culture of the scribes, as rather their pioneer spirit, their endeavour to devise new ways of transmitting pre-existing texts other than straightforward copying, and date it, to my mind, to such a point in the development of Slavic literary activity, when a certain saturation with direct translation and direct transmission of texts had occurred.

In the following, I shall give two examples of *elementary compilation*, the first encompassing a whole book, the second restricted to a single work. The first is embedded in a continuous chain of similar compilations which can be assigned with reasonable certainty to Bulgaria during or shortly after the reign of Czar Simeon. The second is less readily assigned a place or date: formerly I

thought it to stem from Northwestern Russia (perhaps the Polock region) in the late 13th century,² but now I am not so sure. Now I am inclined to think that a *terminus ad quem* of sorts for *elementary compilation* is set by the *Molenie Danii-la Zatočika*,³ which so ostentatiously excerpts and juxtaposes the incongruous that we may suspect it to be, among other things, a parody, after which no serious use could be made of *elementary compilation* any longer. If the *Molenie* dates from the early 13th, or even 12th century, this constitutes the limit of the life span of *elementary compilation*, even in Northwestern Russia.

THE PROTOPATERIKON SCALIGERI

On the level of books, elementary compilation can best be demonstrated by the intricate structure of the *Protopaterikon Scaligeri*,⁴ datable before the *Izbor-nik*⁵ from the *Second Florilegium of Czar Simeon*.⁶ Its compiler used three sources both progressively and retrogressively,⁷ a *Paterik Skitskij* (S),⁸ a *Paterik Egipetskij Kratkij* (E)⁹ and an *Izbor*¹⁰ from the *Lestvica* (L),¹¹ gradually slowing down the pace of their interchange. Apart from simple thematic or mere verbal association at changeover points, no general principle of selection and recombination could so far be ascertained. It seems indeed, that this compilation arose, more than anything else, from the action of compiling.

Here is the general picture. I put the numbers of the textual units of the *Protopaterikon Scaligeri* in the centre of the column and place the chapter numbers of progressive selections to their left, of retrogressive selections to their right, omitting the numbers of unidentified units.¹²

| | | | |
|-------|---------------|-------|---------------|
| S:A-1 | 3-13 | S:1-B | 53-59 |
| L:1 | 14-15 | L:7 | 60-62 |
| S:1 | 16-19 | | 63 E:23 |
| L:3 | 21-21 | S:B-2 | 64-68 |
| | 22 E:32 | L:8-9 | 69-72 |
| S:1 | 23-25 | | 73 E:23 |
| L:3 | 26-27 | L:10 | 74-75 |
| | 28 E:34-33 | | 76-77 S:21 |
| S:1 | 29-33 | S:2-3 | 78-81 |
| L:3 | 34-38 | | 82-86 S:21 |
| S:1 | 39-42 | | 87-89 L:28-30 |
| | 43-44 E:31-30 | | 90-91 E:26-24 |
| S:1 | 45-47 | S:3 | 92-94 |
| L:7 | 48-50 | | 95-97 S:21 |
| | 51-52 E:29-27 | S:2 | 98-99 |

| | | | | |
|--------|---------|---------|--------|-----------------------|
| | 100-103 | S:21 | S:4 | 241-246 |
| | 104-106 | L:28 | | 247-254 S:15 |
| L:11 | 107-109 | | | 255-256 L:26 |
| | 110-118 | S:21 | | 257-258 S:20 |
| | 119-120 | E:21-20 | S:4 | 259-265 |
| S:3 | 121-123 | | | 266-273 S:15 |
| | 124-126 | S:21-19 | | 274-276 L:26 |
| S:2 | 127-129 | | | 277 S:20 |
| | 130-134 | S:20-18 | S:4-10 | 278-289 |
| | 135-141 | L:27 | | 290-297 S:15 |
| | 142-146 | S:18 | | 298-300 L:26 |
| | 147-148 | E:19-18 | | 301 S:18 |
| E:5-7 | 149-150 | | S:5-10 | 302-313 |
| | 151-155 | S:18 | | 314-320 S:15 |
| | 156 | E:17-16 | | 321-325 L:26 |
| | 157 | S:18 | | 326 E:8 ¹³ |
| S:2-3 | 158-162 | | S:5-10 | 327-334 |
| | 164-165 | S:17 | | 335-338 S:18-14 |
| S:2 | 166-167 | | S:5-10 | 339-346 |
| | 168-170 | S:17 | | 347-349 S:14 |
| E:1-13 | 171-177 | | S:5-10 | 350-363 |
| | 178-179 | L:26 | | 364-366 S:14 |
| | 182-184 | S:17 | S:6-10 | 368-384 |
| S:3 | 185-191 | | | 385-390 S:13-12 |
| E:14 | 192-193 | | S:7-10 | 391-403 |
| | 194-197 | S:17-16 | | 404-407 S:20-12 |
| | 198-199 | L:26 | S:7-11 | 408-420 |
| S:3 | 200-204 | | | 421-427 S:21-11 |
| E:15 | 205 | | S:7 | 428-432 |
| | 206-208 | S:16 | | 433-437 S:10 |
| | 209-210 | L:26 | S:11 | 438-443 |
| | 211 | S:C | | 444-451 S:20-11 |
| S:4 | 212-216 | | S:7-8 | 452-457 |
| | 217-221 | S:16 | | 458-461 S:10-9 |
| | 222-223 | L:26 | S:7-11 | 462-473 |
| | 224-225 | S:C | | 474-477 S:9-8 |
| S:4 | 226-230 | | | 480 E:3 |
| | 231-234 | S:15 | | |
| | 235-237 | L:26 | | |
| S:4 | 238 | | | |
| | 239 | S:C | | |

At changeover points, thematic association of experts can be quite strong, e.g. units 223-224 (*Lestvica 26c - Paterik Skitskij C:15a*) :

Рече старець: 'Накоже иже по ноζѣ окованъ ходити оудобъ не можетъ, сице и скрзіюще имѣнъ на небо вѣти не могуць.' – Глаголаюч о отци Серафимѣ, нако тако бѣсть жити є нѣго, нако یединомъ ѿ птицъ: нѣ стажавъ бѣхъма вѣши вѣка сего, въ хвѣжи же нѣ стерпѣвъ, на плашаници носа и малоте нѣвангелце, и тако хожаше бесплотенъ.

More often, however, it is superficial, e.g. units 129-130 (*Paterik Skitskij 2:23 - 19:15*):

Рече авва данилъ: 'Безъ гаζви превѣзваетъ ѿ стрѣлъ вражини люба вѣзъмовиу, и смѣша на же са со мноζѣми всегда приuemлетъ гаζви.' – Повѣда یединъ ѿ отецъ о یединомъ отци Павлѣ, нако въ инѣхъ странахъ Іегоупта живѣлъ, въ Фивандѣ, нако тако держаше роукала свонма кѣ-расты и չмина и скорпиона и тако прѣтерзаше на въ полѣ... Аще кто шврашеть чистоту, въса покорат са یемоу... .

Sometimes, the association is merely verbal, e.g. units 47-48 (*Paterik Skitskij 1:29 - Lestvica 7*):

...Не пытам тѣхъ, прогони же ѿ себѣ злобоу, и Богъ вѣшна на и нижна на ѿкради есть ти... – ...Иже бо швогда плауя са, овогда же питая са, подоеенъ یесть хлѣбомъ меуношемоу сластолюбиваго пса, иже швразомъ ѿгонить и, дѣломъ یемоу прѣстојати велить.

But the association is obviously fortuitous, dependent upon the chance result of compilatory activity, because in the vast majority of cases it is non-existent: the reader has to make great efforts to tie the loose ends together.

THE HOMILY ON THIS WORLD

On the level of component works, elementary compilation can best be demonstrated by the creative reworking of an Old Slavic penitential text, the *Slovo o sem svete*, posterior to, but obviously within the tradition of the text discussed above:¹⁴ its compiler used as additional sources both the *Protopaterikon Scaligeri* and the *First and Second Florilegia of Czar Simeon*¹⁵, along with the appendix¹⁶ to the *Paterik Skitskij* and an *Eclogue* of St. John Chrysostom which was (later?) incorporated into the *Uspenskij Sbornik*,¹⁷ plus one or more unknown sources.

Since the penitential text in question has never before been published,¹⁸ I print below its full text according to three 15-18th century South Slavic¹⁹ and two 16-18th century Russian manuscripts,²⁰ with textologically relevant variants, paral-

lel to its reworked rendering from a 13th century Russian manuscript.²¹ In the parallel text, I indicate wherever possible the sources of its additional excerpts. In the source text, I introduce my numbering of paragraphs and modern punctuation also I align all *superscripta save*" and ~.

1. W.R. Veder. Paterik Egipetskij Kratkij - peredelka Paterika Egipetskogo do 1076 goda. *Palaeobulgarica* 3 (1979) 1:9.

2. W.R. Veder. *The Scaliger Paterikon*, Vol. 1. Zug 1976:86.

3. M. Colucci, A. Danti. *Daniil Zatočnik, Slovo e Molenie*. Firenze 1977, treat the question of dating with all critical distance on p. 33-34 (note 2), 48.

4. Its text is transmitted by the Cod. Scal. 74 UB Leiden (NW-Russian, late 13th c.) and the Cod. MGAMID 603 CGADA Moskva (Russian, late 15th c.; f. 254-301v = units 3-211); a South Slavic reflex may be contained in Cod. MV 30 LBAN Lvov (Bulgarian, late 14th-early 15th c.; f. 178v sqq), but this needs verification in the ms. The text of Cod. Scal. 74 UB Leiden is published in W.R. Veder. *The Scaliger Paterikon*, Vol. 2. Zug 1978.

5. Its text is transmitted by the Cod. Ermitažn. 20 GPB Leningrad (Russian, 1076) and in part by the Cod. 433 NBKM Sofia (Bulgarian, late 16th c.; f. 156v-166v = chapters 1-2); cf. also a Serbian reflex mentioned by B.S. Angelov. Za tri sâčinenja v Simeonovite sbornici. *Starobâlgarska literatura* 5:28. The text of Cod. Ermitažn. 20 GPB Leningrad is published in V.S. Golyšenko, V.F. Dubrovina, V.G. Dem'janov, G.F. Nefedov. *Izbornik 1076 goda*. Moskva 1965. On its being an integral copy of an earlier South Slavic original, cf. W.R. Veder. Der 'südige Johannes' und das Russisch des 11. Jahrhunderts. *Studies in Slavic and General Linguistics* 1:433-437.

6. Its text is transmitted by the Cod. Pogodin 1032 GPB Leningrad (N-Russian, late 15th c.), the Cod. Mel. M./P. 119 CBAN Kiev (Ukrainian, late 16th c.), and in part by the Cod. ASP 134 LBAN Lvov (Ukrainian, early 17th c.) and the Cod. 189 Mon. Hilandar (South Slavic, 17th c.). The Cod. Pogodin 1032 is described in its relation to the *Izbornik* by T.N. Kopreeva. Novye dannye k rekonstrukcii pervonačal'nogo teksta Izbornika 1076 goda. *Problemy istočnikovedčeskogo izučenija rukopisnych i staropečatnych fondov*. Leningrad 1979: 92-112. Cf. also W.R. Veder. Vtorijat Car-Simeonov Izbornik? *Starobâlgarska literatura* (forthcoming).

7. Progressive and retrogressive selections may or may not stem from different exemplars; the linguistic data are inconclusive.

8. W.R. Veder. La tradition slave des Apophthegmata Patrum. *Slovo* 24 (1974): 59-94.

9. Cf. note 1, 8-34.

10. This apophthegmatic reworking of the *Lestvica*, following a pattern similar to the *Paterik Egipetskij Kratkij*, i.e. governed by the narrative model of the *Paterik Skitskij*, is known to me so far only from the Cod. Pogodin 1032 (note 6), but since I could look at the ms only for a few minutes, I cannot say on which folia; Kopreeva does not mention it in her description.

11. The Slavic translation of John of Sinai's *Scala Paradisi*, the edition of which remains one of the major *desiderata* of Old Slavic studies.

12. Cf. the detailed survey in note 2, p. 95-98.

13. Possibly, this unit was not taken from E, but directly from the full text of the *Paterik Egipetskij*, chapter 2c.

14. It is not improbable that the Cod. Scal. 74 UB Leiden (cf. notes 4 and 21) is not a direct compilation, as I thought earlier (cf. note 2, p. 120-122), but a copy of an earlier compilation; the Cod. 433 NBKM Sofia (cf. notes 5 and 19) contains a surprising number of the same composite texts, among them f. 32v-33v a *Slovo za ovoštko* (= *Ioana Zlatoustago slovo o smokvi* in Scal. 74, f. 173-175v), a simple conflation of Anastasius of Sinai's *Questions* 5, 149 and 72. A third *slovo*, which should be considered to belong to the same tradition of elementary compilation, is the *Poučenie izbranno ot vseh knig eze išeti vsjakomu krestaniyu strach božii v serdzi*, known to me from the Cod. Troickij 144 GBL Moskva, f. 179 v (cf. note 20).

15. The witnesses of the *First Florilegium of Czar Simeon* are best listed in K.M. Kuev. Arheografski beležki za razprostranenieto na Simeonovija (Svetoslavovija) sbornik v slavjanske literaturi. *Starobalgarska literatura* 5:38-56; to the list must be added the Cod. F 489 MUI Lvov (Ukrainian, early 16th c.; concordant with nrs. 15 and 16). For the *Second Florilegium of Czar Simeon* cf. note 6.

16. W.R. Veder. Welche Paterika lagen vor 1076 in slawischer Übersetzung vor? *Slovo* 28 (1978):30, note 13.

17. O.A. Knjazevskaja, V.G. Dem'janov, M.V. Ljapon. *Uspenskij sbornik 12-13 vv.* Moska 1971:490-491 (mutilated).

18. It is mentioned by A.V. Gorskij, K.I. Nevostruev. *Opisanie slavjanskich rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj biblioteki*, vol. 2/2. Moskva 1859:651, sub nr. 206.

19. Cod. 2/25 Mon. Rila (Serbian, 15-16th c.; abbr. R) - basic text.

Cod. 433 NBNK Sofia (Bulgarian, late 16th c.; abbr. S) cf. notes 6 and 14.

Cod. 1068 NBNK Sofia (Bulgarian, 1764; copy from R)

20. Cod. Troickij 144 GBL Moskva (Russian, late 16th c.; abbr. M) - text in brackets
Cod. DA/P. 542 CBAN Kiev (Ukrainian, 18th c.; abbr. K)

21. Cod. Scal. 74 UB Leiden (cf. notes 4 and 14).

СЛОВО СТГО ОЦА НШГО ВАСІЛІА Ш СВѢТЪ СЕМЬ
КАКО ПОДОВАЕТЬ Ш ГРѢХЪ ОУИЩАТИ СЕ И ШВѢГАТИ. БЛСВИ ШҮЕ.

- 1 МЛНЕН СЕ ДНЬ И НОШ ПРИЧЕСНИК НЕС РАЮ.
- 2 НЕ ТВОРЕН ЖЕ ВОЛЮ ЕГШ ДОСИНЬ НЕС ОГНЮ ВѢУНОМОУ.
- 3 НАСЫІШАЕН ОУТРОБУ СВОЮ ПРИСНО МИСЛІЙ, КАКО ӮГОДИТИ
ДІАВОЛД.
- 4 [СЕРДІЙ УЛКЪ ХРАМИНА ЕС ДІАВОЛД,]
- 5 [А ҖАВИДЛИВЫИ ДВОРЪ ЕС САТАНИНЪ.]
- 6 НЕ ПОДАЕНИ Ш ИМЕНІЯ СВОЕГО НИШІИМЬ ИЛИ ВЪ ЦРКВЬ ПРО
КЛІЕ НЕС.
- 7 [ТВОРАМ БЛОУДА Ш СВОЕА ЖЕНЫ И С УЮЖИМИ ЖЕНАМИ ИЛИ С]
[РАБЫНАМИ, АЩЕ ЛИ ЖИВЪ, ТО МРТВЪ ХОДІЙ.]
- 8 [ЕМЛАМ РЕЗЫ ИЛИ ВО ПРИКЛАДЫ И КОНІ ДАА, ГОРШАА]
[ЕМОУ МДКА БЖДЕ.]
- 9 НЕ РЦИ: 'ВЛДКА ЕСМЬ ИЛИ КНЕЗЬ ИЛИ СОУДА, ЕПСПЬ ИЛИ
ПОПЬ ИЛИ ДІАКЪ, ДА ПОМЛОЧЕТ НЫ И БЪ,' - ПОМЛОЧЕТ БЪ
ВСАКОГО УЛКА ПО ДѢЛОМЪ.
- 10 НЕ ТОГ РАДИ ВЫ И БЪ СТРОИТЕ ПОСТАВИ, ДА КРИВО ТВО-
РИТЕ, НЬ СОУДИТЕ ПРАВО.
- 11 СОУДЕН БО ВЛДКА ПО МЪЗДБ, А НЕ ПО ДѢЛОМЪ, ДОСИНЬ
НЕС МДЦК ВѢУНІИ.

Title Слово ш свѣтѣ сѣмь и ш сѧдѣ S, Слово ішана ӟлай-
стаго ш вождєржании КМ/ 2 творен...егш] сотворив же до-
бра ӡадѣ КМ; вѣуномоу] + и мжцѣ его S/ мислі...ѹгодити]
присыими сластими тако ѹгодїй S/ 4 от.К; 4-5 от.RS/ 6
или] ни KMS/ 7-8 от.RS/ 9 Влдка...епспь] цръ есми · или
кназ · или влдка · или боларин · или добра ѿца снъ · или
соуда КМ/ 10 того рад добро нес творити всѣ правда по
сѧдѣ S; 10-11 от.KM

СЛОВО Ш СЕМЬ СВѢТЪ

- 1 МОЛА СА ГОСПОДЕВИ ДЕНЬ И НОШЬ - ПРИУАСТЬНИКЪ РАЮ.
- 2 НЕ ТВОРА НЕЖЕ ВОЛА БОЖИНА ДОСТОЮЕНЪ НЕСТЬ ОГНЮ ВѢУ-
НОМОУ.
- 3 НАСЫІШАЕН ОУТРОБУ СВОЮ ПРИСНО МІСЛІТЬ, КАКО СЛОУ-
ЖИТИ ДІАВОЛУ.
- 4 СЕРДИЦЪ ЧЕЛОВѢКЪ - ХРАМИНА ДІАВОЛУ,

- 12 Еп̄скопъ, Ѳстрааен по мъздаѣ попа или дїака или урь-
нца, иzmѣтаєт се сана и да покает се .·. лѣ.
- 13 Не подбаєть по мъздаѣ чинити братю свою.
- 14 Въземлен бо кто мъздоу ѿ коеого бѓомолца, или ненави-
де его, или оклеветаје его, проклѣ ѫс и гнѣвъ бжїи
на немъ и на домѣ его.
- 15 Раџарѣе цркве монастырскыє досинъ ѫс огњю вѣчно-
мѹ и смолѣ прѣно врѹши, нако въ грѣныли, и приуес-
никъ ѫс дїаволом.
- 16 Ненавиден браѣ своега ненавидитъ свою дшоу и нѣс до-
синъ жиџни вѣчнѣи.
- 17 Урьнцѹ не подбаєть имѣти гнѣвъ на срдици своеи.
- 18 Наслаждаен се гнѣва не насладит се мѣстѣ бжїе.
- 19 Иже ненавидитъ свѣ сего и сластен сих всѣх досинъ
иес црѣства нѣснаго.
- 20 Иже желаетъ раꙗи дави днѣмъ да не насть, нь едноѹшъ,
и то же въ мѣрѣ настѣ и пити, и отиде блouд.
- 21 [Иже хошѣ црѣства бжїа любїй ближнага своега, ако и]
[хѣ вѣдеши достоин.]
- 22 'Иже любїй оца или мѣрь или сѣи или дьшерє или жено
паѹе мен,' речу г҃ь, 'нѣс мнѣ досинъ.'
- 23 Иже ли оставитъ хѣ ради оца и мѣрь и сѣи и дьшерє и
женоу и приятелю и села и ожелѣеть всего тога
прѣно ѫс съ бмь.
- 12 Ѳстрааен] + всѧкого еп̄спа КМ; попа] от.S; и...лѣ] от.
КМ, ашѣ ли да постит сѧ .·. лѣ S/ 13 подбаєть] достой
бо КМ; чинити] вити S; братю свою] брата своего КМ/
14 Въземлен...его] ѿ кого бо во змѣ владка · или речи бѓо-
молца · ненавидїи его бѓъ КМ; проклѣ ѫс] от.KM/ 15 мона-
стырскыє] или манастырѧ КМ; вѣчномѹ] от.KM/ 17 Урьнцѹ
...подбаєть] а мнихѹ не достой КМ; имѣти] дръжати KMS;
своемъ] от.KMS/ 19 Иже...всѣх] а еже не насладит сѧ
гнѣва въ сластѣ S; и...сих] и вѣзакониїе КМ/ 20 Иже...
раꙗ] и жити имѣ въ раꙗи КМ; нь...пити] шнелиже мѣрж настѣ
и пїеть S; нь едноѹшъ] ниутох въ постѣ КМ; и...же] но
да КМ; настѣ...пити] аси и водѣ пеи M; настѣ и водѣ пи-
теть K; и...блouд] и блouд ѿ себѣ шрини КМ, злова ѿ него
шпадеть S/ 21 от.RS; 22 от.KMS/ 23 Иже...ради] и еже
жошетъ црѣство бжїе · да не любить S; села] дѣти · и села
и бѓатество КМ, села или храмини прїятель мене рад S;

- 24 а любен вса та и сласти мира сего не любїй хѣ, нь
дїавола.
- 25 Не прѣльшамъ се на сѣмь свѣтѣ, тако не любим мира
сего и свѣта сего, имаме свѣ на нѣсех свѣтлѣе сѣца
седморицю.
- 26 Да мѣлим се гви алуѹше и жеждоѹше и бдѣше да видѣ-
мъ въ раꙗи бес пеуали и живемъ о хѣ ісѣ.
- 27 Облѣнѣен се попъ лѹгисати въ недлю или въ стыих
днїи нако и скотъ ѫс и не имѣ мѣстї бжїе въ вѣкы.
- 28 Ашѣ оклеветаетъ попъ кого или гнѣвает се на кого,
ос旇жает се сана раꙗи и досинъ ѫс огневи вѣчномѹ
и мѣцѣ.
- 29 Мнихѹ не подбаєть զрѣти на лице женѣ нь на плеснѣ
себѣ:
- 30 Жена бо любодѣнива приуесница ѫс дїаволом да ловить
ашѣ моѹжьски, слоѹжит во сотонѣ.
- 31 Ть бо ю раждицаєть на զло огневи вѣчномѹ и моѹцѣ
и урьвнѹ неоѹсыпанишом.
- 32 И ашѣ не покает се понѣ .·. лѣ, накоже զивши ашѣ
моѹжьски многы, то проклета воудѣ въ вѣкы, нако и
бмь] хсмъ KMS/ 24 вса...сего] вѣзаконие КМ; вса...и] от.
S/ 25-26 от.KM; 27-43 от.S/ 27 Облѣнѣен...лѹгисати] а
творам блouд КМ; или...днїи] по обѣдѣ · или во инѣ стыих
днїи КМ; нако...и] от.KM/ 28 попъ...или] попа проклѣ ес.
или попъ КМ; ос旇жает...мѣцѣ] շмешѣ са раꙗи КМ/ 29 Мнихѹ
...подбаєть] չернорицю не достой КМ; нь] + тоунию КМ/
30-32 от.KM

- не любить Христа, нь ѿ дїавола прѣльшајеть сѧ.
- 5 Како не любить свѣта сего, имать небѣснїи свѣтлѣе
сего седмерицу,
- 6 да помолимъ сѧ Господу алуѹше и жажѹше и болаѹе,
да видѣть въ ныи бес пеуали животъ всегда о Христѣ.
- 7 Ашѣ оклеветајеть попъ кого и гнѣвает сѧ на кого,
осѹжајет сѧ и достојенъ ѡесть огњю.
- 8 Урьнцѹ же или попови не подобајеть զрѣти на лице
женѣ, но на плесни себѣ:
- 9 Жена бо ѡесть любодѣница и приуастьница дїаволом,
ловить доула моѹжьски, слоѹжит сотонѣ -
- 10 да бы сѧ раждицала на զло огњю вѣчномѹ.

49 Оұжे ни дрѣзи, ни браты, ни кнѣзыє сего свѣта помагають намъ:

50 сѣнь и сънь.

51 Ибо ни въ утоже мѣтет се всакъ земльнь, ѧко ж рѣше книги:

52 'Жїе се миндеть, прѣтеми огњногою рѣкою и пламенем негасимыим.'

53 О горе блѹдникѹ,

54 о горе разбомнику,

55 о горе швидешомѣ б҃раѣ своего,

56 о горе даешомѣ имѣнїе свое въ двоинѣ,

57 о горе не хранешомѣ заповѣди ѿца свѣго дѣвнаго,

58 о горе клеветникѹ,

59 о горе мъздомїцѹ, ѧко тѣх мѣни не имѣ конца и не оуслышити глас г҃енїа,

49-50 от.KM/ 51 Ибо... земльнь] от.KM/ 52 жїе се мимоходай. съдь ж идѣ и шгнѧна мжка и плами негасими S, соуди съдашю прета огненогою мѣкою и пламенем неоугасимыим K M/ 54-55 от.S/ 56 имѣнїе...двоинѣ] сребро свое в рѣзы и коныи свои во приклады KM/ 57 не...дѣвнаго] тѣм иже не послышае ѿца и мѣри KM; заповѣди] пос S; дѣвнаго] от. S/ 59 ѧко...конца] не имѹ мѣникою конца KMS; и...г҃енїа] от.KM

въ огнь неоугасающии.

31 Жена - истоуникъ злобѣ, сборище вѣсовъскоте: многыи оунцина человѣки погоѹби и старыима запа.

32 Жена - хоруги адова, дѣявола крѣпость, вѣсомъ помошница: многыи сватыиа шальсти и многи праведники въ огнь сведе.

33 Жена оукрашена - ѧхидина змьиа, вѣльми ѧдовита и ѧра злобою:

34 многи красоты на лици женѣ и великъ смрадъ гнѣющи лицю ѧи.

[unidentified]

35 ѧогда воѹриши на лице женѣ и разгориши са блѹдомъ, поникъ, и вижъ калъ на земли, ѧко 'Калъ ѧ есть и въ калъ пондеть,' - идетъ ѿ тебе раждъжѣннїе то.

36 ѧлма же похощеши добротѣ жѣнѣстѣ, толма չамъкнеши ноздри свои ѿ гроба ѧи.

60 егда правдници поидоѹ въ цртвие бжїе, а грѣшици въ моѹкѣ вѣчноѹю.

61 [ѡ горе грабашим ѹюжаа по насилию и вѣтаташим са] [мерскими приклады,]

62 [ѡ горе корѹемником вонающим изгнильем пъанства,]

63 [ѡ горе соудам непрѣдныим, соудашим по кривоѹ,]

64 [ѡ горе томѣ епспѣ, иже не оѹй людем своим по] [правомъ չаконѣ, да и сам погибнѣ и онѣх погжѣ;]

65 [ѡ горе томѣ попѣ или дѣаконѣ, иже погжѣ врема и] [години и ноши мѣтис.]

66 [ѧше ли поп или дѣакон или инъ ѹлкъ влажд сотвори в] [сѧботѣ на вечер или въ вторник на вечер, достоинъ]

[ес шгнѧ негасимомѣ.]

67 [ѧ в средѣ и в паток ѹернѣцю единова днem ѧсти]

[достоинно.]

68 О горе лишающим се комканіа блѹдда ради,

69 горе томоѹ, иже се въ ѹрьни риӡы шбѣшавъ, и пак их

не врѣжѣ,

70 горе велерѣчуновоѹ,

60 от.KM/ 61-67 от.RS/ 68-69 от.S

37 Немногого спи, нѣ моли на помощь си Бога, да иѣжжи птичи ѿ сѣти.

38 До смерти подвижан са, по истинѣ Господь бореть по тобѣ.

39 Боящемоѹ са Господа благо боудеть на послѣдокъ, и въ день конуаныа своего благословенъ боудеть.

40 Нѣ жди, обрати са къ Богу, и не ѿлагай день ѿ днѣ: напрасно бо иѣдеть гнѣвъ Господень, и въ врѣма смерти погубиенши.

41 ѧше кто не держить страха Господна со тѣшаньемъ, въ скорѣ развертить са домъ ѧго.

42 И рече Монси

[Appendix Pat.Skitskij 3:11]

43 'Братына мота, любите са на сѣмь свѣтѣ, да на ономъ болѣ того любити са.'

[unidentified]

44 Ни волкъ волъка, ни змьиа змьи не погоѹблѧеть, но человѣка человѣка.

45 Скомороси стрѣмъглавъ тѣломъ ходать, грѣшици же на

- 71 горе сръдито, како ѿ вѣса иес;
 72 горе томоу, иже се не покает грѣхъ своихъ, къ лютомъ
 бо сѣди грѣдемъ.
 73 Где грѣден се влѣка, а тамо не имѣе ни на свинѣахъ
 влас?
 74 Где питѣвшен се ѣде, а въ гробѣ смрѣдѣ?
 75 Где насытившен се ѣде, а тамо алѣнї?
 76 Где вѣльшешен се ѣде тѣломъ и рицою, а тамо темнї?
 77 Где грѣдившен се ѣде, а тамо оѹмилени?
 78 Где обѣашвшен се ѣде, а тамо ѣбози?
 79 Где наспавшен се ѣде, а тамо не оѹсыпаше ѿ чрѣви
 неоѹмирающіихъ?
 80 Где почившен ѣде рабыи своими, а тамо не почишають?

71 горе] и KMS; срѣдито] гордомъ M; ѿ] ова M/ 72 къ...
 грѣдемъ] от.KM; грѣдемъ] гредѣ S/ 73 от.KM/ 74-75 где
 питѣвшен сѧ ѣде. а тамо алѣнї. где красажеſ ѣде. а въ
 гробѣ смрѣдѣ S, ѣдѣ питавше ѣдѣ. а тамо алѣнѣ мѣдї сѧ.
 ѣдѣ оѹпитавше ес. а тамо смердї M, ѣдѣ питавше сѧ. а
 тамо алѣнѣ мѣдат сѧ. ѣдѣ оѹпиши сѧ. а тамо смердатъ K/
 76 от.KM; тѣломъ] платию S/ 77 грѣдившен] величаше K
 M, вѣсли S; оѹмилени] оѹныили KMS/ 78 от.KM/ 79 неоѹми-
 рающіихъ] от.KM/ 80 почившен...своими] соѹ рабыи не по-
 чишаſ ѣде KM; не почишають] бес покоя въ мѣцѣ соѹть KMS

нице доѹшами живутъ.

- 46 Луѓе юестъ во тѣщю тѣковъ доѹти, нежели невѣрна
 оѹнти.
 47 Иже Бога молить, а оѹгоди на юмоу не творя, то подо-
 бенъ юестъ томоу, иже можнѣимъ тѣль юемъ рѣжеть уто
 любо.

[Chrysostomus Eclogue 2,4]

- 48 Накоже югнѣ хоташе вѣзгнѣти прѣже дѣимъ подоимоѹть
 и слѣзать, то же вѣзгорит сѧ и юже на потрѣбоу бо-
 деть, тако же и хоташен спасѣнїа прѣже вѣдѣ и пе-
 чаль и слѣздї многи подоимоѹть, то же и вѣунїи по-
 кои оѹлоѹять и радость не мимоходашю николиже.
 49 Накоже пшеница, молотима, соѹшима, мелема, пекома,
 хлѣбъ чистъ и свѣтѣлъ навлаивает сѧ, тако же и тѣло
 терпѣнијемъ, опльваньјемъ, бѣjenьјемъ, постомъ, юно-
 јемъ, ѳимою, молитвовою доѹшю чисту и свѣтлоу ства-

- 81 Вѣкъ нашъ скончаваєтъ се, а страшныи прѣстоль готовитъ се.
 82 Тѣмже, дѣнь страшныи помышлѣюши, дѣшь моа, бѣи, не
 вѣси бо, когда приде глас тѣбѣи.
 83 Блюди се, дѣшь моа ѣбогаа, не вѣздарѣмли, нѣ бѣи,
 хранїющи се, да внидѣши въ ранѣ.
 84 Где раби, иже не се боѧхѣ бѣ, ѡѣмнаго ли влѣкоу бо-
 асте се?
 85 [Глѣть бо таковыи г҃ъ:] 'Идѣте ѿ мене въ югнѣ вѣунїи,
 [оѹготованїи дѣаволѣ и аггломъ его.]'
 86 [Ѡ горе въ томъ часъ юародѣемъ и ходившемъ къ мирскимъ ба-]
 [bam и ворожившемъ сѧ и вѣровавшемъ во стрѣчу.]
 87 Оѫже бо се вѣздаетъ противо дѣломъ комоѹждо,

81 от.KM; прѣстоль] дѣнь S/ 82 Тѣмже...страшныи] да то
 S, дѣнь юнѣ KM; помышлѣюши] помышсли KM; моа...тѣбѣи]
 ибо г҃ѣ вѣз KM; тѣбѣи] + глѣ... се г҃ѣ прїидѣ S/ 83 Блюди
 ...ѣбогаа] от.KM; нѣ...се] да не шстанеши вѣнѣдоу тль-
 кющи. нѣ вѣши прѣтѣпи S, от.KM/ 84 иже...бѣ] и рабына
 иж безаконно пожиша KM, єже не покажѣт сѧ S; влѣкоу...
 се] г҃ѣна бонте сѧ а хѣда не бонте сѧ KM/ 85 Глѣ...г҃ъ]
 от.RS; мене] + проклатїи KMS; оѹготованїи...его] от.RS/
 86 от.RS/ 87-89 от.KM

райетъ

[unidentified]

- 50 и на радость Богу: такоже иже хота иѹгнѣти ѣлѣна
 мѣсли ѿ сердца своего да прѣдаѥт сѧ въ постѣ,
 51 то бо твораше прѣстану юму ѣлѣна мѣсли, и врага
 оѹдобъ посраниТЬ;
 52 такоже и дѣавола ниѹмъже не може отогнati ѿ сеѹе,
 токмо постомъ и молитвою.
 [Protopaterikon Scaligeri 67]
 53 Накоже рѣбдї кромѣ водѣ оѹмирають, такоже и чело-
 вѣкъ кромѣ молитвѣ оѹмирають.
 [unidentified]
 54 Накоже сѣꙗть человѣкъ, хода по полю полуѹдне, ѣлѣ
 стражаетъ ѿ юною, и, видѣвъ дѣво-велико, подзѣгага-
 ють подъ не, иѹзвѣваютъ юною,
 55 тако же и человѣкъ, ѣлѣ томимъ ѿ мѣсли своихъ и
 стражѧ, прибѣгаютъ къ молитвѣ, иѹзвѣваютъ грѣхов-

88 о́уже не поможеть ш̄ы с̄ноу, ни с̄ны о́коу, ни м̄ти дъшери, ни дъшерь м̄ти, ни мо́жъ женѣ, ни жена м̄жеви, ни приятель приятелемъ, ни влѣкы і влѣкамъ, ны о́уже се въздаєтъ комо́уждо по дѣломъ.

89 Да то вѣдѣше, бра́те, плауим се горко грѣхъ своихъ, да не идемъ въ шгнь негасимыи и въ урьвъ неоусыпаем и въ тмѣ несвѣтимоу и гро́зѣ несъгрѣемъ.

90 Ш горе не послушаюшимъ стѣихъ книгъ и роуѓаюшимъ се имъ, нако проклети сѣть съ июдою въ вѣкы;

91 о горе Ѹпиваюшимъ се виномъ,

92 ш горе, иже шбънад се блюстъ комканіе,

93 о горе томоу, иже не охранив се възметъ комканіе.

89 и...неоусыпаем] от.S; несвѣтимоу] несвѣдомъ S; и... несъгрѣемъ] от.S/ 90 и...имъ] от.KM; проклети...вѣкы] противници (+ законъ K) соу KM/ 91 Ѹпиваюшим...виномъ] пъаницам KMS/ 92 комканіе] от.S/ 93 а не сохрани KM, от.S

нѣихъ мѣслии.

[Chrysostomus Eclogue 10]

56 Накоже градъ плѣненъ будеть ратьнъими, также и доу́ша, не ограждена молитвами, скоро плѣнаюма несть ѿ сотонъ.

[unidentified]

57 Накоже хлѣбъ сердце человѣку оукрѣпить на всако дѣло, 58 также и молитва доу́шю крѣпить и веселить на всаку брань дѣяволю.

59 Накоже тѣло жилами сѧ съдержить и стоить и течеть и живеть,

60 аще ли ѿрѣжють, вѣсе тѣло низложит сѧ,

61 тако и доу́ша молитвами съдержит сѧ.

62 Накоже се нашедши дождю или граду, бѣбѣгаюши въ храминоу и избѣгавши мою тօна,

63 также и человѣкъ, присно хота сѧ блюсти ѿ стрѣлъ вражѧ, да бѣжи въ пустынью.

64 Накоже птицѣ лѣтающе по землї, любо стрѣляють ю, или въ сило влетить и оумреть,

65 тако и человѣкъ въ мирѣ во вѣхъ бо тѣхъ путьехъ погибають, и оудобъ врагъ одолѣвають ему;

66 а иже въ поустыни подобит сѧ птици лѣтающи подъ окомъ, наже спасают сѧ ѿ всакою смерти.

94 [аще ли поп или дьякон кровь прольетъ, и како вѣдѣ] [извержѣ сѧ сана, дшегжбецъ бо ес;]

95 [нако не достой сеи сѣти плаѹинныя раздрати.]

96 [ш горе попади и дьяконицѣ женѣ, аще блouд твори-] [ста, достоини ес дьяволж.]

97 о горе плешищим,

98 о горе свирѣлникомъ,

99 о горе гоуслыникоу,

100 о горе и тѣмъ, иже ихъ послушаютъ,

101 [ш горе скоморохомъ и тѣмъ, иже на нихъ позорю,] [нако проклети соутъ.]

102 Брае, иже не послушаетъ заповѣди сиue, то не има

94-96 от.RS/ 97-98 от.KM/ 101 ш...позорю] от.RS; нако ...соутъ] поити им въ мойкѣ вѣунжю (+ съ бѣсы K) KM/ 102 послушаетъ] сохраните KMS; то...нѣснѣм] не имаете

67 Накоже бояре цѣсареви, звании на обѣдѣ, стоять подъ полатами, ждуще оукготованыя трапезы въ весѣльи и радости,

68 тако и поустыникоу веселъ и полнъ радости къ при-дущи смерти будеть,

69 а иже въ мирѣ подобит сѧ темниуникомъ, улюющимъ, ко-ли, вѣиведьше, посѣкутъ ѿ.

70 Накоже кораблю, влѣкомоу къ брѣгу вѣисоку, вѣтромъ разбѣгнѣ, и вѣтаюмъ накоръ и оудержить корабль ѿ смерти,

71 также и чёрнью, влѣкому на погребѣль мѣслими, также и невѣлажнѣ ис пещерѣ и ис пустынѧ - оудержит сѧ ѿ зла.

72 Накоже человѣкъ, возрѣвъ въ чисто зерцало, и чисто видить лицѣ свое и помнить ѿ, како башеть,

73 тако и чёрнецъ въ поустыни проозрить грѣхѣ своя и плауяеть сѧ всегда, поминаю грѣхъ;

74 а другинъ въ мирѣ, аще наидеть мѣсли на ны, о грѣхъ плауяеть сѧ, и покрѣпеть ѿ пеуаль сего мира, и не видить грѣхъ своихъ.

[Chrysostomus Eclogue 12]

75 Нако человѣкъ, хота со цѣсаремъ бесѣдовати, облаунит сѧ въ добродѣти порты и чистыи, а скверныи свержетъ, также хота съ Богомъ бесѣдовати облекует сѧ въ мо-

млости въ црѣти нѣснѣм
103 и не огслыиш глаш гснна, егда възовѣ гѣ праведныи
въ жиѣнь вѣчнѣю,
104 а грѣшники въ моукѣ вѣчноу.
105 Бѹ нашемъ слава, чьс и дрѣжава, и нѣта, и присно,
и въ вѣкы. Аминь.

внї во црѣтво нѣсное КМ/ 103–104 но пондоу въ мукѣ вѣчнѣю· а првдници въ жиѣнь вѣчнѣю КМ

литвѣ, а злѣти мѣсли свержеть.

[unidentified]

76 Икоже цѣсарь иадѣтъ въ ӡимнѣи дни на противънѣи, посылаиетъ прѣди слугы свои огготовити купка въ ӡимѣ,

77 также и чловѣкъ, хота побѣдити дѣмвола, готовитъ сѧ постомъ:

[Protopaterikon Scaligeri 307]

78 того есть силна доуша, иегоже немошьна плоть.

[Second Florilegium Cz.S. 6 = Sirach 5:4]

79 Нѣ рчи: 'Сгрѣшихъ – и что мы есть?' Господь долготерпѣливъ есть, и оцѣщѣнъ не вестраха не боудеть.

ВИТЕШКИ РОМАНИ У РУКОПИСНИМ ЗБОРНИЦИМА У СРПСКОЈ СРЕДЊЕВЕКОВНОЈ КЊИЖЕВНОСТИ

Rадмила Маринковић

Један од могућих аспеката у третирању зборника јесте аспект трансмисије средњевековног књижевног стварања.

Свако раздобље културне историје има свој начин и више или мање уобичајен систем трансмисије књижевних дела. Истраживање облика трансмисије и трансмисионих система јесте дисциплина која се конституише, те постаје за истраживаче веома интересатна. У вези са предметом и методама ове дисциплине постављају многа питања. Нека од њих би могла да буду и ова:

Како се и када формира неки систем трансмисије, чиме је условљен и од којих фактора зависи, које су му карактеристике, како се мења, како исцејава, и сл.

Да ли у сродним литературама-идеолошки, типолошки, лингвистички сродним, постоје сродни системи трансмисије (на пример у јужнословенски, источнословенским и византијској) и од чега зависи њихова сличност или њихове разлике.

У каквој су међусобној зависности систем трансмисије и књижевност коју тај систем преноси и којој служи - општа типологија, систем књижевних врста, поетика, топика и др.

Да ли одређени систем трансмисије допушта или не допушта уношење нове поетике, нових књижевних врста и слично. Како се, дакле, систем трансмисије појављује као чинилац у литературном току, да ли га омогућује или спречава и др.

Какве се промене у књижевним појавама-делима, жанровима, поетици и сл. врше при преласку из једног трансмисионог система у други, синхроно и дијахроно.

Постављена питања, а она нису и једина, указују да систем трансмисије нема само технички карактер, иако је условљен технологијом, развојем средстава помоћу којих се трансмисија спроводи, нити само социолошки карактер, иако зависи од друштвене улоге литературе коју преноси. Постављена питања, напротив, указују да је систем трансмисије повезан са суштином поетског стварања, али да се појављује и као чинилац који условљава поетско стварање.

Уз питање о факторима трансмисионог система у књижевности средњег века појављује се и постојање зборника као једног вида преношења средњевековних текстова, тј. као једног од фактора трансмисије. У овом раду говорићу о улози рукописног зборника као фактора трансмисије у случају када у један књижевни и трансмисиони систем уђу књижевна дела која по својим жанровским карактеристикама не припадају усталјеним литерарним облицима, те се поставља питање како ће се остваривати њихова трансмисија. Учинићу то на примеру витешских романа у српској књижевности средњег века.

Крајем XIII века у српској књижевности појављују се дела која по своме облику, пореклу, по тематици и обради, по идејама, по својој друштвеној функцији и публици којој се обраћају не припадају усвојеној литерарној традицији, у оквиру које се до тада углавном одвијало и оригинално стварање српских књижевника. То су витешки романы, типична творевина феудалног друштва. Говорићемо о два витешка романа, о роману о Троји¹ и о роману о Александру Македонском², дакле о романима који припадају тзв. античком циклусу. У српској књижевности постојали су и неки романы остала два циклуса, каролиншког и бретонског³, али су они преведени знатно касније, а нису оставили дубљег трага у српској књижевности и култури, нити је сачувана њихова рукописна српска традиција⁴, те стога о њима у овом контексту није могуће говорити.

Роман о Александру познатији је данас у науци као Српска Александрида, док је за роман о Троји предложен назив Тројанида⁵, и ми га прихватамо. Ови називи истичу епске вредности ових текстова, те се тиме њихова структура приближава модерним гледиштима на књижевност. Али и у поимањима српских средњевековних писаца ови текстови су били близки епизи, која се тада у српској усменој, књижевности неговала. Зато је и било могуће да се при превођењу ових романы користе средства усмене епике и да се при томе врше такве адаптације због којих српски текстови представљају посебне литерарне обраде у светској породици ове књижевне материје⁶.

Није беззначајно што неки рукописи ова два романа чувају њихов романски назив «романзо». Чакавски текст Тројаниде у Петрисовом зборнику носи наслов *Румаиац Тројски*, два српкословенска рукописа Александриде, Лењинградски и Михановићев, почињу речима: *с богом починајем романац, житије и повест...*, а иста реч *романац*, појављује се и у оштећеном завршетку Михановићевог рукописа, као и у завршетку Друге Гајеве Александриде.

Ако је посебан наслов и назив за ова дела сугерирао тадашњој српској публици да су пред њом књижевна дела једног жанра који се у српској књижевности до тада није неговао, и ако су у свести тадашњих писаца и преписивача

ова два дела жанровски била једнака међу собом, а жанровски различита од свега оног што је у систему књижевних врста дотле постојало, требало би очекивати исте облике њихове трансмисије у српској књижевности.

Припадање Тројаниде и Александриде једном истом књижевном жанру сутерирао је славистичкој науци идеју о сродности порекла ових текстова, о истом времену и истом месту њиховог превођења, о истом језику и истом књижевном поступку при њиховом усвајању у српској литератури. Данас се међутим њихово порекло разграничује: извор Тројаниде тражи се у романским литературама, а извор Александриде налази се у грчким обрадама⁷. По свим осталим категоријама историја књижевности ове текстове посматра као заједницу⁸. Ако је усвајање ових текстова у српској књижевности настало у истом књижевном напору, —онда би било сасвим логично претпоставити њихову заједничку трансмисију од самог почетка њихове егзистенције у српској књижевности. Тим пре што дужина оба текста заједно не би прелазила оквире процењене књиге тога доба (Александрида има око 200 листова средњега формата, а Тројанида око 20 листова) и што је жанровско организовање зборника била у ова времена стална пракса српске књижевности.

Питање је дакле, како је текла трансмисија ових романы? Да ли ће се у српској књижевности, као и у онима које ће их из српских књига примити, ови романы ширити заједно или појединачно, да ли ће формирати нов тип зборника или ће се, можда, укључивати у зборнике већ установљенога типа, да ли ће се систем њиховог преношења мењати у разним културним круговима и кроз разна времена. Да би се на ова питања одговорило, потребно је извршити преглед сачуване писмене традиције оба текста.

Почетна фаза није позната. Поетско-ритмичка организација ових текстова указује да су они од почетка, у прво време свакако, морали бити усмено извршени, било да су рецитовани или наглас читани, пред одређеном публиком⁹. Али из каквих књига - то не знамо.

Најстарија сведочанства у ова два текста потичу из XIV века; сваки је до нас дошао из тога времена само у поједном препису.

Најстарији познат препис Тројаниде налази се у раскошном Ватиканском рукопису бугарског превода Хронике Константина Манаса, писаном године 1344/5. за бугарског цара Јована Александра, рукопису украшеном са седамдесетак прекрасних минијатура у боји¹⁰. Тројанида је у Хронику укључена непосредно после Манасовог причања о Тројанским догађајима (фол. 42-62), а писана је истом руком као и Хроника. Ипак, њена провенијенција није иста: језик Тројаниде садржи бројне србизме, чега у Хроници нема, а то сведочи о српском пореклу предлошка Тројаниде¹¹. Илустрације Манасове Хронике

преузете су из несачуваног византијског оригинала, а долазе на почетку, на средини или на крају странице, заузимајући увек простор мањи од пола странице. Тројанида, напротив, нема илustrација у тексту, него се оне налазе на самом крају текста, заузимају више од пола странице ректо и целу страницу verso листа 62, а приказују у низу више догађаја описаных у роману. Треба истаћи да су на овај исти начин у Ватиканској рукопису илустровани и описи догађаја из бугарске историје, који су у Бугарској унети у Манасову Хронику. Стил илustrација Тројаниде и догађаја из бугарске историје преузет је из илustrација Хронике и веома се тешко од њих разликује.¹² Све то значи да је илustrовање Тројаниде извршено управо за овај рукопис. Предложак Ватиканског рукописа за Тројаниду био је, дакле, српског порекла, и није био илустрован. Сам текст Тројаниде у Ватиканском рукопису показује знатну дозу христијанизације. То није основно стање текста, него доцнија редакција¹³. Није испитивано да ли је на овакву врсту прераде утицало укључивање Тројаниде у Манасову Хронику. Могуће је да је упоредо са илustrовањем вршена и редакција самога текста Тројаниде.

У Манасовој Хроници постоји причање о историји Александровој, па је у Ватиканском рукопису и она илустрована. Али бугарски редактор и приређивач овога рукописа није осећао потребу да и причања о Александру, као и причања о Троји, прошири, било Александридом, било неким изводом из ње. То вероватно говори да предложак из којега је узео Тројаниду није садржавао и Александриду. Значило би, дакле, да тада, почетком четрдесетих година XIV века, постоји традиција Тројаниде одвојено од Александриде. То је највише што се може из Ватиканског рукописа закључити о трансмисији ова два романа.

Најстарији рукопис Српске Александриде била је Београдска илустрована Александрида, рукопис писан око половине XIV века, који је изгорео са целом Народном библиотеком у Београду, при немачком бомбардовању Београда 6. Априла 1941. године¹⁴. Београдска илустрована Александрида била је свечан, али не и раскошан рукопис као Ватикански. Имала је илustrације, али мање веште от Ватиканских. Била је лоше очувана - неколико фрагмената који су представљали само половину књиге. Језик је био стандардни српкословенски, а текст је био уједначен. Писана је свакако за неког властелина или вitezу, једног од оних бројних ратника којима је Србија у експанзији у XIV веку обиловала. У овом времену Александрида је била најутицајнија књига у српској књижевности. По угледу на њену нарацију развија се ратничка прича у оквиру старих српских биографија и добија централно место у овој књижевној врсти која се формирала у крилу хагиографског приповедања. Александрида је

понудила нов модел владара, освајача и вitezа, васељенског цара украшеног телесним и душевним врлинама, и тај се модел примењује на краља Милутина, и цара Душана, освајаче оних покрајина у којима је некад и Александар владао¹⁵. Александрида је понудила и модел верне вазалске службе, који ће бити и реално поновљен у одсудном боју Срба са Турцима на Косову 1389 године¹⁶. Морала је дакле, Александрида бити много читана, много преписивана. Популарност овог романа међу српском ратничком властелом, која је и свој живот градила према моделима јунака Александриде, диктирала је и њено преписивање у мањим форматима, како би као "цепна књига" могла да се носи и у ратне походе. Једини остатак те продукције била је до пре четрдесет година Српска илустрована Александрида, а сад ни ње нема. Описи фрагмената овог рукописа не могу да пруже одговор на питање које нас сада интересује: да ли је била самостална или у саставу неког зборника. Нису били сачувани ни почетак ни крај текста, немамо ни података о фолијацији, ништа дакле што би указивало да ли је испред или иза Александриде било и других чланака. Ипак, мали формат књиге (125,5X18) говори за то да је Александрида вероватно била једини чланак у рукопису.

На такав облик трансмисије указује и писмена традиција Александриде из XV века. Најстарији од рукописа овог романа из XV века јесте самостално писана књига, са сачуваним почетком и завршетком, са поговором преписивача. То је Лењинградски рукопис, писан око 1440 године¹⁷. Сви остали рукописи из XV века, Вуксанов рукопис с почетка друге половине века¹⁸, Београдски рукопис А (који је изгорео 1941)¹⁹ и Погодинов рукопис из друге половине века²⁰, оштећени су, било на почетку или крају, али сачувана извorna фолијација и мали формат упућују на самосталну трансмисију. Језик свих ових рукописа је стандардан српкословенски, а текстолошке измене сврставају их у посебне групе, али не и у битно различите верзије, као што је случај са Тројанидом. Такав уједначем текст налази се и у једином сачуваном рукопису овога времена писаном народним језиком. То је Берлинска Александрида²¹, писана у последњој деценији XV века брзописом, у штокавском и јекавском дијалекту, али са икавским фрагментима. И у западном културном кругу, у коме је настала Берлинска Александрида, наш роман је преношен као самостална књига. Ни овај рукопис нема почетак ни крај, али је малога формата.

У заједници са неким другим чланцима Српска Александрида се први пут појављује у Софијском зборнику бр. 771 с краја XV века. То је Софијска илустрована Александрида²². Она се налази на почетку зборника, а за њом, почињући у истом кватерниону у коме се Александрида завршава, долази

Сказаније о Индијском царству (Слово о Индији попа Јована)²³, а потом неки краћи чланци. Сви су писани истом руком. Орнаментика у чланцима и већем делу Александриде је иста. Да ли је преписивач Софијског зборника сам саставио ове делове у једну целину или их је тако нашао у своме предлошку? То јест, да ли је улазак Александриде у неки зборник настао тек сада, крајем XV века, или раније? Сказаније о Индијском царству кореспондира својом садржином са сличним причањима о Истоку у Александриди, те је могуће да су ова два текста и раније ишла заједно.

Каква је логична веза ова два дела са осталим чланцима, није јасно. Можда би одговор могла да пруже текстолошка истраживања свих ових текстова. Александрида у овом зборнику следи предлошке из две породице српскословенских рукописа, од којих једна представља најархаичније стање текста, али садржу и фрагменте писане народним језиком и сасвим другачије текстуалне традиције која садржи додатке²⁴. Није истражена одговарајућа ситуација у осталим чланцима. Тако да се упоредо изуче текст и језик свих ових делова, можиће да се нађе одговор на питање када је настало овакав спој.

После Александриде, Сказанија и осталих чланака Софијски зборник садржи и препис Тројаниде²⁵. То је једини препис овога романа на стандардном српкословенском језику, али и он са дosta елемената народног језика. Овај препис најбоље чува основни текст романа и указује од каквог су стадија пошли сви остали сачувани преписи Тројаниде, међу њима и Ватикански препис²⁶. Тројаниду у Софијском зборнику писало је више руку, али ни једна није идентична са руком која пише Александриду, Сказаније и остале чланке. Општи изглед преписа Тројаниде у многоме се разликује од претходних чланака: већи је број редова на страници, други је тип иницијала и др. То указује на различите типове предложака.

Чињеница да је Александрида у Софијском зборнику илустрована, а да је Тројанида у истом зборнику била предвиђена за илустровање сигурно је од значаја за наше закључивање. Илустрације у Тројаниди нису завршене, тек су почете да се раде, али је остављан велики број празних простора за илустровање и скоро на сваком се налази реченица са описом догађаја који треба да се на празном простору уцрта. У Александриди су све илустрације завршене, без система описа догађаја. Ни тип илустрација није исти, није утврђено посреду ни једних ни других илустрација, те је и питање његовог односа отворено. Ипак, постојање илустрација у оба текста сведочи о концепцији да се у једном зборнику пружи илустрована верзија оба романа.

Чија је та концепција: преписивача Софијског зборника, његовог предлошка или неког каснијег редактора? Није урађена детаљна палеографска и коди-

копошка анализа овога Зборника. Ипак, могућа су нека закључивања. Водени знак "маказе" исти је у Тројаниди, ситним чланцима, Сказанију и у последњим кватернионима Александриде, али се у Александриди у првом делу јавља и другачија хартија. Изворне фолијације у Александриди, Сказанију и ситним чланцима нема, а у Тројаниди је сачувана изворна фолијација, почев од кватерниона 2. Све би ово упућивало на закључак да је Тројанида писана истовремено, у истој радионици где и остали чланци овог зборника, али са другог и другачијег предлошка и од стране других преписивача. Тиме би отпала претпоставка о предлошку који би садржавао оба романа.

Међутим, треба расмотрити могућност о каснијем додавању Тројаниде Софијском зборнику. Зборник је током времена био веома оштећен, па и трагови тога оштећења могу да дају одговоре на питање које нас интересује. Зборник је очевидно најпре остао без корица и дуго времена је тако остао, јер то показују трагови многог читања. Недостаје почетак Александриде и воема велики број страница у почетном делу, а оне сачуване јако су оштећене и замрљане. И крај зборника је оштећен, али не у тој мери. Стога је и крај Тројаниде сачуван, али последње странице су такође замрљане. Распали су се кватерниони, неки листови недостају, а почетне и крајње странице многих кватерниона су оштећене и замрљане. Потом је зборник раздвојен на три дела и ови делови су ишли одвојено. Најпре Александрида, затим Сказаније и сијни чланци иду заједно, а Тројанида је самостална. То показују границе међу њима. Крај Александриде је јако оштећен, листови су отцепљени и замрљани, али су се сачували. Исти је случај и са почетком Сказанија. Није сачуван ни крај средњег дела, као ни почетни лист Тројаниде. Ова оштећења унутар зборника, између три његова дела, мања су него она на почетку и крају. Стога закључујемо да је период раздвојене егзистенције ова три дела трајао краће од претходног периода када се зборник држао као целина без корица.

У XVII веку зборник је рестауриран и укоричен. Сва три дела су по ново састављена, празнине у Александриди су попуњене деловима истргнутим из неког рукописа, а многе су преписане управо за ову рестаурацију са неког трећег предлошка. За Тројаниду рестаурантор није нашао нов предложак, те је празнине оставил непопуњене, а на место првог листа ставио празну хартију. Стога при првом прегледу зборника, без анализе свих релевантних података, може да се стекне утисак да је Тројанида при рестаурацији дodata претходном тексту²⁷.

Цео наш приказ Софијског зборника показује да се улазак Александриде у зборник, у заједницу са неким другим чланцима, могао можда одиграти и у раније време, те да је такав зборник послужио као предложак Софијском

зборнику, али да је спајање Александриде са Тројанидом учињено у радионици која је приређивала Софијски зборник, дакле крајем XV века. Може се слутити да то спајање није рађено због жанровске карактеристике тих текстова, него пре због њиховог илустративног садржаја. Иако садржи два романа, Софијски зборник није изразито жанровски организован као зборник романа и намеће се питање колико су у свести приређивача овог зборника Александрида и Тројанида припадале истом књижевном жанру.

Поред тога што је најбољи представник основног вида текста, Тројанида из Софијског зборника носи и веома јасна сведочанства накнадног обнављања текста овог романа према Овидијевим Метаморфозама, које су и биле један од основних извора овог романа. Обнављање Метаморфозама јесте дело Дубровачког српског писара Руска Христофоровића из прве половине XV века²⁸. Да ли је Дубровник био место преко кога се Тројанида ширила ка западним крајевима? Два сачувана хрватска глагољска текста овог романа потекла су од исте, несачуване глагољске матице, која је настала у првој половини XV века сажимањем и скраћивањем основног текста, који је најбоље сачуван у Софијској Тројаниди и који је био основ Рускове допуне у Дубровнику²⁹.

Оба глагољска текста су чакавска и сачувана су у зборницима. Старији, Винодолски или Врбнички зборник, писан у првој половини XV века, од Тројаниде садржи само један фрагмент, у чистом чакавском дијалекту³⁰, док млађи, Петрисов зборник из 1468, садржи цео текст Тројаниде, у нешто кајкавизираном чакавском дијалекту³¹.

Ови зборници нису по својој садржини идентични, али припадају истом типу зборника побожно-морализаторске садржине, какви су се неговали у хрватском глагољском подручју и углавном су служили за образовање свештенства. Садржина оваквих зборника је врло разноврсна: животи светаца, апокрифне приче, духовне песме и др. И порекло саставних делова ових зборника јесте врло различито: старословенско, византијско и уопште источно, западноевропско, преузето директно из романских извора или преко ческих прерада и сл.³². У овим глагољским зборницима Тројанида представља забавно штиво и нема онај репрезентативни карактер као у Ватиканском рукопису и донекле у Софијском зборнику.

Александрида у глагољском амбијенту није имала своју публику. Није сачуван ни један глагољски препис романа о Александру. Можда је и на глагољском подручју од почетка Александриде била самостална, приручна књига ратничког слоја, за коју каснија времена нису имала интересовања, те није ни преписивана. Тројанида на том подручју сачувана је захваљујући томе што је због своје краткоће ушла у зборнике, потребне, свештенству. Скраћена вер-

зија Тројаниде у глагољској верзији одиста показује приближавање народној поетици и народним схватањима. Ако би овакво закључивање било тачно, био би то још један прилог претпоставци да је трансмисија ова два романа од самог почетка текла разним путевима и у разним облицима.

До половине XV века оба витешка романа ушла су у руску књижевност, оба на разне начине. Роман о Троји прешао је заједно са Хроником Константина Манаса, те улази у састав Хронографа и других историјских зборника³³. Александрида прелази као самостална књига у оном текстуалном облику који је и у српској књижевности ишао самостално. Међутим, најстарији сачуван руски текст Српске Александриде, у Јефросиновом Кирило-бјелозерском зборнику из 1492. године, у богословском окружењу тога зборника доживео је и сам јаку христијанизацију³⁴. Присуство Сказанија о Индијском царству у овом зборнику можда указује на заједничку трансмисију ова два текста из српске у руску књижевност.

Христијанизирана Јефросиновска традиција имала је богату традицију у руској књижевности, али очевидно мању но изврна верзија, која је сачувана у огромном броју рукописа, углавном, у зборницима различитог типа, у којима је доживљавала даље редакције³⁵. Сва ова руска традиција не пружа податке за раније фазе живота овога текста у српској књижевности које нас интересују.

На самом почетку XVI века настао је један српскословенски зборник у коме се сусрећемо са Александридом. То је Волоколамски зборник бр. 230 у коме се (на фол. 230v.-262г.) налази фрагмент из Александриде³⁶. Он садржи текст од почетка романа до причања о освајању Троје закључно, али у испреметаном редоследу, с тим што су неке епизоде само препричане. Пре одломка Александриде Волоколамски зборник садржи Зонарин Парампиломен, Жivot деспота Стефана Лазаревића од Константина Филозофа и неке мање теолошке чланке, а после одломка Александриде долазе Жivot Стефана Дечанског од Григорија Цамблака и Жivot Илариона Мегленског од патријарха Јефтимија Трновског³⁷. То је први и једини пут у мени познатој рукописној традицији да се Александрида, макар и фрагментарно, преноси заједно са биографским делима српске и шире јужнословенске књижевности. У језичком погледу одломак Александриде припада српскословенском језику, али повремено има сасвим народне изразе, и тада се његов текст подудара са рукописима на народном језику који потичу из нешто каснијег времена. Описи Волоколамског зборника казују да га је писало више руку, те би га у том правцу требало детаљно проучити. Тада ће бити могуће да се утврди да ли је овај састав зборника дело самога састављача и преписивача или он понавља

неки ранији предложак. Тако бисмо могли открити и разлоге фрагментарног уношења Александриде у зборник са националним животописима.

Током XVI века врло је жива традиција Александриде на доста широком терену. Најизразитија је традиционална текстолошка група. Од српскословенских рукописа то су: Софијска српска Александрида из прве половине овог века³⁸, Академијина Александрида³⁹ (Српске Академије наука и уметности) и Михановићева Александрида⁴⁰, обе из треће четвртине века. Сви су ови рукописи са оштећеним почетцима и крајевима, али су сви писани као самосталне књиге.

Самостална је и Лукашевичева Александрида, писана молдавским правописом, а српскословенским језиком крајем XVI века⁴¹. Овој текстуалној традицији припадају и два сачувана бугарско-влашко рукописа: Њамачка Александрида из 1562 године⁴² и Софијска бугарска (или бугарско-влашко) Александрида⁴³, обе сачуване и писане као самосталне књиге. Код свих ових рукописа сачувана је изворна фолијација, а формати су мали. Имамо сигурне доказе да је трансмисија Александриде овог типа и у XVI веку самостална.

На западној територији сачувани су представници редакције на народном језику, са додацима, која се фрагментарно појавила и у Софијској илустрованој Александриди. Сада први пут сусрећемо целе рукописе те редакције. То су прва Гајева Александрида, писана 1520-1540 године⁴⁴, и Роудњичка Александрида, из 1546 године⁴⁵. Обе су брзописне, писане чистим народним језиком, Гајева ијекавским штокавским, а Роудњичка чакавским дијалектом, прва из Дубровника, друга по свој прилици из Пољица крај Сплита. Обе Александриде сачуване су и конципиране као самосталне књиге.

Тек пред крај XVI века појављују се сигурни докази о Александриди у зборнику. То најпре потврђује зборник бр. 40 садашње народне библиотеке у Београду, у коме иза Александриде долази Откровење Методија Патарског о крају света (текст који се у српској књижевности први пут јавља у Зборнику попа Драгоља из XIII века). Александрида у овом зборнику припада редакцији са додацима, а језик је српскословенски са многим карактеристикама народног говора⁴⁶. Овај тип зборника се јавља и касније. Такав је и Зборник Српске Академије наука и уметности, бр. 50, са краја XVII века, у коме Александрида, изузев почетног дела, представља копију Александриде из предходно наведеног рукописа⁴⁷. Два зборника XVII века из некадашње Народне библиотеке у Београду, која су изгорела 1941 године, имала су поред Александриде и Откровења Методија Патарског и неке друге чланке⁴⁸. У свим овим зборницима Александрида припада редакцији са додацима, а њен језик се све више и више приближава народном језику. Таква је и Александрида

у Дорпатском зборнику из XVII века, али осим ње овај зборник садржи још само неке летописне белешке⁴⁹. Гомионички зборник из XVIII века, имао је поред Александриде само причу о боју Косовском⁵⁰, дело које спаја традиционалне књижевне токове и народно усмено предање⁵¹; зборник је изгорео 1941 године те не знамо којој је редакцији Александрида у њему припадала.

То исто се мора рећи и за скраћену Александриду из Ђорђићевог зборника, писаног 1782 године у којој су се налазили различити чланци⁵². Током XVII и XVIII века настало је и више самосталних преписа Александриде обе редакције, са додацима и без њих, а карактеристика свих је мешање традиционалног српскословенског језика са народним.

У XVII веку на западној територији, где је Александрида већ од XV века преписивана на народном језику и у разним дијалектима, има такође зборника који садрже наше романе. Такав је Деречкајев зборник, који је 1621 године латиницом писао Иван Деречкај у Туропољу крај Загреба, а сачуван је у библиотеци грофова Зринских. Пре Александриде у Деречкајевом зборнику налазе се Тројанида и Прича о премудром Акиру⁵³. Ово је једини познат рукопис Српске Александриде који није писан ћирилицом. Уједно то је и једини сачувани зборник у коме се оба витешка романа, који су предмет нашег интересовања, сасвим сигурно организују у целину по жанровској припадности: Прича о премудром Акиру такође припада средњевековној белетристици. Тројанида Деречкајевог зборника скоро је идентична са старијим чакавским текстом, оним фрагментом из Врбничког зборника, а Александрида у овом зборнику упућује на Роудњички рукопис као на најближег сродника. Прича о премудром Акиру текстуално је блиска препису овог дела у Петрисовом зборнику, у коме се, како смо рекли, налази и један препис Тројаниде. Треба испитати Деречкајев зборник, текстолошки и језички, како бисмо могли да сазнамо да ли је овакав склоп зборника постојао и раније или је дело Деречкајеве редакције. Другачији је био циљ састављача Фрањевачког зборника из 1659 године, писаног брзописном ћирилицом у Босни, са чланцима који потичу из Дубровника (Дубровачки летопис, Ветрановић) и делима босанских фрањеваца (Матија Дивковић), али са Александридом на своме почетку. Ову Александриду називамо Другом Гајевом Александридом, она је штокавско ијекавска и наслеђа се, иако са знатним самосталним изменама, на текст прве Гајеве Александриде и потврђује Дубровачку редакцију овога романа⁵⁴. Ни за састав Фрањевачког зборника не знамо да ли је плод преписивачеве замисли или ранијег предложка, али је сигурно да је Александрида у њему схваћена као поучно- побожно књижевно дело.

Наш покушај систематизације рукописне традиције романа о Троји и романа о Александру са гледишта трансмисионих облика води нас ка неким закључчцима, али и ка отварању низа питања.

Писмена традиција ова два романа није текла заједно ни паралелно. Напротив, сви подаци говоре о сасвим различитим путевима њихове трансмисије. Заједничка трансмисија није прва, него касна фаза у историји текста ова два романа. Тројанида, као кратко дело, појављује се само у оквиру зборника, док Александрида, као опширно дело, током целе писмене традиције преноси се као самостална књига, чувајући при том интегритет свога текста, а тек од kraja XV века почиње да се преноси у зборницима. Како је због своје краткотрајности Тројанида увек трансмитована уз друге текстове, могла је од самог почетка да се преноси и уз Александриду, под условом да су настале истодобно на истој територији, у истом преводилачком подухвату и маниру. Стога је потребно да се увођења ових романа у српску књижевност, супротно досадашњој научној пракси, посматрају као два одвојена процеса.

Први сусрет ова два романа у истој књизи појављује се, према сачуваној писменој традицији, крајем XV века. То би могло значити да културна средина у којој су ови романи живели није све до тога времена осећала њихову жанровску једнакот. Заједничка трансмисија ова два романа поставља питање о њиховој међузависности у овим зборницима, па према томе и о могућности њихове раније заједничке егзистенције. Такође се поставља питање о начину састављања оваквих зборника, да ли су они механички спојеви или свесне организације, да ли се могу сматрати жанровски организованим зборницима. Жанровски зборници преузимани су у нашој књижевности из византијске и старословенске књижевности (минеји, патерици и др.). Да ли су зборници са оба романа сведочанства потребе да се створи нов тип жанровског зборника, каквих дотле у српској књижевности није било. Одговори на ова питања значајни су за типологију и поетику наше средњевековне књижевности.

Проучавање егзистенције ових романа у зборницима има више аспеката. Типови зборника у којима се романи налазе различити су у разним времененима и у разним културним круговима. Али, то је увек онај тип књиге којој је роман, са гледишта тога времена, најближи по своме садржају и намени. Структура зборника уствари исказује став редактора према роману који усваја. Тако Тројанида, која говори о ратовима и владарима, улази у хронику писану за једног цара (Ватикански рукопис). Положај ова два романа у зборницима битно је различит. Тројанида се уноси у већ постојећу књигу, у одређен тип зборника. Александрида је, напротив, онај стожер око кога се окупљају други чланци, који са њом, са гледишта редактора, више или мање кореспондирају (Сказа-

није о Индијском царству Откровење Методија Патарског, историјски родови). Стога при процесу укључивања у зборник Тројанида мора да се прилагођава зборнику, увек и изнова, те се сваки њен препис појављује као посебна редакција без мало ново дело. Интегритет текста Александриде биће и у зборнику јак, те пре треба испитивати како она условљава прилагођавање других чланака. Тек кад у неком зборнику Александрида не буде основни и главни члан, она ће доживети јаче адаптације (Јефросинов зборник, Фрањевачки зборник).

Током нашег излагања показало се да су фактори трансмисионог система самостално преношење текста и преношење у оквиру зборника, од битног значаја за сам текст дела. Самостална егзистенција књижевног дела осигуруја интегритет текста, стабилан облик његове структуре. Трансмисија путем зборника захтева адаптирање различитих видова и степена, од ситних измена до битних редакција. Али, интегритет текста у том случају зависи у пуној мери од начина формирања зборника и од места и улоге књижевног дела у зборнику. При том, језичка текстуална, стилска и идејна усклађеност свих саставних делова зборника, или једног његовог дела, сведочи о дугој традицији тог типа зборника, док знатније разлике међу појединим деловима зборника у овом погледу указују на младост тога састава.

Схватање зборника као фактора трансмисије показује се, дакле као врло продуктивно. Зборник у том случају није само технолошко средство, нема само техничку вредност, него се показује као мерило, као критеријум за текстолошка истраживања. Он има методолошки значај, постаје важан елеменат у текстологији и отвара нове могућности у књижевноисторијској и књижевнотеоријској науци о средњем веку.

Београд

1. Р. Маринковић, Јужнословенски роман о Троји, Анали филолошког факултета I, Београд 1962, стр. 9-66.
2. Р. Маринковић, Српска Александрида. Историја основног текста, Филолошки факултет, Монографије књ. XXXI, Београд 1969, стр 348 + LVI.
3. То су роман о Тристану и Изолди, роман, о Бову од Антоне, роман о Ланселоту. Види: И.Грицкат, Повест о Триштану и Ижоти, С.К.З., Београд 1966.
4. Р. Маринковић, Роман као књижевни род у средњевековној књижевности Јужних и Источних Словена, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор XXXIV, св. 3-4, Београд 1968, стр. 203-218.
5. Е. Hercigonja, *Povjest hrvatske književnosti II, Srednjovjekovna književnost*, Zagreb 1975, str. 55 i dalje.

6. Види дело наведено под 4.
7. Литературу види у студијама наведеним под 1, стр. 10, и под 2, стр. 55-60.
8. Д. Павловић, Старија југословенска књижевност, Београд 1971 стр. 46-49. М. Ка-шанин, Српска књижевност у средњем веку, Београд 1975, стр. 49-53. Е. Hercigonja, дело наведено под 5, стр. 377-384. Д. Богдановић, Историја старе српске књижевности, Београд 1980, стр. 230-231.
9. Р. Маринковић, приказ књиге: Hadrovics, L., *Der südslavische Trojaroman und seine ungarische Vorlage*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор XXII, св. 3-4, стр. 315-325, Р. Маринковић, Значај средњевековне пунктуације за текстолошка истраживања, на примеру Српске Александриде, Научни склоп: Текстологија средњовековних Јужнословенских књижевности, САНУ, Београд 1977 (у штампи).
10. И. Дујчев, Минијатуре Манасијевог летописа, Софија - Београд 1965, стр. 25-29.
11. Н. Boissin, *Le Manassés moyen-bulgare, étude linguistique*, Paris 1946.
12. Види напомену 10.
13. Види дело наведено под 1, стр. 27-30.
14. Види дело наведено под 2, стр. 64-115.
15. Р. Маринковић, Духовни и витешки роман у српској средњевековној књижевности, Научни састанак у Вукове дане 7, Београд 1977, стр. 15-28.
16. Р. Маринковић, Видешки подвиг у српској средњевековној књижевности, (у штампи).
17. Рукопис Публичне библиотеке «Салтиков-Шчедрин» у Лењинграду, Q XV. No. 168.
18. Види дело наведено под 2, стр. 165-188.
19. Исто, стр. 116-164.
20. Рукопис Публичне библиотеке «Салтиков-Шчедрин», у Лењинграду, Погод 1702.
21. С. А. van den Berk, *Der «serbische» Alexanderroman*, München 1970.
22. Види дело наведено под 2, стр. 298-329.
23. М. Н. Сперанский, Сказание об Индейском царстве, *Известия ОРЯСАН*, III, 2, Ленинград 1930, стр. 369-464.
24. Види дело наведено под 2, стр. 322-328, упореди Н. Rothe, *Über die Sprache der Alexanderromans in der Hs. Nr. 771 der bulgarischen Nationalbibliothek «Kiril i Metod» in Sofia, Byzance et les Slaves, Mélanges Ivan Dujčev*, Paris 1979, str. 385-392.
25. Allan Ringhein, *Eine altserbische Trojasage*, Prague - Upsal, 1951.
26. Дело наведено под 1, стр. 30-47.
27. Такво мишљење исказала сам у делу наведеном под 2, стр. 299-301, користећи се само микрофилмом.
28. Види напомену 26.
29. Дело наведено под 1, стр. 16-27.
30. V. Jagić, *Primeri starohrvatskoga jezika, dio drugi*, Zagreb 1866, str. 180-184.
31. V. Jagić, *Prilozi k historiji knjizevnosti naroda hrvatskog i srpskog, Arkiv za povjesnicu hrvatsku IX*, Zagreb 1868, str. 121-136.
32. Дело наведено под 5, стр. 198-209.
33. Дело наведено под 1, стр. 54-56.
34. Дело наведено под 2, стр. 196-239.
35. Ботвиник, Лурье, Творогов, Александрия, роман об Александре Македонском, по русской рукописи XV века, Москва - Ленинград 1966, Е.М. Ванеева, к изучению истории текста Сербской Александрии Труды отдела древнерусской литературы XXX, Ленинград 1976, стр. 114-123.
36. Волоколамски зборник налази се у Лењиновој библиотеци у Москви.
37. Јеромонах Йосиф, Опись рукописей перенесенных из библиотеки Йосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной Академии Москва 1882, стр. 303-304.
38. Дело наведено под 2, стр. 292-297.
39. Исто, стр. 285-291.
40. Исто, стр. 273-284.
41. Рукопис Лењинове библиотеке у Москви, №. 35 (М. 1178).
42. Дело наведено под 2, стр. 240-262.
43. Исто, стр. 263-272.
44. Р. Маринковић, Српска Александрида у Дубровнику, Анали Филолошког факултета XII, Београд 1976, стр. 23-55.
45. V. Jagić, *Ogledi stare hrvatske proze, IV, Život Alekandra Velikog, Starine JAZU III*, Zagreb, 1871, str. 203-331.
46. Примери текста из овог рукописа наводе се често у делу овде наведеном под 2.
47. Под сиглом С примери из овог рукописа наводе се у делу овде наведеном под 2, на стр. 74-102.
48. Љ. Стојановић, Каталог Народне библиотеке у Београду, IV, Рукописи и старе штампане књиге, Београд 1903, др. 487 и бр. 555.
49. Ст. Новаковић, Приповетка о Александру Великом у старој српској књижевности, Београд 1878, стр. IX, о осталим рукописима стр. VI-XII.
50. С. Матић, Опис рукописа Народне библиотеке у Београду, Београд 1951, бр. 228.
51. Ј. Ребјеп, Прича о боју Косовском, Зрењанин 1976.
52. Дело наведено под 48, бр. 488.
53. Дело наведено под 1, стр. 11-27.
54. Дело наведено под 44, стр. 50-55.

ДОДИРНЕ ТАЧКЕ СРПСКИХ ЗБОРНИКА И ЛИТУРГИЈСКИХ КЊИГА ХІІІ ВЕКА

Биљана Јовановић-Стипчевић

Српски рукописи настали од осамдесетих година XII до осамдесетих година на XIII века представљају данас само остатак некадашњег мозаика. У његовом склопу налазило се неколико посебних хронолошких а несумњиво и идејних целина. Оне нису могле бити повезане само природним континуитетом и даљом еволуцијом него и продором архаичног или радикално новог схватања, чиме су се и јасније издвајале посебности. На основу броја постојећих епископија, већих и мањих манастира и цркава, може се реално претпоставити да је ово наслеђе обухватало око пет до шест стотина рукописа. Појединачни споменици, настављајући високим квалитетом писма и развијеним облицима класичну линију *Темнићког написа* са краја X и почетка XI века, потврђују и дуг претходни развој, иако преостали број рукописа представља данас само једну десетину целине која је претпостављена.

Сачуване рукописе објединују општија културноисторијска клима српских земаља, из тог иначе бурног и разноврсног периода, али исто тако може да их раздваја, односно спаја, како је то већ напоменуто, или веома сложено и различито порекло или изричита тежња да се одређено идејно стремљење нагласи и искаже у целини. Укупно узети, ови рукописи нису једноставан одраз једног стања у развоју богатог византијског књижевног наслеђа, нити су одраз културне ситуације наслеђене или преузете из неке друге словенске земље. По слободном избору и према културним стремљењима и историјским могућностима, српски рукописи су сложени из свих тих наслеђа, с тиме што је у времену о којем је реч у овај састав улегла дужа домаћа традиција, такође композитна по настанку, а све укупно допуњено богатим оригиналним стваралаштвом. Преломни моменат у којем српска редакција из језика цркве и неопходног обима пословног језика канцеларије прераста у књижевни језик и језик књижевности обележио је специфичности разматраног периода и издвојио српске рукописе у својеврсну целину. Нажалост, то не значи да је и поред многобројних и значајних расправа домаћих и страних научника, које суштински осветљавају и време и појединачне споменике, данас у потпуности сазрела могућност да се без даљих свестранијих истраживања целина до краја сагледа.

Функционално, као делови библијског излагања и учења цркве, у оквиру којих је основни акценат могао да буде различит, или као делови укључени у свакодневни живот цркве, рукописи су у највећем делу представљали комплементарна читања. У својој укупности чинили су део националне културе одређеног простора и времена, културе која се разноврсно испољавала али која је у највећој могућој мери била не само приближена него у многоме изједначена са религијским облицима. Својеврstan вид културе, дакле, остваривао се у групи међусобно повезаних рукописа за коју би требало претпоставити да је на јединствен начин наглашавала одређене моменте у излагању метафизичке суштине доктрине и догме, те да је истовремено сажимала одређени степен развоја културне и литургијске традиције. Улога државне и црквене организације и степен њиховог развоја – који је у немањићкој Србији многоструко потврђен – испољавали су се како у избору и слагању целине тако и у настојању да се целина прошири посебним облицима који су постали носиоци историјских садржина, владарске апотеозе, или новостворених култова.

Уз занемарење многих драгоценних појединости и уз напред сумарно изнета ограничења, у овом кратком прилогу, целина о којој је реч посматраће се са тежњом да се у њеним широким оквирима наслуте посебности. Данас фрагментарно сачувано а разнородно по пореклу, због чега је покушај успостављања додирних тачака међу рукописима несумњиво изложен многим опасностима, ово наслеђе, које садржи толико живу материју, сугерише а можда и изискује још неке прилазе. Тиме се не истиче да је оно по свом основном карактеру посебно или одвојено од осталих тако да се било које дело, осим оригиналног стваралаштва, не потврђује пре свега богатом византијском, а затим, и у ширем словенском наслеђу. Наглашава се само посебан и одређен стијај околности у којима се, можда, лакше или непосредније него у преобилној и разноврсној византијској рукописној грађи – која је такође веома оштећена – сагледа прихваћена идејна целина, чији су се извори само у ретким приликама могли налазити претежно у једној традицији а много чешће у различитим интелектуалним и духовним средиштима, због чега се и истиче корисност предлога да се уведе допунска тачка посматрања.

Претежно литургијски условљеним читањем текстова стварале су се и даље учвршћивале скоро свакодневно везе међу рукописима. Одређени степен приближавања и усавршавања међусобних односа, промене и допуне у рукописима заснивали су се на тежњи да се обједине текстови који на истоветан начин образлажу учење и догму, доктрину и култ, кроз обред и литургију, који одређене представе и теме осликавају на својеврstan начин и у за то време неопходном обиму. На пример, теме Рођења Христовог или другог великог празника

излагале су се преко јеванђеља, паримејника, псалтира, апостола, одговарајуће службе, као и путем поука и слова за тај дан. Међутим, мењао се избор одломака и читања, свесно и редакцијски, тачније речено прихватао се својеврstan избор који је повремено праћен доданим стихирама или повећаним бројем слова и поука. Све то чинило се из различитих побуда које се могу објаснити прихватањем новог типика, изменом обима литургије, или чак локалним и храмовним потребама, али пре свега прихватањем једне целовите традиције која је изискивала да се ширењем алегоријског излагања посебно исказују, нагласе и допуне значења одређене представе.

Да би се сагледали сви облици којима су одређено библијско излагање и учење цркве, или одређена представа и празник, могли да буду исказани требало би се вратити некадашњем, назовимо га хоризонталном читању рукописа, које би се, у нашем времену и са садашњим сазнањима, могло нешто ближе разјаснити са становишта књижевноисторијске надградње – полазне тачке у овом прилазу и несумњиво важне детерминанте у вршењу избора. Књижевноисторијска надградња схвата се, значи, као сабирно сочиво у којем би се могли, после потпунијих прилаза, а и укључивањем хоризонталног читања, одразити узроци и последице присуства односно одсуства одређених читања у различitim врстама рукописа везаним за одређено време и одређени простор. Рукописи би, у крајњем исходу, при таквом посматрању, постали само различити појавни облици чија укупна садржина води ка јединственом исказу, ка сложеним особеностима симболичне представе, представе која је у том тренутку носилац основног, изабраног значења на који се ставља акценат у излагању суштине.

Откривање књижевноисторијске надградње која леже у подтекст избора и прати се у хоризонталном читању одређене групе рукописа, чини се доминантно и вишеструком оправдано са становишта једне традиције. То значи да у оквиру једног библијског односно догматског излагања и учења треба да се сагледају општији књижевни фонди општија поетска традиција као носиоци симболике, при чему се не може губити из вида да корени и извори потичу из развијених или различитих византијских традиција. Различите књиге Светога писма, пре свега, представљају ону основну групу рукописа у којој ће се са овог новог становишта и из посебног угла мочи потражити узроци присуства односно одсуства одређеног одломка текста, разлози замене једног одломка другим одломком, као и побуде које су довеле до понављања одређеног одломка на више места или до ширења и сужавања одређених избора. Оваква објашњења водила би даље до откривања специфичног динамичног језгра које би требало да се потврди у рукописима различитог састава, чиме би се створила основа за праћење одређене врста зборника и литургијских књига, за објашњење узрока

који су доводили до повећаног односно смањеног броја састава, слова и поука, до измењене врсте читања за одређене дане. При томе се не губи из вида да је овај прилаз у великој мери условљен завршавањем претходних истраживања, пре свега основних кодиколошких изучавања споменика, а затим посебних истраживања текстова, као што су неопходни текстолошки прилази, или примена свих других метода које подразумевају даље и потпуније прецизирање података о месту и настанку рукописа, о времену и учесницима, писарима и локалним традицијама, и др. Међутим, сагледа се и могућност истовремених прилаза различите врсте, те се овај аспект отвара и за грађу која није коначно проучена, са уверењем да може да доведе до подстицајних запажања и размишљања а повремено и до скраћивања неких заobilaznih путева и трагања, или, што је важније, до могућности наслуђивања неких целина, до могућности издавања старијих слојева од новијих, допуна од првобитног језга. (Само примера и илустрације ради, напомињем да би се са овог становишта смело претпоставити да је у Свјатослављевом изборнику први део, посвећен Тројици и Духовима, најновији део, накнадно додан, а да је првобитно језgro почињало другим делом који обухвата саставе о Крштењу, док би се идејна паралела оваквом стању могла потражити у групи ширих односно ужих апракоса.)

Група рукописа, дакле, требало би да се посматра као исказ једне целине, а сваки рукопис посебно као једно од изражajних средстава којима се целина исказује. Не сме се губити из вида да су избори вршени са настојањем да се херметичним језиком исказују унутарња значења основне, носеће представе, при чему се њена духовна садржина, њена еманација везивала или за специфичне облике реалија или за вредности исказане у крајње апстрахованом виду. Избор представе за коју се везивао исконски стваралачки чин сводио се различито и био је зависан од догматског излагања и књижевноисторијског подтекста који су утрађивани у њену синкристичку природу. Она је у себи садржала низ појмова највишег реда, а избором одломака унутар рукописа различите садржине исказивана је њена природа и суштина, њене особености, путем који је у основи био спекулативно-филозофски и мистично-алегоријски и који је на најсложенији начин излагао духовне вредности у облицима преузетим из ширег наслеђа истока и антике.

Комплексније читањетекстова упозорава да су одређене групе текстова сагледавају као целине које се обједињују према следећим исказима и носећим представама: 1. Христу, његовом Рођењу, Крштењу и Богојављењу; 2. Духовима и Светој Тројици; 3. Христу у склопу празника од Ускrsa до Педесетнице, где је акценат на Премудрости од које све потиче, али где се као подваријанте јављају текстови који наглашавају Преполовљење и текстови који наглашавају

Вазнесење; 4. Календару који почиње са септембром, због чега је највише значење пренето на Богородицу. При томе се у првој групи јасније истичу празници око Христовог Рођења и траговајануарске Нове Године, Сабор Богородице, Обрезање Христово и др., с тиме што је и у тој групи могао посебно да буде наглашен Сабор Богородице као основни празник или празник Крштења на који се преноси основна симболика, померена касније знатно више ка Богојављену.

Мимо напред поменутих основних мотива, исказа и представа, према којима се врше и усаглашавају избори текстова, показује се да су неке допуне и измене биле посебно условљене и да су биле подстакнуте следећим настојањима: 1. да се посебно нагласи једно од унутарњих значења представе; 2. да се представа веже за специфичне облике реалија; 3. да се апстрахују њене особености; 4. да се уклони старије тумачење или да се оно задржи и допуни новијим; 5. да се шире истакне нова представа, да се њене духовне садржине исказују преко познатијих популарнијих уметничких форми.

Значај свих ових момената за прерасподеле у читањима, за ширење обијма текстова, за индицирање својеврсног динамичног језgra у склопу рукописа не доводи се у питање. Међутим, овакво посматрање није доволјно издвојено и не користе се могућности које оно даје за објашњење присуства архаизама и иновација нити за издвајање старијих и новијих слојева у текстовима. Без обзира на разнородно порекло ових промена, са чиме се само богатило наше књижевно наслеђе, улога средине у којој оне настају, прихватање једног начина казивања на место другог, а затим и специфична слагања разнородних утицаја, или добрађивање сопственог исказа, оправдава издвојено посматрање једног наслеђа у одређеном времену. Тиме се остварује и могућност да се присуство, можда живо присуство и дејствовање важне симболичне представе или разуђеног књижевног мотива, што није сачувано у одломцима који их експлицитно исказују, посредно реконструише према читањима друге врсте.

Два представника српских ширих апракоса, Мирослављево и Вуканово јеванђеље, показују, према текстолошким истраживањима, да је реч о два свим посебна типа апракоса. Мимо разлика у читањима, које су установљене, могло би се, са нашег становишта, тежиште даљих истраживања померити ка праћењу оних разлика које, можда брже и непосредније, дају макар делимичне одговоре на узроке промена. Не само по свом спољашњем изгледу него по већој очуваности календарских, празничних ознака, које су у Вукановом јеванђељу у потпуности покривене распоредом према броју недеља, Мирослављево јеванђеље приближава се споменику дворског карактера, где је ознака важних празника ипак очувана. Један потпунији списак могао би јасно да покаже шта је од некадашњих ознака те врсте у ширим апракосима потврдено у типу Вукановог

јеванђеља. Следећи корак требало би да објасни, путем анализе присуства односно одсуства читања, елементе којима се интерпретирао смисао, порука и учење везани за највеће празнике, чиме би се дошло до одговора којој се групи празника даје предност, која се група празника образлаже одломцима који говоре о највишој вредности, о Премудрости, Логосу, стварању из несатвореног, где су доктатска учења и књижевноисторијске паралеле потпуније укључене, како се истоветним одломцима повезују празници чију се природа сагледа као близка. Јер, само праћење спољњег изгледа, међу наслова у тексту, без обзира на разлике и подударности у читањима, показује да је радикална интервенција извршена, највероватније, у духу потреба и схватља великог монашког византијског центра, где су у други, спореднији план стављене традиције великих празника, чије се прослављање по правилу осланяло и на ширу духовност истока и антике.

Недвосмислену паралелу стању у апракосима, затеченим у Србији на почетку XIII века, дају српски паримејници Београдски и Хиландарски, с тиме што су разлике у читањима међу њима знатно мање али речитије са становишта уопштавања симболике, са становишта основног значења споменика. Са много разлога, сви словенски и грчки паримејници посматрани су до сада као рукописи истоветног састава, дакле, и истоветне текстолошке структуре, јер се незнатне разлике у читањима јављају тек при kraju, у деловима пред Педесетницу и у септембарском, синаксарском делу (реконструкција за овај део Београдског Паримејника врши се према њему свим блиском, Лобковском препису). Међутим, ове наизглед ситне разлике нису могле бити повод да се паримејници издвоје у две текстолошке групе, иако је примећено да су редакцијске измене у ова два типа вршene према два типа грчких оригиналa, за које се такође претпостављало да иду текстолошки ка истоветном типу. Пажљивијим читањем, међутим, установљено је да су паримејници управо она врста текстова где обим разлика не игра битну улогу, него да је најважнији смисао и узрок због којих те разлике настају. Показало се да је у типу Београдског паримејника, који има паралелу само у млађем, Лобковском препису, важан одломак о Премудрости као градитељки храма, а храм се овде схвата као обновљени хришћански универзум, пренет на Христа, који се као врховна представа тога Универзума јавља са Преполовљењем, чији логични завршетак иде ка Духовима и Тројици. Важно читање о Премудрости као градитељки храма, међутим, у другој групи паримејника, чији је представник Хиландарски рукопис бр. 313, а који је редакцијски подударан са руским Захаринским, пренето је на Рођење Богородице, што долази на почетку септембарског календара. Поставља се питање да ли је једно старије виђење креативног,

стваралчког принципа овде исказано, али распоред недвосмислено показује да је предност календарском моменту дата у пуном обиму. Управо у овој важној разлици требало би и потражити узроке који су довели до стварања две језичке редакције паримејника у скоро истом времену. При томе, Београдски паримејник несумњиво иде ка стању у Мирослављевом јеванђељу, а Хиландарски ка стању у Вукановом.

Хоризонтално читање празника Преполовљења кроз рукописе различитог састава, јеванђеља, паримејнике, апостоле, триоде, хомилијаре, јасно показује како се симболика једног велиоког празника добрађује и заокружује путем групе споменика. Јеванђеље га везује за одломак Јован 7, 14-36, који се еклиптично везује за Христово учење у храму али и за половину јеврејског празника грађења сјеница. Тиме се у подтекст, посредством наглашене књижевноисторијске надградње, у празник укључује скуп представа које прате чин грађења сјеница у старозаветном Изласку. Избором из паримејних читања, овај скуп праобраза, на изглед везаних за старозаветне реалије и наративно казивање, трансформише се ка апстрахованим вредностима: ка Премудрости која саздаје храм и устројава гозбу које инкарнација, ка Извору нове радости и ка Речи која је суђење и спасење. Даљи коментар празника излаже се умноженим бројем слова у Михановићевом хомилијару, где се издваја одломак (не судите на лица), где се у праобразу празника чува слика Марије, поред Мојсија и Ароне, где се додаје исцелитељска моћ пренета на Реч, и где се уводе разматрања о природи Времена и цикличним збивањима, о заустављењу збивања у одређеном тренутку, када се испољава моћ креативног чина. Категорију Времена које је у почетку Премудрости, као и категорију Простора релативизује поетски исказ у Самој триодској Служби Преполовљењу.

Даљи покушаји, који би ишли ка рашчитавању целокупног исказа о већим празницима кроз рукописе различитог састава из близког времена, упозорили би исто тако на доминантну симболику. Ту би несумњиву допуну представљала историјскоуметничка грађа. Требало би очекивати групу рукописа која прати сликарство једних Сопоћана, посвећених Тројици, или групу рукописа која прати сликарство Мораче, посвећено Успењу, али је према Светом Илијију јужној капели који је праобраз Јована Крститеља, посвећено, највероватније делом и Крштењу, или сликарство у Жичи из Милутиновог времена, где доминира Сабор Богородице, значи и група празника око Христовог Рођења, што је несумњиво исказано и у посебним саставима као што су азбучне стихире, посвећене Рођењу са појавом Богородице “опъезрачне”.

У нашим рукописима, који су се сачували из тог времена, не постоји одломак о Премудрости из Четрдесет и два питања и одговора потврђених у Избор-

нику Свјатослава, али пажљивије рашчитавање рукописне грађе открива не само обим присуства теме о Премудрости, која је репрезентант целог скупа појмова, него и значења која се преко других текстова придају Премудрости као праобразу стваралачког чина. Тема која је у бити излагање догме везује се у даљој функцији за саставне делове симболике праобраза, за градњу цркве на изабраној, наслеђеној земљи, што постаје и динамичан елеменат у структури оригиналних српских састава – Житију Немањином и Повељи Стевана Првовенчаног. Чак и полемички састав против Богумила, из зборника попа Драгоља, садржи у својој основи управо те догматске елементе: избрани народ који је заслужио спасење гради цркву на изабраној земљи. Јер, схватање о градњи цркве, која је прорекнута и која се излаже као мистерија стварања из себе, исказује се, како смо у најкраћим цртама настојали да покажемо, свестрано кроз рукописе различитог састава. Потврдило се, чак, да је то схватање носилац симболике и основног значења, који се уградију у представу доминантну у једном сегменту културе. Међутим, сложена догматска излагања, исказана кроз одређену представу, бивала су даље подстицана и богаћена сродним представама и мотивима из ширег књижевног наслеђа: античком традицијом, преко хеленистичке, као и јудејском традицијом – Сионским легендама, Сном о крсном дрвету у Јерусалиму, предањима о Соломоновој градњи храма, што показује да би хоризонтално читање рукописа требало стално да буде правено настојањем, допунским и подстицајним, које би укључивало књижевноисторијску надградњу.

Београд

О НЕКОТОРЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ВИЗАНТИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
В СЛАВЯНО-РУМЫНСКИХ СБОРНИКАХ

Gheorghe Mihailă

Среди славяно-румынских рукописей, содержащих византийские сочинения, особое место занимают сборники, целиком или частично посвященные историографическим трудам. Они свидетельствуют о том интересе, который проявляли румынские средневековые переписчики и читатели к этому жанру византийской историографии, излагающему в доступной для широкой публики форме всемирную историю, от “создания мира” до Римской и Византийской империи : *Хронография вкратце* (Хрооурафикон съитом) патриарха Никифора (IXв.), *Краткая хроника* (Хроникон съитом) Георгия Монаха (Амартола), *Всемирная хроника* Симеона Магистра и Логотета (обе Xв.), *Сокращенная история* (‘ Ептоија історији) Иоанна Зонары (XII вв.) и особенно *Хроническое обозрение* (Хроникон съюфис) Константина Манассия (XII в.). Это последнее оказало заметное стилистическое влияние на румынских хронистов XII в. Макария, Евфимия и Азария, а позднее было переведено в сокращенной форме на румынский язык Михаилом Моксой (Mihail Moxa или Moxalie) который добавил также сведения из *Хронографии* патриарха Никифора и из других византийско-славянских источников.

В нижеследующем мы остановимся именно на славяно-румынской копии *Хронического обозрения* Манассия (XII в.), на издании этого ценного памятника византийской литературы в среднеболгарском переводе, подготовленном И. Богданом, а также на румынской сокращенной версии Михаила Моксы, ибо эти вопросы менее известны в международной византинистике и славистике, а до недавнего времени были мало изучены в самой Румынии.¹

1. *Славяно-румынская копия Хроники Манассия*. Известно, что среднеболгарский перевод, сделанный анонимом во время правления царя Ивана Александра (1331-1371), точнее, около 1344 г., сохранился в пяти копиях, из которых три в оригинале, другие же две в сербской редакции : 1) рукопись попа Филиппа, написанная между 1 сент. 1344 г. – 31 августа 1345 г. (Синодальный список, хранящийся в рукописном отделе Истори-

ческого музея в Москве, № 20/38); 2) ценная копия с миниатюрами, датируемая 1345 годом (Codex Vaticanus Slav. II) - 3) славяно - румынская рукопись № 649 Библиотеки Румынской Академии, написанная в конце XVIв.; 4) сербская копия 1553 г. (Библиотека Хилендарского монастыря, № 333; 5) сербская копия XVII в. (Публичная библиотека им. М.Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде, № 1497).²

Как показал И. Богдан в 1895 г., славяно-румынская рукопись, содержащая третью копию *Хроники*, была написана в конце XVIв. или в начале XVII в., где-то в Молдавии³, а не как предполагает проф. Ив. Дуйуев : “неговият преписвач ще да с бил някой български книжовник от Средногорието ”⁴. Ее графика и виньетки, как легко можно удостовериться по фотолитографическим репродукциям румынского слависта,⁵ сближают ее именно с молдавскими рукописями XVIв., что подтверждается тем фактом что она содержит также *важное славяно-румынское историографическое сочинение*, составление которого закончилось в первых двух десятилетиях XVI в. при дворе наследников Стефана Великого. Включение *Хроники* Манассия в этот сборник смешанного религиозно-исторического содержания не является чем-то неожиданным : уже И. Богдан показал на большом количестве примеров, что она имела решающее влияние на молдавских хронистов XVI в., Макария, Евфимия и Азария.

В конце XVII в. и начале XVIII в. рукопись принадлежала яссскому протопопу Урсу, родственнику молдавского митрополита Варлаама. После его смерти сборник был подарен супругой священнику Георгию из с. Бэйчень (Băiceni недалеко от Ясс), который оставил подробную запись киноварью на л. 30б :

Δ[ζ] 1ερε[и] Γεω[ρ]гиω[τ] Băicenī, precum mi-au dat accastă carte preutiasa răposatului preotului Ursului, carele au fost potropop ot Iaș (. . .). Scris-am cînd au vinit Ioan Neculai voevod⁶ și-au intrat în Iaș, в'сре[д]а , м[е]жду ге[н] . ке. []
дни în dzioa lui с[е]т Глигори Бгосло[в] , в[л]
. 7218, resp. 1710).⁷

Позднее, в середине XIX в., сборник находился у русского старообрядца, проживавшего в нашей стране; от него он был куплен 4 августа 1861г. болгарским священником Манчо Н. Джуджевым из с. Зебил (уезд Тулча), как явствует из записей на л. 36а-б. 3 сентября 1869 г. священник передал рукопись в Тулчанско болгарское читалище (запись на л. 1а)⁸, где она хранилась до 1894 г., когда преподаватель Александру Поп обратил на нее внимание Иоанна Богдана, профессора-специалиста по славянским языкам

Бухарестского университета. В 1895 г. Богдан издал по этой рукописи *сіи лѣтописеъць ш[т] толи наѧ [с] прои҃зволеніемъ бжїе[м] мол'давскаа землѣ*

(в Cronice inedite= стр. 1-78 + XIX табл.), а потом использовал ее для подготовки издания *Хроники Манассия* в среднеболгарском переводе. В *Предисловии* к книге Cronice inedite он пишет : “ Считаю моим приятным долгом поблагодарить Тулчанское болгарское читалище «согласие» , которое оказалось мне доверие и предоставило в мое распоряжение на довольно длительное время рукопись, содержащую Бистрицкую летопись ⁹ ” . К сожалению, И. Богдан не дожил до выхода в свет издания *Хроники Манассия*, так что после его смерти (1 июня 1919 г.) рукопись вместе со всем архивом ученого перешла в Библиотеку Румынской Академии, где и хранится по сей день в собрании славяно-румынских и славянских рукописей под № 649. ¹⁰

Сборник, содержащий религиозные и исторические сочинения (247 лл. из которых первый и последний добавлены при переплете; 181/2 X 131/2 см, 24 строк на странице), состоит фактически из трех частей, с различной нумерацией тетрадей : 1) лл. 2-36, к которым был добавлен при переплете л. 1; 2) лл. 37-47 и, наконец, 3) лл. 48-246, к которым был добавлен при переплете л. 247. Эта последняя часть, которая нас интересует, состоит из 25 тетрадей, от *ă* (1) до *ķe* (25) (по 8 листов, за исключением 7-ой тетради, из которой отсутствует последний лист, после л. 102, 8-ой тетради, имеющей 10 лл., и последней тетради, от которой сохранились лишь первые 6 листов). *Хроника Манассия* находится на лл. 103а-235б (по нумерации И. Богдана, 102а-234б), т.е. от начала 8-ой тетради до 3-го листа 24-ой тетради. После краткого перечня *Израильских царей* (лл. 236а-237а) следует *Летопись оттоли началась Молдавская земля* (лл. 237б-246б), к сожалению без конца, ибо, как мы уже видели, последние 2 листа 25-ой тетради были утрачены. Вместе с ними была утрачена и конечная часть *Летописи* (обрывающаяся на середине предложения, под 1507 г.), которая доходила возможно до 1518 г. или 1526 г., как и два варианта *Путненской летописи*; с последним листом, вероятно, была утрачена и запись писца, который, можно предполагать, поставил здесь свое имя и дату написания рукописи.

2. *Издание Хроники Манассия, подготовленное И. Богданом*. Единственным критическим изданием среднеболгарского перевода *Хроники Константина Манассия* – только частично замененным фототипическим воспроизведением Ватиканской рукописи, подготовленным проф. Ив. Ду-

йчевым (1963 г.) – является книга Иоанна Богдана, который посвятил ей многие годы, начиная с 1889 г. Поскольку в связи с этим изданием, увидевшим свет только после смерти И. Богдана, без планируемого исследования и только с кратким предисловием его друга И. Биану, содержащим ряд неточностей, ¹¹ появились суждения, не отвечающие реальному положению вещей, мы позволим себе коротко изложить его историю и характеристики в целях более справедливой оценки. ¹²

Отправившись, по совету В. Ягича, в Россию для специализации по славистике, И. Богдан получил от своего венского наставника письмо от 11 августа 1889 г., в котором ученый предлагал ему списать *Хронику Мана*, сия по московской Синодальной рукописи и подготовить полное ее издание. Вскоре после этой даты, именно 17 сентября, молодой славист писал своему другу И. Биану, что он готов взяться за работу, а уже 31 октября он сообщал ему, что списал текст целиком. ¹³ В последнем же письме он добавлял, что намеревается просить субсидию от Румынской Академии, чтобы поехать в Рим и изучить там Codex Vaticanus Slav. II : “... необходимо непременно сверить текст с этой рукописью, чтобы подготовить полное издание, которое давно ждут слависты. Я бы не приступил к этому изданию, если бы оно не имело специального значения для нас. *Хроника Манассия* в болгарском переводе является, как тебе известно, оригиналом *Хроники Моксы*; следовательно, она была хорошо известна у нас и мне кажется, что наши мунтъянские хронисты переняли кое-что из нее. Интересно заметить, что приписки по истории болгар, находящиеся на полях болгарской рукописи, были включены в текст Моксы, который даже добавил отрывки из других славянских исчезнувших источников. Таким образом, передо мной открывается возможность изучать и румынский перевод, сравнивая его с болгарским оригиналом, другие источники Моксы и следы влияния Манассия на наших хронистов. Я бы хотел даже переиздать хронику Моксы, поскольку копия, которую имел ветеран (Б. П. Хашдеу - прим. н.), не везде исправна (...). К тексту (*Хроники Манассия* - прим. н.) я добавлю славяно-греческий словоуказатель, который сможет служить и как словарь (само собой разумеется, я добавлю и румынский перевод слов). Из этого указателя выйдут новые материалы для славянской лексикографии, ибо текст хроники не был использован в оригинале для славянского словаря ни Востоковым, ¹⁴ ни Миклошичем, ¹⁵ которые не имели его под руков...” ¹⁶

Одно временно И. Богдан сверил издание *Хроники Михаила Моксы*, напечатанное Хашдеу (1878), с рукописью, находящейся в Румянцевском

музее (ныне Библиотека им. В.И. Ленина); 27 декабря 1889 г. эта сверка была завершена.¹⁷ Обе операции – сообщал он Якубу Негрущи 18 декабря 1889 г. – отняли у него три месяца интенсивной работы.

Позднее, находясь в Кракове, после путешествия в Киев, И. Богдан сообщал 16 апреля 1890 г. своему другу В.Н. Щепкину, что румынское Министерство просвещения субсидировало его, чтобы поехать в Рим для изучения Ватиканской рукописи (2000 франков, как он писал И. Биану 25 апреля 1890 г.).¹⁸

11 октября 1890 г. И. Богдан был уже в Ватикане, где познакомился с Монсеньере Johann Bollig (1821-1895), который также собирался издать Манассия¹⁹: “Бедный Манассий! Сколько ученых намеревались издать его и не успели! Не странно ли, чтобы именно я, который четыре года тому назад даже во сне не видел его, издал его раньше всех славян? ²⁰” Наконец, 25 октября он сообщал своему другу: “Сегодня я закончил изучение рукописи Манассия и сегодня же отправлюсь в Вену. Я думал, что на сверку уйдет 30 дней; однако я не потерял ни одной минуты, сколько смог посидеть в библиотеке, и закончил сверку за 15 дней. Я прочел 205 листов²¹ и описал 65 миниатюр²²”

Вернувшись на родину и назначенный первым профессором по славистике в Румынии, в Бухарестском университете (19 октября 1891 г.), И. Богдан продолжил изучение *Хроники Манассия* при издании славяно-румынских хроник Макария и Евфимия, находившихся под сильным влиянием византийского писателя.²³ Как мы уже видели, через несколько лет (1894-1895) он открыл третью рукопись среднеболгарского перевода *Хроники Манассия*, которую впоследствии привлек при дальнейшей подготовке издания. Вскоре после этого, 21 июня 1896 г., И. Богдан обратился в болгарское Министерство народного просвещения с просьбой субсидировать его в связи с изданием *Хроники*, представляющей большой интерес для болгарской истории и культуры, и он получил эту субсидию 10 июля 1898 г.²⁴ Его друг Л. Милетич, дважды хлопотавший об этом, обещал ему написать лингвистический этюд к изданию.²⁵

В 1901 г. румынский ученый интенсивно работал над глоссарием (письмо к Н. Йорга, 8 сент. 1901 г.) и планировал поездку в Вену, чтобы изучать библиографию для этюда в библиотеке славянского семинария В. Ягича. В 1902 г. текст *Хроники* печатался в Издательстве “ Socec” в Бухаресте,²⁶ а несколько лет спустя, в 1909 г., текст и глоссарий были полностью напечатаны: И. Богдан цитировал в книге *Letopisețul lui Azarie* “по моей книге, которая выйдет в этом году”, ряд отрывков из

Хроники Манассия в сопоставлении с текстом Азария, на которого также оказал влияние византийский писатель.²⁷

Но хотя и было напечатано в 1902-1909 гг., издание еще не вышло в свет, ибо бухарестский славист еще не написал к нему введение. Заметим однако, что между 1890 г. и 1913 г. он напечатал ряд книг, содержащих славяно-румынские хроники и грамоты, в том числе и *Dокументele lui Ștefan cel Mare* (I-II, București, 1913). Скоро началась первая мировая война, в конце которой сам румынский славист скоропостижно скончался (1 июня 1919 г., в возрасте 55 лет), так и не успевший выпустить в свет свое издание.

Только через три года, в 1922 г., его друг И. Биану выпустил книгу с небольшим предисловием, в котором вкрался ряд неточностей, введенных в заблуждение некоторых исследователей. Так, например, И. Биану писал, что И. Богдан “все ждал случая сверить текст с Ватиканской рукописью”²⁸ а проф. Ив. Дуйчев утверждает, что “в основата на изданието е положен преписът от Тулча (?!), като към него са дадени разночетения из Московския препис...”²⁹ Он доверился румынскому филологу – который забыл о письмах, полученных от И. Богдана в молодости –, утверждавшему, что якобы варианты по Ватиканской рукописи были приняты во внимание лишь частично, “вероятно по выпискам Черткова”³⁰: той е добавил сравнително немногобойни разночетения из Ватиканския препис, извлечени на първо място от личните му сравнения, други пък, както сочи и И. Биану, заети от трудовете на А.Д. Чертков³¹. Эта же странная неточность, почерпнутая из того же источника, находится и во *Введении* проф. J. Schoröpfer'а к фототипическому переизданию *Хроники*, вышедшему в 1966 г.³²

Кто однако внимательно читает издание И. Богдана, удостоверяется, что на деле, кроме рукописи S (Синодальной из Москвы), взятой за основу – как уточнил уже И. Биану, на этот раз правильно³³ –, повсеместно указываются разночетения как по V (Cod. Vaticanus Slav. II), так и по T (Тулчанский сборник); больше того, к тексту указаны листы всех трех рукописей. Действительно, на первых двух страницах издания нет пометы V поскольку из этой рукописи были вырваны первые два написанных листа.³⁴ Но начиная с 3-ей страницы разночетения по V появляются регулярно – кроме, конечно, мелких орфографических-, а в особых случаях цитируется и греческий оригинал (к тому же, при каждой главе и новому абзацу указывается порядковый номер стихов оригинала). Кроме того, на стр. 46-67 печатается по Ватиканской рукописи (Cod. Vat. лл. 42-63) *Троянская притча*, а в примечаниях даются расхождения в издании Фр. Миклошича.³⁵

Таким образом, издание И. Богдана более ценно, чем обычно считают в последнее время : оно воспроизводит древнейшую рукопись (S), с указанием вариантов по рукописи V , почти одновременной, и по сборнику T , доказывающему, что это произведение было распространено и в Румынии, не только в Сербии (для России исследователи располагают только косвенными данными). Верно, однако, что в издании нет ссылок на две сербские копии, о которых специалисты получили сведения только в последнее время; они до сих пор недостаточно изучены, за исключением добавлений, относящихся к истории болгар и напечатанных И. Ивановым по Хилендарской рукописи.³⁶ Только новое критическое издание на основе всех пяти рукописей, подготовляемое проф. Ив. Дуйчевым в сотрудничестве с М.А. Сальминой (Ленинград), покажет, в какой мере две сербские рукописи продолжают традицию среднеболгарского оригинала и в какой мере отделяются от него. Судя по фотокопии первой страницы Хилендарской рукописи, опубликованной проф. Вл. Мошиним, можно заключить, что в текстуальном отношении она очень близка к среднеболгарским копиям.³⁷

Но ценность издания И. Богдана, в которое он вложил бенедиктинский труд в течение ряда лет, еще более возрастает своим полным *Глоссарием*, содержащим, по нашим подсчетам, более 6500 слов³⁸ (на 232 страницах, в то время как сам текст занимает 222 стр.), сопровождаемых румынским переводом и греческими параллелями оригинала, что способствует пониманию всех смысловых нюансов и объясняет греческое влияние на образование большого количества сложных слов.³⁹ Эта характеристика глоссария, встречающаяся и в ряде изданий старославянских текстов, не была замечена мюнхенскими издателями, которые не воспроизвели в указанном выше фотомеханическом издании и *Глоссария* И. Богдана. Следует впрочем добавить, что румынский ученый снабдил звездочкой все слова, которые отсутствуют в *Lexicon palaeoslovenico-graeo-latinum* Фр. Миклошича (Вена, 1862-1865) : таким образом, *Глоссарий* является ценным дополнением к нему, ибо, по нашим подсчетам, количество этих слов достигает около 1400 (в том числе около 470 собственных имен и их производных).

Итак, это “превосходное издание (. . .) с указанием всех разночтений по всем /известным/ спискам ” (С.Б. Бернштейн), “приготовлено с голямо усердие и упорен труд ” (Ю. Трифонов),⁴⁰ которое делает честь румынской славистике, явилось важным вкладом в византийско-славяно-румынскую филологию и историографию; оно легло в основу ряда обширных исторических, литературоведческих и лингвистических исследований (М. Вейнгарт, Ю. Трифонов, Маргарета Штефанеску-Серги, А. Буассен и др.⁴¹).

Хотя И. Богдан не успел сам выпустить в свет издание *Хроники Манассия*, зато, открыв и напечатав между тем корпус славяно-румынских хроник, он оказался компетентнейшим исследователем румынских хронистов XVI в., находившихся под литературным влиянием византийского писателя в среднеболгарском переводе. Так, в двух изданиях *Хроники Макария* (1504-1551 гг.) И. Богдан показал на большом количестве примеров стилистическое и лексическое влияние Манассия на румынского автора, заимствовавшего ряд пассажей, более или менее подходящих к описанным событиям или лицам, особенно к Петру Рарешу, его “патрону ” (напр., при описании бегства Петра Рареша, через Карпаты).⁴²

Для Евфимия, написавшего свою *Хронику* по наказу Александра Лапушняну (период 1541-1554 гг.), литературная модель не столько Манассий, из которого он все же заимствовал ряд слов, сколько его учитель Макарий.⁴³

Наконец, Азарий, *Хроника* которого охватывает период между 1551-1574 гг., взял как образец своего наставника Макария, а также Манассия, от которого заимствовал целые пассажи (например, портрет Богдана Лапушняну, уподобляемый портрету Иоанна Цимисхия в представлении Манассия).⁴⁴

Отсюда можно заключить, что кроме Тулчанской рукописи, написанной в конце XVI в., в Молдавии были и другие, более ранние копии : “ Macaïre et Azarié en ont certainement possédé chacun leur exemplaire ” пишет Э. Турдяну, посвятивший этому вопросу целый параграф своей книги о болгарорумынских литературных связях.⁴⁵ Как показали современные румынские литературоведы, здесь представлена литературная школа, которая сознательно применяет определенные стилистические приемы; поэтому их сочинения должны рассматриваться не только как исторические источники, но и как литературные творения, авторы которых не ограничивались простым пересказом событий, а прибегали к стилистической обработке, к “риторическим плетениям” (*съплетенія риторства* - по словам Азария).

3. *Хроника Манассия и другие византийско-славянские источники в румынском сокращенном переводе Михаила Моксы*. Манассий был известен не только в Молдавии, но и в Валахии (Țara Românească) где в 1620 г. его сочинение было переведено с среднеболгарского на румынский язык в сокращенной форме вместе с другими византийско-славянскими историческими сочинениями монахом Михаилом Моксой (Моксалием) в монастыре Бистрица (Олтения).⁴⁶ Его сочинение, известное под названием *Хроника* или *Хронограф* – первый исторический труд на румынском языке, на

четверть века опережающий *Летопись Григория Уреке* (ок. 1647 г.).

Хроника, сохранилась, вероятно, в автографе Моксы, открытом русским славистом В. Григоровичем в 1845 г. в самом монастыре Бистрица, откуда он был вывезен в Россию (ныне хранится в Библиотеке им. В.И. Ленина в Москве, фонд 87 – Собрание В.И. Григоровича, № 64, 156 лл., in-4о). К сожалению, титульный лист, а также первый лист с началом “содержания” утрачены, так что нам не известно оригинальное название сочинения.⁴⁷ Другие две неполные копии (также без названия) начала XVIII в. были открыты в 1943 г. К. Николаеску-Плопшором в с. Коцофень-Долж (в настоящее время рукопись хранится в Музее Олтении, Крайова, № 52), resp. К. -Х. Шрэдером в Центральной Яссской Университетской Библиотеке № 3 20, датированная 1728 г.).⁴⁸

Напечатанная частично В. Григоровичем в 1859 г.,⁴⁹ впоследствии Богданом П. Хашдеу в 1878 г. по копии, святой Григорием Точилеску (с одной случайной лакуной),⁵⁰ и переизданная в транскрипции в 1942 г.⁵¹ и – по первой неполной копии – через год,⁵² *Хроника Михаила Моксы* была изучена рядом исследователей, из которых упомянем здесь, кроме самих издателей, И. Богдана, Маргарету Штефанеску-Серги, Н. Картохана, Э. Турдяну, Л. Предеску, П.П. Панайеску и П. Черноводяну.⁵³ Суждения об этой хронике были противоречивыми: одни исследователи отрицали ее литературное и историческое значение, в то время как другие, в первую очередь упомянутые выше, более основательно выявили прилежность Михаила Моксы в деле отбора и комбинации отрывков из различных источников, а также его образный румынский язык и стройность изложения. Основываясь главным образом на *Всемирной хронике Манассия* в среднеболгарском переводе как установил уже В.И. Григорович и подтвердил Б.П. Хашдеу –, Мокса обратился в ряде глав из истории античных народов и Византии к *Хронографии вкратце* патриарха Никифора, по книжнославянско-сербской копии, доведенной до 1424 г., подобной той, которую мы находим в некоторых славяно-румынских рукописях, а по истории балканских народов – к сербским летописям, к так называемой *Болгарской анонимной хронике* (за 1296-1413 гг.) и к другим источникам, указанным ниже. Румынская версия т.н. *Болгарской анонимной хроники*, включенная в последнюю часть сочинения Моксы была настоящим открытием для В. Григоровича, опубликовавшего ее, а также для К. Иречка и других историков-славистов второй половины XIX в., которые на ее основе сделали предположение о существовании хроники на среднеболгарском языке, современной описанным событиям. Поэтому было чрезвычайно приятным событием,

когда в 1891 г. И. Богдан опубликовал по единственной славяно-румынской рукописи 1554-1561 гг., открытой в Киеве (Фонд Библиотеки Богословской Академии, № 116, в настоящее время в Библиотеке Академии Наук УССР), среднеболгарский текст этой интересной хроники – оказавшийся по новейшим исследованиям поздневизантийской⁵⁴ –, вместе с копией *Хронографии вкратце* (“от Адама” до 1425 г.) и с одной *Новой сербской летописью* (1355-1390 гг.), установив, что все эти три текста вошли в состав *Хроники Моксы*.

а) *Хроника Манассия и Хронография вкратце*. Возвращаясь к содержанию *Хроники Моксы*, заметим, что она имеет 99 глав, названия которых взяты большей частью из *Всемирной хроники Манассия*, имеющей в среднеболгарском переводе 127 глав (греческий текст или, по крайней мере, рукописи, легшие в основу Боннского издания, не имеют никаких оглавлений). Например :

1. De-ncepultur lumiei dentiiu -(1) Ң ауало .днъ.ā.
 2. Împărăția lui Nevrod - (10) О стлъпотворени <...>
 3. Împărăția Eghipetului - (11) Ң[ρ] тво єгүпетьское
 4. Împărăția asirilor - (13) Ң[ρ] ство асирийского
црѣ Вила
 5. Împărăția lui Sostrie eghiptean - (14) Ң[ρ] ство сесо-
стріа Ң[ρ] єгїпетского
 6. Împărăția lui D[al]vid - (30-33) Главы об евреях).
 7. Împărăția lui Chir - (19) Ң[ρ] ство Кырово
 8. Împărăția lui Alexandru Machidon - (26) Ң[ρ] ство
алєЗан[д] ра Македонс[к] аго
 9. Împărăția lui Potolomei Epure - (27) Ң[ρ] ство
Птолеме[а] пръваго
 10. Împărăția troianilor - (34) в Трвадѣ
- (в сб. Т, название написано позднее; в сб. S и V оно более длинное) и (35) О прѣти Троѧ града
- Далее следуют 25 главы (гл. 11-35), посвященные истории Римской империи от легендарных времен Энния (см. первую часть этой работы) до Константина Великого включительно. Приведем названия отдельных глав:
11. De începutul rimlenilor - (37) О съз[д]ани Рима градѣ
 15. Împărăția lu Avgust Chesar - (42) Ң[ρ] ство Августа
кесара
 25. Împărăția lu Traian Chesar - (52) Ң[ρ] ство Трајано[в]
 33. Împărăția lui Dioclitian și a lui Maximian - (61)
Ң[ρ] ство Діоклітіановъ и Максимо[в](в сб. S Maži'm'ianovo, V - кс -)
 34. Împărăția Constei, tatăl lu Constantin împărat - (62)
Ң[ρ] ство Константа, оца великаго Константина

35. Împărăția lui Constantin, marele împărat întîiu în creștini -
(63) Ц[о]ство великаго Костандина, пръваго црк[и] т'яно[м]

Большая часть глав (именно 57) посвящена византийской истории, от периода правления сыновей Константина (гл. 36) до правления Михаила Дуки : 92. Împărăția lui Mihail, fiul Ducăei - (126) Ц[о]ство
Михаила, сна доучина (1078 г.); олтенский монах опустил из текста Манассия лишь последнюю главу, о Никифоре Ватиниате (1078-1081 гг) которая может быть случайно отсутствовала в использованной им рукописи.

Если иметь в виду, что сам Манассий обратился, как мы показали в первой части нашей работы, к сочинениям Дионисия Халикарнассского, Иоанна Лида, Иоанна Антиохийского, Псевдо-Симеона, к одной хронике, входившей в состав хроник Иоанна Зонары и Теодора Скутариота, а также к ряду отрывков из древнегреческой поэзии, прозы и драматургии, то все эти сочинения должны считаться косвенными источниками Михаила Моксы. Но в этой первой и наиболее обширной части *Хроники* (гл. 1-92, лл. 4а-138б) на базе текста Манассия, переведенного со многими сокращениями,⁵⁶ Мокса включил повсеместно отрывки из *Хронографии вкратце* патриарха Никифора в славяно-сербской версии, доведенной до 1425 г. Это было необходимо в связи с включением ряда хронологических уточнений и некоторых деталей, отсутствующих в поэтическом тексте Манассия. Приведем пример, относящийся к римской истории :

| | |
|------------------------------------|---|
| Хронография вкратце | Мокса |
| По 1041-и же царства | Acest Avgust sparse împără- |
| авго[у]стъ лѣть .нс. и мѣсяца | tiia lu Potolomei. Deci de la |
| .д. Въ четврѣ-тонадесатое же | Adam pînă la Potolomei și |
| лѣто царства своего кляепатрѣ | pînă se rădică Avgust, 5457 |
| оуѣвъ и єгупеть весь пови- | de ai (....). |
| наѣвъ прѣвѣе ни[з]ложи птоломен- | |
| ское царство, дръжавшє лѣть .с[у]. | |
| И вѣважть оубо оть Адама | Si au împărățit 57 de ai. ⁵⁸ |
| [до] научала царства дѹгѣстова | |
| по извѣстныих лѣтописцехъ | |
| лѣть .є[н]и. ⁵⁷ | |

б) *Симеон Магистр и Иоанн Зонара*. В ряде глав этой первой части Мокса обратился и к *Хронике* Симеона Магистра и Логотета, известной в среднеболгарском переводе только по одной славяно-румынской рукописи начала XVIIв. Приводим пример, относящийся к царствованию того же Августа :

Симеон Магистр

Михаил Мокса

Имѣше же и Аѳинодора
Алѣксандре[нина] прѣмѣдра
сѣло, иже въ ст҃адныи[х]
дѣлѣ[х] кесаровѣхъ обли-
чия е[го] [...]. Да ѧкоже
хотѣше отити, лвѣщаше е[го]
и, приникъ къ оукоу, молѣше
и, да єгда прогнѣваet сѧ, не
прѣж[а] е[го] повелить что сътвори
дон[д]еже въ себѣ проѹте[т]
.кд. слѣва, сирѣ[у] бѣкѹви,
вѣдѣше во е[го] напрасно
наростна и скоропрѣлижна
сѫща.⁵⁹

De-aciia se dereptă, de
foarte socotia și nu muncea
pre nime de grabi, că-l învăță
și un filosof, anume Anthino-
dor, de-i zise : “O, Sevaste,
nu grăbi cu mînia pre nimenea
a lovi, ce nainte cetăște 24
de slave, anume a b v g.” 60

Больше того, одно из исторических известий, включенных Моксой в свой текст, именно указание о периоде правления Константина VIII(1025-1028), находится в сокращенном варианте *Хроники* Иоанна Зонары, сохранившемся в славяно-румынской рукописи *Всемирной хроники* Симеона Магистра (л. 284а). Но Зонара входит и иначе в дополнительные источники Михаила Моксы, ибо, как хорошо известно, среднеболгарский перевод Манассия содержит также 19 добавлений из его *Хроники* (в рукописях 8 и Т

они написаны красными чернилами на полях, в то время как в сб. V – включены в текст),⁶¹ посвященных византийско-болгарским отношениям и включенных большей частью в текст румынского хрониста, как заметил уже И. Богдан (см. выше).⁶²

в) *Новая сербская летопись, “Болгарская” (т.е. поздневизантийская) анонимая хроника и румынская традиция*. Итак, Михаил Мокса не “похвальялся” - как думали Н. Симаке и Тр. Кристеску⁶³ -, когда писал в заключении первой части Хроники : Pînă acicea s-au scos dentr-alte cărți slovenești pre limba noastră viețile și petrecerile împărătești ce au fost de începutul lumiei pînă la Mihail, feciorul Ducăei (До сих пор переложено из других славянских книг на наш язык о жизни и действиях царей, прививших от сотворения мира до Михаила, сына Дуки – лл. 138б - 139а), ибо на самом деле он использовал дополнительно еще несколько источников.

“De astăzi -- заключает он свой эпилог – s-au scos dentalte izvoare de aceeași împărăție” (отсюда же извлечено из других источников о том же царстве – л. 140а), точнее не только о Византийской империи, но и о соседних странах – Сербии, Болгарии и Румынии.

В этой, менее обширной части (лл. 140а - 156а) основные источники следующие : продолжение *Хронографии вкратце*; одна из *Сербских новых летописей* (1355-1490 гг., первая группа, по классификации Л. Стояновича⁶⁴) известная также по четырем славяно-румынским рукописям XVI в.⁶⁵ и дополнительно сербская летопись, сохранившаяся в латинском переводе Фр. Кс. Пеячевига;⁶⁶ *Анонимая хроника*, указанная выше,⁶⁷ и наконец ряд сведений из румынской местной традиции, в частности, из истории Молдавии, извлеченных из *Путненской летописи*.⁶⁸

Итак, сравнительное изучение текстов выявляет автора первых десятилетий XVII в.– того же самого, который напечатал Уложение (Pravila) в Говоре, в 1640 г. –, стремившегося дать своим соотечественникам компендий всемирной истории на румынском языке, связанной с историей румынского народа. Этот компендий был составлен, как мы видели, на основе нескольких византийско-славянских источников, восходящих в начальных своих частях к античной греколатинской традиции. Впрочем, все эти источники были известны в славяно-румынских копиях по крайней мере с XVI в., а может быть и с конца XV в., когда завершаются *новые сербские летописи* (1490 г.). Таким образом, это первое историографическое сочинение на румынском языке включается в более широкий контекст культурных и литературных византийско-славяно-румынских отношений.⁶⁹

Связанная с византийской историографией – а через нее и с античной греко-латинской –, старая южнославянская, восточнославянская и румынская историография характеризуется и новаторством, которое придает ей особый колорит в литературном движении юговосточной и восточной Европы. Причем следует еще раз подчеркнуть, что славяно-румынская традиция представляет значительный интерес как в отношении *Хроники Манасия*, так и особенно *Хроники Симеона Магистра* и *Логотета* и *Анонимой хроники*, которые дошли до нас только в славяно-румынских рукописях второй половины XVI – первой половины XVII в. и в румынском сокращенном переложении Михаила Моксы. Это и объясняет, между прочим, тот интерес, который проявили к этим хроникам румынские историки и филологи, начиная с Б.П. Хашдеу и И. Богданом и кончая нашими современниками, внесшими свой вклад в изучение ценного культурного наследия румын и соседних народов.

București

1. Настоящее сообщение является II -ой частью работы, напечатанной к VIII Международному съезду славистов (Загреб, 3-9 сентября 1978 г.) : Элементы античной греко-латинской историографии в византийско-славяно-румынской историографии, “Analele Universității București”, XXVI, 1977, Limbi și literaturi străine, II, стр. 101-120.
2. См. Ив. Дуйчев, *Миниатюрите на Манасиевата летопис*, 2 изд., София, 1964, стр. 25-32; *Летописта на Константина Манаси*. Фототипно издание на Ватиканская препис на среднобългарския перевод. Увод и бележки от Иван Дуйчев, София, 1963, стр. V-XXXV .
3. Ioan Bogdan, *Cronice inedite atingătoare de istoria românilor*, București, 1895, стр. 5 (*Scrieri alese*, ediție îngrijită, studiu introductiv și note de G. Mihaela, București, 1968, стр. 376).
4. *Летописта*, VIII
5. *Cronice inedite* табл. I-XIX (см *Scrieri alese*, București, 1968, табл. I , на стр. 392).
6. Николай Маврокордат правил в Молдавии с ноября 1709 г. по ноябрь 1710 г. и вторично с сентября 1711 г. по декабрь 1715 г.
7. См. I. Bogdan, *Cronice inedite* стр. 5-6 (*Scrieri alese* стр. 377). Перевод : “Я иерей Георгий из Бэйчень, (свидетельствуя) что эту книгу подарила мне попадья покойного священника Урсула, бывшего протопопом в Яссах (. . .). Написал, когда приехал в Яссы Иоанн Николай воевода, в среду, месяца января, 25 дня, в день святого Григория Богослова, в 7218 г.”(resp. 1710).
8. См. I.Bogdan, *Cronice inedite*, стр 6-7 (*Scrieri alese* стр. 377).

9. Там же, стр. IX (там же, стр. 375).
10. См. описание рукописи: I. Bogdan, *Cronice inedite*, стр. 3-12 (*Scrieri alese*, стр. 375-382); А. И. Яцимирский, *Славянские и русские рукописи румынских библиотек*, СПб., 1905, стр. 839-842 (по И. Богдану); Г. Нешев, *Славянски ръкописи и материали за българската история в румънските архиви и библиотеки*, «Исторически преглед» XXIV, 1968, кн. 6, 111-113; Р. Р. Panaitescu, *Catalogul manuscriselor slavo-române și slave din Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România*, vol. III (машинопись в Библиотеке Румынской Академии).
11. Само название книги принадлежит, вероятно, Йоанну Биану *Cronica lui Constantin Manasses*. Traducere mediobulgară făcută pe la 1350. Text și glosar de Ioan Bogdan (București, 1922), ибо И. Богдан знал очень хорошо дату списка попа Филиппа (1344-1345 гг.).
12. Мы используем для этой цели данные, собранные в работах D.P. Bogdan, Ioan Bogdan Activitatea științifică și didactică, "Romanoslavica", III, 1958, стр. 197-204 G. Mihăilă, вступительная статья к книге: I. Bogdan, *Scrieri alese*, стр. 20, 44-46 Mihail Dan, În legătură cu editarea de către Ioan Bogdan a traducerii mediobulgare a Cronicii lui Manasses, в сб. Sub semnul lui Clio. Omagiu acad. prof. Ștefan Pascu, Cluj-Napoca, 1974 (размноженное), стр. 565-569.
13. См. *Scrisori către Ioan Bianu*, ed. Marieta Croicu și P. Croicu, vol. I, București, 1974 стр. 219-220, 223-225.
14. Словарь церковнославянского языка, СПб., 1858-1861.
15. Fr. Miklosoch, *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*, Vindobonae, 1862-1865.
16. См. D.P. Bogdan, *Ioan Bogdan*, стр. 198. *Scrieri către Ioan Bianu*, I, стр. 224.
17. См. письмо к И. Биану, там же, стр. 229-231.
18. Там же, стр. 240.
19. См. также Ив. Дуйчев, *Летописта*, стр. xxv
20. *Scrisori către Ioan Bianu*, I, стр. 245 ; D.P. Bogdan, *Ioan Bogdan*, стр. 199-200.
21. В сущности, 206 л. (л. 56 пронумерован дважды).
22. *Scrisori . . . , I*, стр. 245. Количество миниатюр - 69.
23. *Vechile cronice moldovenești pînă la Ureche*, București, 1891
24. См. Введение к: *Scrieri alese*, стр. 45, прим. 240.
25. См. Mihail Dan, Два письма Л. Милетича Иоанну Богдану, «Revue des études sud-est européennes», I, 1963, No. 1-2, стр. 159-165; его же, În legătură cu editarea..., стр. 566-568.
26. См. Ioan Bogdan, *Documente și regeste privitoare la relațiile Țării Românești cu Brașovul și Ungaria în sec. XV și XVI*, București, стр. XXI, прим. 1.
27. Отиск из: «Analele Academiei Române», Серия II, т. XXXI, Мемориile Secțiunii istorice, București, 1909, стр. 77, прим. 1, и др.; на стр. 93, прим. 1, цитируется глоссарий (см. D. P. Bogdan, *Ioan Bogdan*, стр. 201).
28. *Cronica lui Constantin Manasses*. Prefață, стр. VIII.
29. *Летописта*, стр. XXXIV. Но уже Ю. Трифонов писал: «Изданието е напревено по 3-те най-важни преписа - московски, ватикански и тулченски, от които първият

- е взет за основа, а от другите са посочени под линия и най-дребните разлики» *Бележки върху среднобългарския превод на Манасиевата хроника*, «Известия на Българския Археологически Институт», т. II, 1923-1924, София, 1924, стр. 139.
- върху среднобългарския превод на Манасиевата хроника, *Известия на Българския Археологически Институт* т. II, 1923-1924, София, 1924, стр. 139.
30. I. Bianu, *Prefață*, стр. VIII. Речь идет о книге: А.Д. Чертков, *О переводе Манассийной летописи на словенский язык, по двум спискам: Ватиканскому и Патриаршей библиотеки, с очерком истории болгар*, Москва, 1842.
31. *Летописта*, стр. XXXIV.
32. *Die slavische Manasses-Chronik*. Nach der Ausgabe von Joan Bogdan. Mit einer Einleitung von Johann Schröpfer («Slavische Propyläen», Bd. 12), Wilhelm Fink Verlag, München, 1966, стр. 12. См. критические заметки в рецензии K. Gutschmidt'a, «Zeitschrift für Slawistik», Bd. XVI, 1969, No. 4, стр. 640-642.
- schmidt'a, «Zeitschrift für Slawistik», Bd. XIV, 1969, No 4 стр. 640-642.
33. «По тексту, написанному в Москве, сверенному с Тулчанской рукописью Богдан напечатал Хронику Манассия в этой книге...» (Prefață, стр. VIII).
34. См. Дуйчев, *Летописта*, стр. X.
35. *Trojanska prica*, «Starine», Zagreb, III, 1871, стр. 147-188. Мы проверили первую страницу (л. 42а) и заметили только следующие отклонения: **Дѣнь** вм. **дѣнь**, **отъ** вм. **тъ** или **штъ**, как поступил Богдан в других случаях на той же странице (олин раз, причем у Миклошича: **штъ**[ъ], **съ1навм.** **съна**; две орфографические ошибки в издании Миклошича указаны правильно: **жиндолъ**[ъ], в рукописи и у Богдана **жиндолъ** (см. и *Glossar*, стр. 277); **смръти** в рукописи и у Богдана **съмръти**.
36. *Български старини*, 2 изд., София, 1932, стр. 618-623; см. Дуйчев, *Миниатюри*, стр. 26; *Летописта*, стр. IX-X.
37. *Палеографски албум на южнославянского кирилско писмо*, Скопие, 1966, № 150 : *Манасиевата Хроника во Хилендар* бр. 333 (434); см. также И. Иванов, там же. В этих условиях, нам кажется несправедливым и неточным утверждение проф. Ив. Дуйчева: «Обстоятелството, че в изданието на Богдан не са взети под внимание всички разночертения, които могат да се извлекат и от Ватиканския препис, намаляват много неговата научна стойност. Трябва да се каже нещо повече: едно критично издание на средновековния български превод на Манасиевата летопис трябва да почива преди всичко на двата най-стари български преписа – имено Московския и Ватиканския, после на по-късния Тулчански препис, като към тях се прибавят евентуално и разночертения от двата преписа от сръбска редакция . . .» (*Летописта*, стр. XXXIV-XXXV). И немного ниже: «В единственото съществуващо досега издание на текста на летописта, а именно това на Иоан Богдан, Ватиканският препис е использован неточно и непълно . . .» (стр. XXXV).
38. См. также K. Gutschmidt, *указ. рец.*, стр. 641.
39. См. их полный список : M. Weingart, *Byzantské kroniky v literatuře cirkevněslovanské*, I, Bratislava, 1922, стр. 198-215.
40. С.Б. Бернштейн, *Разыскания в области болгарской исторической диалектологии*. I . Язык валашских грамот, Москва – Ленинград, 1948, стр. 46; Ю. Трифонов,

Бележки . . . , стр. 139; см. также: Weingart, I , стр. 180; К. Мирчев, Историческа граматика на български език, изд. 3, София, 1978, стр. 21; M. Da n, *În legătură cu editarea . . .* стр. 567-569.

41. Weingart , I , стр. 160-219; Ю. Трифонов, Бележки . . . , стр. 137-173 (см. также Византийските хроники в църковнославянската книжника, “Известия на Историческото дружество в София”н. VI , 1924, стр. 163-181); Margareta Ștefănescu (-Serghi), *Cronica lui Manasses și literatura româno-slavă și română veche*, отдельный оттиск из “Arhiva”, XXXIV, No 3-4, Iași, 1927; H. Boissin, *Le Manassès moyen-bulgare*, Paris, 1946.

42. I. Bogdan, *Vechile cronicе moldovenești pînă la Ureche*, București, 1891, стр. 68-69; *Letopisețul lui Azarie*, отдельный оттиск из Analele Academiei Române, Serie II, t. XXXI, Mem. Secț. ist., București, 1909, стр. 20-28 (*Scieri alese*, București 1968, стр. 320-335, 431-438).

43. I. Bogdan, *Vechile cronicе . . .*, стр. 90-103 (*Scieri alese*, стр. 335-346).

44. I. Bogdan, *Letopisețul lui Azarie*, стр. 28-42 (*Scieri alese*, стр. 437-457).

см. также : G. Mihăilă, *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, București, 1972, стр. 153-157; Idem, L' historiographie roumaine ancienne (XVe siecle - début du XVIIe siecle) par rapport à l' historiographie byzantine et slave: *Actes du Premier Congrès International des Etudes Balkaniques et Sud-Est Européennes*, III, Sofia, 1969, стр. 532-534.

45. *La littérature bulgare du XVIe siècle et sa diffusion dans les Pays Roumains*, Paris, 1947, стр. 30.

46. Мокса или Моксале – это прознище латинско-греческого происхождения, означающее “грешный”, как и Амартол (см. нашу книгу *Studii de lexicologie și istorie a lingvisticii românești*, București, 1973, стр 100-101, или по-русски: Этимологические заметки в сб. Исследования по славянскому языкознанию, Москва, 1971, стр. 433-535).

47. Библиотека Академии СР Румынии получила микрофильм (Мм 10), с которого мы сделали фотокопии для нового издания.

48. Klaus-Henning Schroeder, *Un manuscris necunoscut al Cronografului lui Mihail Moxa*, “Limba română”, XX, 1971, No 5, 527-529,

49. О сербии в ее отношениях к соседним державам, Казань, 1859 (Приложение I стр. 1-45).

50. B.P. Hasdeu, *Cronica lui Mihail Moxa*, в книге : *Cuvinte den bătrîni*, t. I, București, 1878, стр. 337-443.

51. N. Simache și Tr. Cristescu, *Hronograful lui Mihail Moxa*, Buzău, 1942.

52. C. Nicolaescu-Plopșor, *Hronograful lui Moxa*, “Oltenia”, IV, 1943, стр. 1-28.

53. Ioan Bogdan, *Ein Beitrag zur bulgarischen und serbischen Geschichtsschreibung*, «Archiv für slavische Philologie», Bd. XIII, 1891, 4, стр. 481-543; Margareta Ștefănescu, *Cronica lui Manasses și literatura româno-slavă...*, N. Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, vol. II, București, 1942, стр. 135-138; E. Turdeanu, *La littérature bulgare...*, стр. 159-163; L. Predescu, *Mihail Moxa și opera sa*, «Biserica Ortodoxă Română», LXXVIII, 1960, No. 9-10, стр. 905-918; P. P. Panaiteanu, *Cronograful lui Mihail Moxa*, в книге: *Istoria litera-*

turii române, I, ed. 2, red. resp. acad. Al. Rosetti, București, Ed. Academiei, 1970, стр. 332-336 (автор отказался от своего прежнего предположения о том, что Мокса перевел какой-то уже сокращенный среднеболгарский текст Манассия. обогащенный, с другой стороны другими деталями; см. его сообщение *A propos des traductions médiobulgare et roumaine de la chronique de Constantin Manasses: Actes du IIIe Congrès Internationale d'Etudes Byzantines (Session d'Athènes, octobre 1930)*, Athènes, 1932, стр. 108; см. также на стр. 109, справедливое замечание П. Скока: « Moxa (...) a pu faire un amalgame de traductions connues», о чем писал уже И. Богдан в 1891 г.; ниже мы приведем еще другие примеры); P. Cernovodeanu, *Préoccupations en matière d'histoire universelle dans l'historiographie roumaine aux XVIIe et XVIIIe siècles* (I), «Revue roumaine d'histoire», IX, No. 4, стр. 677-697 (продолжение статьи: t. X, 1971, No. 2, 293-312; No. 4, стр. 705-728; XI, 1972, No. 1, стр. 53-77; XII, 1974, No. 1, стр. 73-94).

54. См. D. Nastase, *Une chronique byzantine perdue et sa version slavo-roumaine (La chronique de Tismana 1411 - 1413)*, “*Cyrillometodianum*”, Thessalonique , IV, 1977, стр. 100-171: Предполагаемый автор греческого оригинала – Иоани Хортасменос (Ἰωάννης Χορτασμένος ок. 1379-1436/7).

55. *Ein Beitrag...*, стр. 481-543 (на стр. 536-543 - латинский перевод *Хроники*, сделанный В. Ягичем); исследование переведено по-румынски в *Scieri alese*, стр. 255-269 (см. также незаконченное исследование) И. Богдана, *Manasse ca izvor al lui Moxa*, стр. 627-633). См. статью: Const. Jireček, *Zur Würdigung der neuentdeckten bulgar. Chronik*, «Archiv für slavische Philologie», Bd. XIV, 1892, стр. 255-277.

56. См. ряд примеров в незаконченном исследовании И. Богдана, воспроизведенном в *Scieri alese* (стр. 627-633), и в указанной статье Маргареты Штефанеску-Серги.

57. Цитируем из рукописи № 116 фонда Богословской Академии в Киеве, по изданию И. Богдана, *Ein Beitrag*, стр. 502-508 (ср. Й. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, Београд - Срп. Карловици, 1927, стр. 133).

58. Указ. рук., л. 35б, 37а.

59. Указ. рук., л. 48а, б; указ. изд., стр. 29.

60. Указ. рук., л. 36а, б.

61. В издании И. Богдана эти приписки набраны с шпациями.

62. См. их анализ: Weingart, I, 220-236; Иордан Иванов, *Български старини из Македония*, изд. 2, София, 1931, стр. 618-623.

63. N. Simache și Tr. Cristescu, *Cronograful lui Mihail Moxa*, стр. 183, прим. 1.

64. Ј. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, стр. X-XIV.

65. См. Contr., стр. 121-122; *L'historiographie roumaine*, стр. 516.

66. Так называемая *Летопись Георгия Бранковича*; см. Ј. Стојановић, указ. изд., стр. LVI, 278; Релья Новаковић, *Бранковичев летопис*, Београд, 1960, стр. 38.

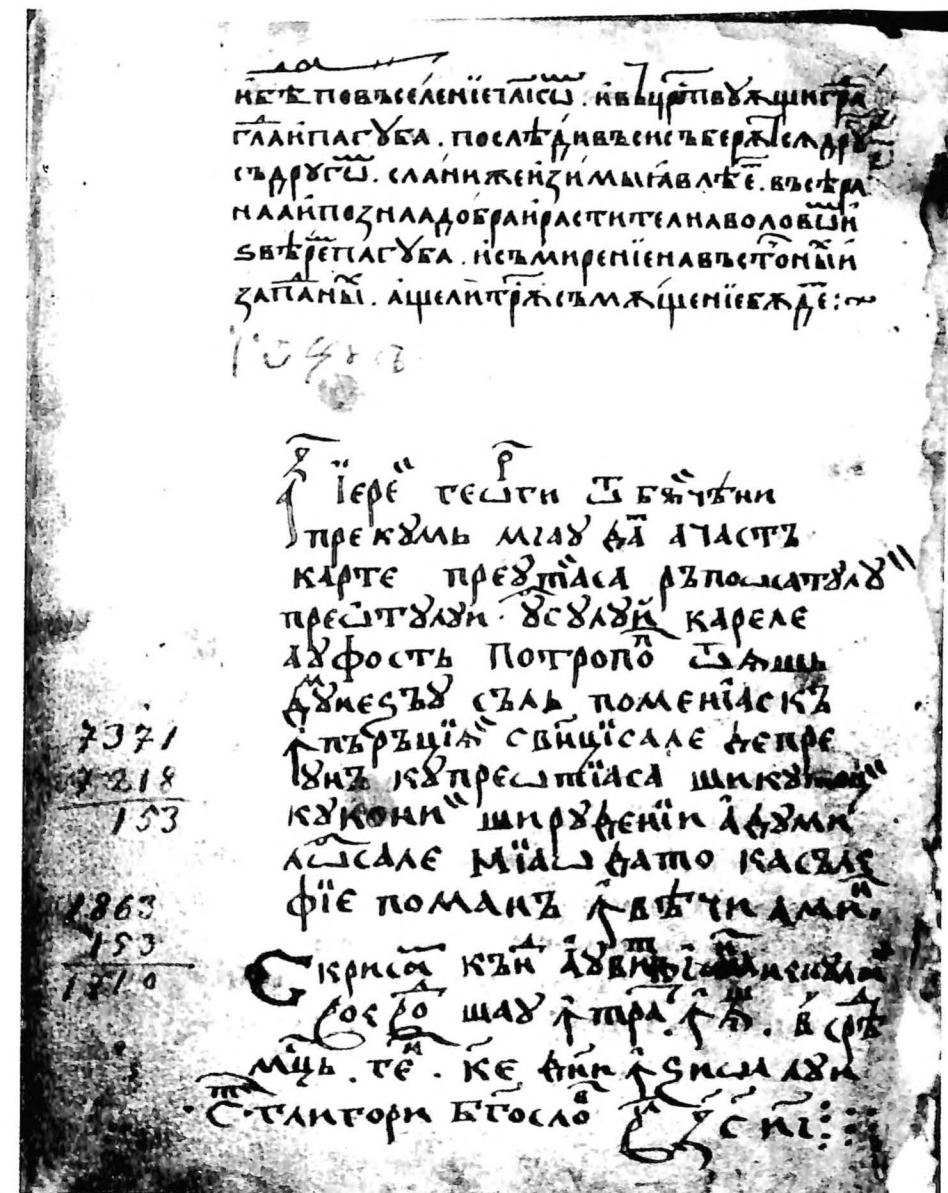
67. К. Мечев, внимательно проанализировав хронику, попытался присписать ее монаху Исааку Серрскому (*Българската хроника от началото на XV в.*, «Известия на Института за история», т. 19, София, 1967, стр. 219-242); ср. критические замечания: Е. П. Наумов, Об авторстве Анонимной болгарской хроники XV века, «Советское славяноведение», 1969, № 3, стр. 41-42; Боню Ангелов, *Страницы из историита на старобългарската литература*, София, 1974, стр. 224-230. Более интересны в этом отношении наблюдения проф. Ив. Дуйчева, который на основе провизантийской ориентации хроники высказал предположение, что она, может быть, была переведена

с греческого языка, хотя «оригинал» не был еще открыт (*Из старата българска книжнина*, II, София, 1944, стр. 410-411). Именно эта гипотеза нашла подтверждение в обширном исследовании Д. Настасе (D. Nastase), цитированном в прим. 54.

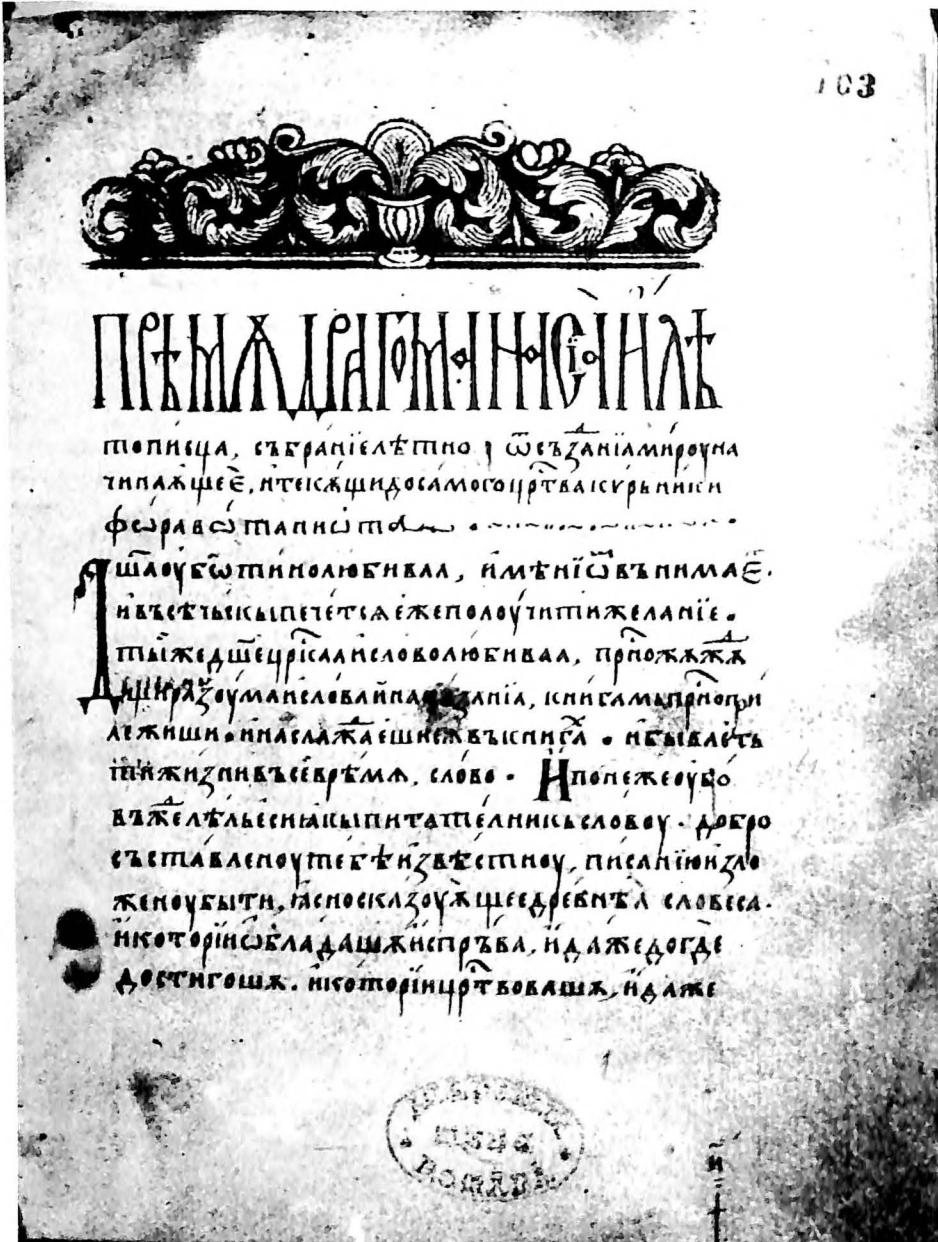
68. Подробнее об этих источниках Хроники Михаила Моксы, см.: Contr., стр. 158-162, а также главу *Incepiturile istoriografiei universale în limba română: Cronica lui Mihail Moșa (1620) și izvoarele sale*, в новой книге: *Cultură și literatură română veche în context european*, București, 1979, стр. 380-404.

69. См. *Actes du XIVe Congrès International d'Etudes Byzantines*, I (Quatrième thème: *Byzance et la Roumanie*, доклады E. Stănescu, V. Al. Georgescu, I.-R. Mircea, I. D. Stefanescu, Maria-Ana Musicescu, стр. 391-525); II (сообщения: I. Barnea, P. Cernovodeanu, G. Cronț, Г. Данчев, П. Русев, Ю. Щапов, D. G. Sérémétis, E. Ch. Suttner и др.).

70. См. некоторые общие труды: J. Macůrek, *Dějepisecty v evropského východu*, Praha, 1946, стр. 155-169, 187-212; *История на българската литература*, I, под ред. на В. Велчев, Е. Георгиев, П. Динеков (отг. ред.), София, 1962; *Стара кънчевност*. Приредио Ъ. Трифоновић, Београд, 1972; М. Кашанин, *Српска кънчевност у средњем веку*, Београд, 1975; Д. С. Лихачев, *Русские летописи и их культурно-историческое значение*, Москва - Ленинград, 1947; его же, *Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Примурского (конец XIV - начало XV в.)*, Москва - Ленинград, 1962 (немецкий перевод: *Die Kultur Russlands während der osteuropäischen Frührenaissance vom 14. bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts*, Dresden, 1962; румынский перевод: *Prerenaștere rusă. Cultura Rusiei în vremea lui Rubliov și a lui Epifanie Preaînteleptul*, București, 1975); *Історія української літератури*, т. 1, відпов ід. ред. Л.Е. Махновець, Київ, 1967; *Istoria literaturii române*, I, ed. 2 revăzută, red. resp. acad. Al. Rosetti, București, 1970.

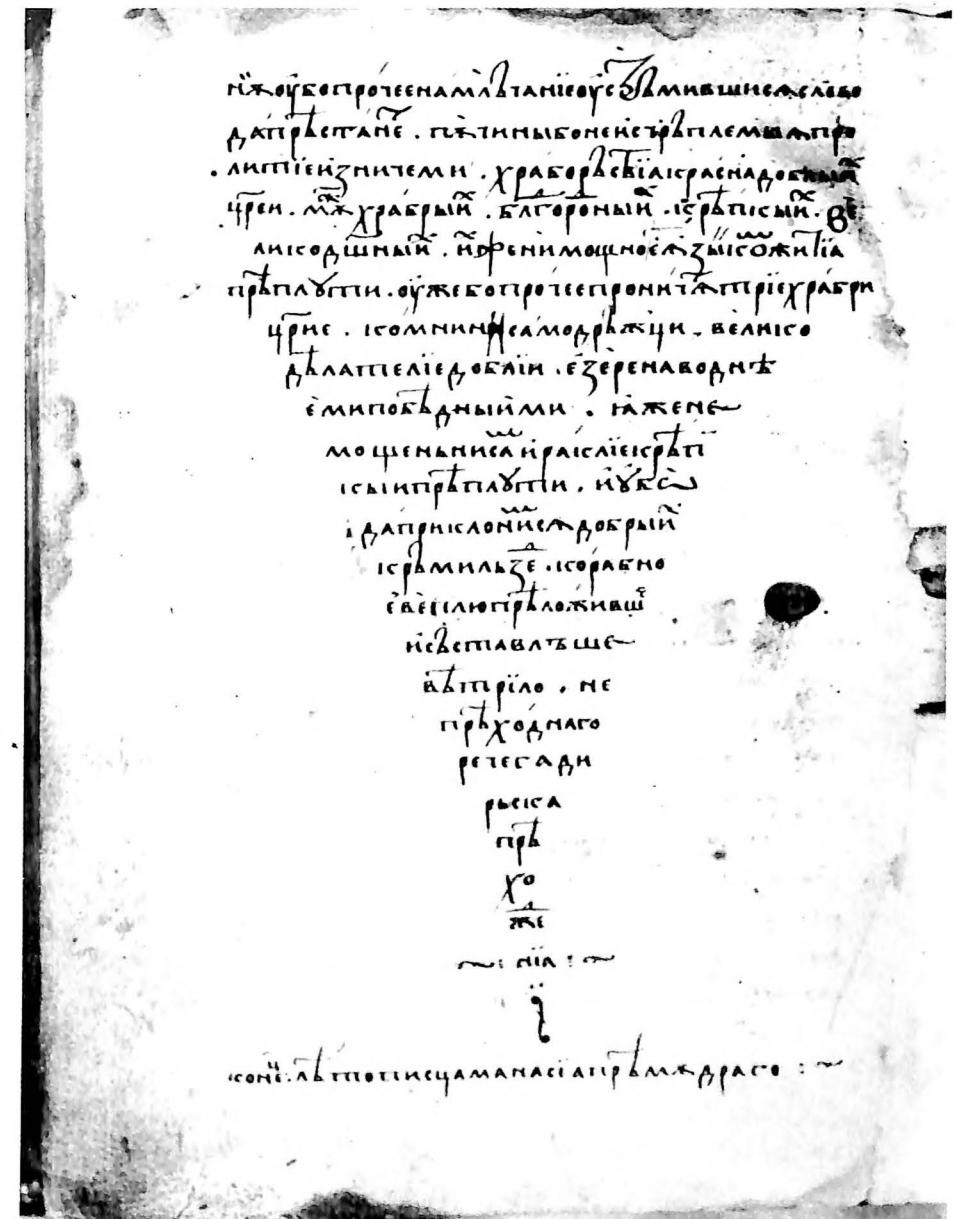


1. Славяно-румынский сборник № 649, Библиотека Румынской Академии, л. 306 :
Запись священника Георгия из с. Бэйлень (1710 г.)



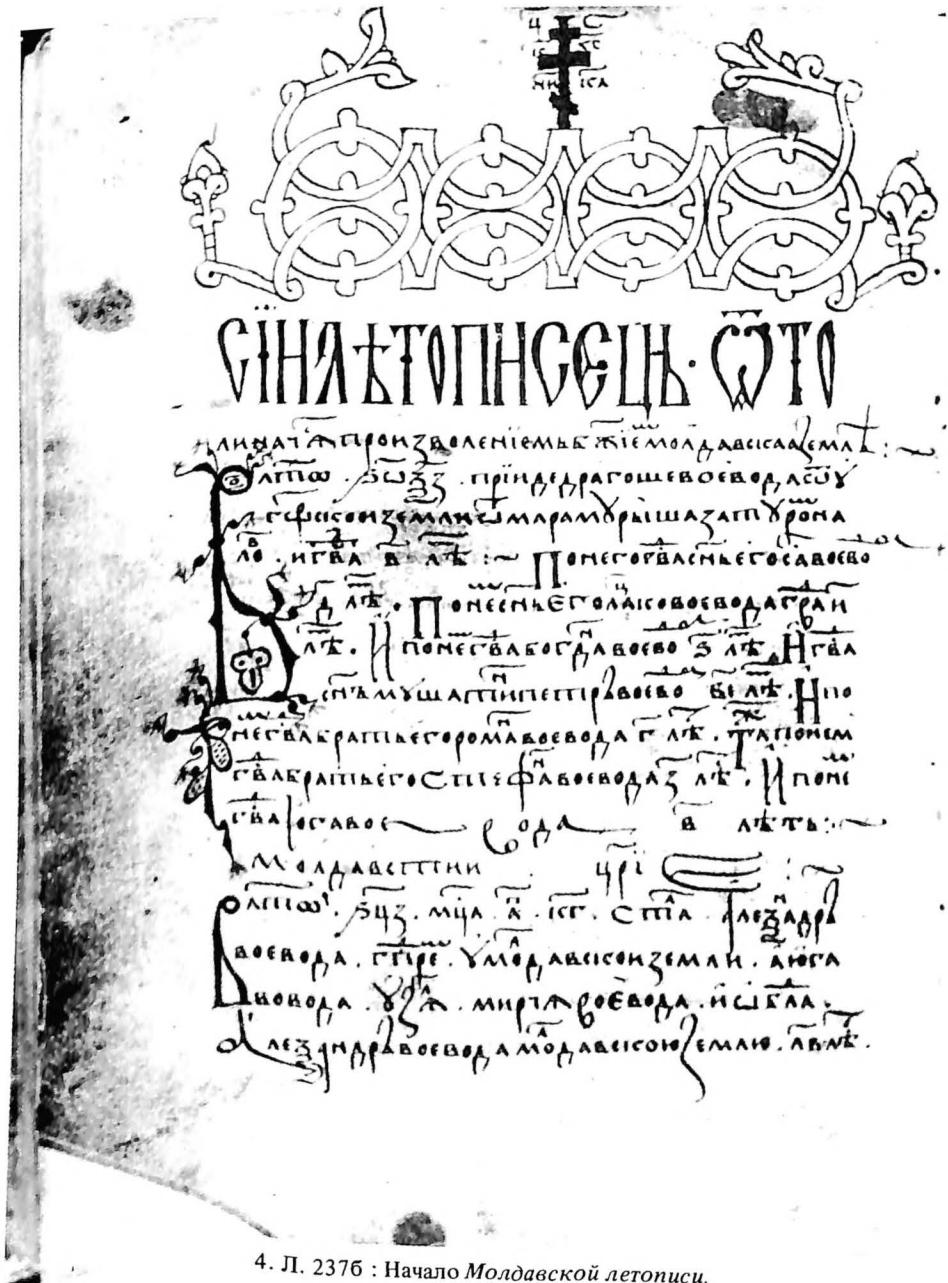
2. Л. 103а : Начало Хронического обозрения Манасия.

110



З. Л. 235б : Конец Хронического обозрения.

1 1 1



LES TEXTES DEMETRIENS DANS LES RECUEILS DE RILA ET DANS LA COLLECTION DE MACAIRE

Vasilka Tăpkova-Zaimova

Pourquoi ai-je choisi ces recueils? Les deux recueils de Rila de 1479 et de 1483 sont parmi les premiers qui contiennent des textes démétiens bulgares après l'époque des Paléologues à Byzance qui vit un véritable épanouissement du culte de saint Démétrius et celle de Tirnovo en Bulgarie où l'on trouve aussi quelques textes en son honneur.

La collection de Macaire, métropolite de Novgorod, est d'un siècle plus jeune et a été publiée. Mais elle manque d'intérêt pour mon sujet, parce que Macaire a supervisé le rassemblement des textes bulgares qui se trouvaient à Novgorod.¹ C'est peut-être pour cela que sa collection renferme, pour le mois d'octobre, 18 textes démétiens parmi de nombreux autres textes bulgares.²

Le recueil de 1479, appelé couramment «Panégyrique de Rila», est sorti sous la plume de Vladislav le Grammaire. Découvert en 1869, il a fait l'objet d'études de la part de plusieurs slavisants. Je me contente de renvoyer à la dernière publication de G. Dančev.³ Il contient 111 textes, rangés par ordre des fêtes, à partir du mois de février. En date du 26 octobre on trouve: a) (No 93), une vie de saint Démétrius (fol. 205). Inc: **Мазиманъ иже и єркоулие покориъвъ готевы и савршматы.** C'est la version la plus courante qui repose sur le Vatic. gr. - 821 et le Paris Coisl. 110, et qu'on fait remonter au IXe s. On la trouve souvent dans les textes slaves et bulgares; b) (No 94), une autre version de la vie, moins courante et plus brève. Inc.: **имѧше оѹбо Римскыиъ скѹптаръ правленіа** (fol. 211^v).⁴ c) (No 95), Oraison de Grégoire, archevêque de Salonique. Inc.: **мнѣже չѣлѡ չѣстни Եսի արուչы տвои Ես.** Je reviendrai plus loin sur cet auteur qui mérite toute notre attention; d) (No 96), Jean Staurakios, chartophylax de l'Eglise de Salonique, «Miracles de S. Démétrius» (fol. 215^v). Inc.: **Слово, иже мѣроточуца димитриа չюдеса.** C'est la célèbre traduction qui n'a pas été publiée en entier; e) (No 97), **Похвалное слово** de Grégoire, archevêque de Russie (fol. 236). Inc.: **Прѣжде չրա пътъскаго съмогреніа.** C'est aussi une oeuvre très connue qui appartient à la plume de Gregoire Tzamblak.

Le recueil de 1483 est réalisé de même par un représentant très connu de l'épo-

que, le moine Mardarius, auteur d'un nombre considérable de recueils. Celui de Rila contient 86 textes-Sermons, Vies, Encomia, etc. mais non rangés par mois et jours. Les Nos 27 et 28 sont des textes démétériens: *a)* (No 27) La Vie, dans la version, mentionnée ci-dessus: **Маζιμианъ иже и Еркоуліе...** (fol. 176). *b)* (No 28) Oraison de Grégoire, archevêque de Salonique — la même que celle que j'ai mentionnée ci-dessus. Inc.: **Мнѣ же չելաւ չъстни բѣшѣ Ճրուշի տՅօն Եյե...** (fol. 179).

Les textes démétériens de ces deux recueils doivent être comparés à présent avec quelques autres auxquels on a dernièrement prêté attention. Bonjo Angelov⁵ a montré que le manuscrit No 56, de la description de Hilferding, est également un recueil de Mardarius et de son élève Pachomius. Par son contenu, ce recueil ressemble beaucoup à celui de 1483. Aux folios 257^V - 261^V (donc dans la partie faite par Mardarius) on trouve insérée la Vie courante de S. Démétrius avec l'inc.: **Маζианъ иже и Еркоуліе, покориъ готы и савроматы.** Mais les autres textes démétériens y font défaut.

De son côté, G. Dančev a indiqué que le Recueil du fonds Pavel Petrović Vjazemskij, Q 279 de la Bibl. Nationale de Léningrad «Saltykov-Ščedrin», est postérieure au Recueil de 1479, mais toujours provenant de la main de Vladislav le Grammaire.⁶ C'est un recueil presque exclusivement démétérien. On y trouve, en premier lieu le **Пожвальное слово** de Démétrius Cantacuzénos que je laisse de côté. Il a été analysé par B. Angelov, A.-E. Tachiaos et G. Dančev⁷ et ne figure pas dans les recueils de Rila. Mais les deux Vies mentionnées ci-dessus, l'Oraison de l'archevêque de Salonique Grégoire et le **Пожвальное слово** de Grégoire Tzamblak y sont insérées.

G. Dančev a mis en circulation un autre recueil (Bibl. Lénine, fonds 199, No 31) de textes de Tzamblak qu'il attribue au diac André, l'auteur du célèbre Panégyrique de 1425.⁸ Cette paternité est loin d'être prouvée. Mais ce qui importe, c'est que nous y trouvons encore le **Пожвальное слово** de Tzamblak (fol. 236^a - 271^a).

Enfin, j'ai attiré moi-même l'attention sur le manuscrit 1039 de la Bibl. Nationale de Sofia qui représente un Prologue pour septembre-novembre et que M. Stojanov date du milieu du XIVe s.⁹ Il provient du monastère dit «Markov» de Prilep, consacré à S. Démétrius. Aux folios 289^V - 296^V on trouve la version déjà connue de la Vie de S. Démétrius, avec l'inc.: **Маζианъ и Еркоуліе примиѹи готи и савромати...** Aux folios 288-288^V est insérée l'Oraison de Grégoire, archevêque de Salonique (incomplète, jusqu'à **при кра-** сивомѹ семѹ же...).

Je me suis rendue compte que cette oraison que je mentionne déjà pour la

troisième fois n'est autre que celle attribuée à Grégoire Palamas et qui est publiée dans la P. Gr. 151.¹⁰ On ne s'en était pas rendu compte jusqu'à présent et elle était restée non identifiée, parce que l'auteur est indiqué simplement comme «Grégoire, archevêque de Salonique». Mais ceci indique que le feuillet inséré dans ce manuscrit ne peut être du milieu du XIVe s. D'ailleurs M. Stojanov indique qu'il diffère sensiblement des autres feuillets. Radčenko datait le sofiote entier du XVe s.¹¹ L'Oraison est un morceau de littérature dans le genre de Palamas où ne sont mentionnés que quelques détails de la Vie de S. Démétrius.

Il en est de même de l'œuvre de Tzamblak qui a pour thème: la mort n'est plus à craindre depuis le sacrifice du Christ. Le thème n'est qu'illustré par l'exemple du jeune Démétrius. Ce qu'on doit remarquer, c'est que l'activité littéraire de Tzamblak de la période dite russe à laquelle appartient ce *slovo* selon toute vraisemblance, a trouvé écho assez rapidement dans les cercles culturels du monastère de Rila. En effet, les deux recueils de 1479 et 1483 ne sont pas les plus anciens manuscrits du *slovo* qui atteignent maintenant le nombre de 41.¹²

Il reste enfin les «Miracles» de Vladislav. C'est une traduction mot-à-mot de Staurakios, comme le remarquait déjà V. Zlatarski qui a publié quelques parties de l'histoire de Perbundos (le meurtre de Gabriel Radomir, le meurtre de Kalojean¹³).

Le plan des récits de Vladislav suit exactement celui de Staurakios, à savoir: glorification de la ville de Salonique, résumé des épisodes de la Vie avec le miracle du préfet Léontios, miracles de Marianos et Onésiphore et récits des tentatives de la part de Maurikios et Justinien de récupérer les cendres du saint; Stéphanos et le manque de blé à Salonique; l'attaque slave et l'incendie du temple; Chatzon et le troisième siège; l'histoire de Kyria Eutaxia; la guerre intestine au temps de Phocas, l'histoire de Vitalien, le miracle avec Cyprien, évêque de Carthage; la protection exercée par le saint pendant les attaques slaves; l'histoire du mécanicien slave et de sa folie. Ce sont des récits, remontant aux deux premiers livres des «Miracles». Suivent les récits inclus dans le livre III des «Miracles»; la guérison de l'homme se rendant à Constantinople; la guérison du citoyen d'Andrinople et celle de l'infirme; l'apparition du saint en Cappadoce; la rencontre de S. Démétrius et de S. Achille. Enfin, viennent les miracles que Staurakios est le premier à relater: le transfert miraculeux du manteau royal de Manuel Comnène; le meurtre de Gabriel Radomir; le meurtre de Kalojean. Comme on le voit, le recueil de Staurakios, traduit par Vladislav, est un des recueils relativement tardifs qui font un choix assez complet des «miracles» connus: même l'ordre des récits n'est pas interverti. La profusion des textes démétériens explique la célébrité dont ce recueil a joui.

Passons à la collection de Macaire. Celle-ci repose sur: a) le manuscrit de l'Eglise de Novgorod de 1539, représentant une rédaction complétée des **Үєтъи миñен** d'avant Macaire; b) le manuscrit Ouspensy de 1552, également de Novgorod, comme il semble; c) le manuscrit, appelé **Царскii**, qui renferme aussi des Vies de saints russes, de provenance également novgorodienne.¹⁴ Comme source figure aussi un Prologue slave dans sa copie de 1532, faite sur l'ordre de Macaire. Cependant à l'époque où ils éditaient les textes démétériens, les éditeurs n'avaient pas à leur disposition le texte grec correspondant dans le Paris.gr.1517 (XIe s.) qui est un recueil essentiellement démétrien, ni même l'édition de A. Tougard de 1874 qui donne une grande partie de ce manuscrit grec. Enfin, il y a aussi d'autres observations à faire:

Voici d'abord la liste des textes démétériens: 1) Une Vie brève; 2) Le miracle avec les deux anges invitant le saint à quitter la ville; 3) Un discours anonyme «L'amour est la plus grande vertu»; 4) La Vie dans la rédaction **Маžимань иже и Еркоглие...**; 5) Le miracle avec les deux anges – deuxième version, suivie de la défense de Salonique lors du premier siège; 6) Le miracle avec Léontios; 7) Le miracle avec les deux vierges; 8) Le meurtre de Kalojean; 9) Une Vie d'après un Ménée grec où reviennent en bref les événements suivants – le meurtre de Lyée, le miracle de Léontios, celui de Marianos, la protection du saint pendant la famine, l'histoire de Justinien réclamant la sainte dépouille de Démétrius, l'incendie dans le ciboire, les deux anges (troisième version), l'histoire d'Onésiphore, l'histoire de l'évêque de Carthage; 10) Description de la basilique; 11) Le *slovo* de Grégoire Tzamblak; 12) Le *slovo* de Clément d'Ochrida; 13) L'Encomion de Jean, archevêque de Salonique; 14) L'histoire avec Perbundos et le quatrième siège; 15) Enkomion d'un auteur inconnu; 16) Un bref Prologue où la fête de S. Démétrius est seulement mentionnée; 17) Le miracle avec les deux vierges (deuxième version); 18) Le tremblement de terre à Constantinople (le 26 octobre, sous le règne de Léon l'Isaurien).

Voici les remarques sur les «Miracles» et les «Encomia» que je voudrais faire, la Vie n'offrant rien de pratiquement intéressant.

a. Miracles. Le plus intéressant est le «miracle» qui concerne Perbundos et le quatrième siège. Parmi les nombreuses observations d'ordre culturel qu'on pourrait faire, il importe de mentionner en premier lieu le nom même de Perbundos qui est **Пoбeждъ** dans sa forme slave bulgare, ce qui permet de réfuter la superposition de Barišić qu'initialement il aurait eu la forme de **Пoвчдъ**. L'indication des chefs de tribus slaves dans le texte grec **ρῆγες** revient dans le texte slave comme **κhазe, стaрeншии** et même **Бoлaрoн**, avec une nuance selon la po-

sition de chacun. Les Vélégésites sont indiqués comme suit:

.. словѣнѣ, рекомъя велъзѣлища (variantes велъзилыща, велъзилища, велъзинища) ce qui met en doute l'étymologie de V. Georgiev¹⁴ selon laquelle les Vélégésites seraient des *velejezditi*, c.-à-d. de bons cavaliers. Le texte slave précise qu'au cours de cette guerre avec les Slaves qui dura deux ans, des renforts vinrent de Thrace et de Libye, tandis que dans le texte grec il est dit vaguement que cette armée passait διά Θράκης καὶ τῶν ἀντίων. Lors du siège qui provoqua la famine, les Saloniciens mangèrent de la viande de cheval (d'après le texte grec) et de cheval et de chameau d'après le texte slave. Y a-t-il eu des chameaux à Salonique? Enfin, le texte slave fournit la pétition des chefs slaves au basileus avant la capture de Perbundos, ainsi que le document par lequel le basileus donne l'ordre de commencer les hostilités avec les Slaves. Il y a aussi d'autres passages dans le discours direct, ce qui pourrait signifier qu'en plus du Paris.gr. 1517 qui donne tous ces textes en discours indirect, il y a eu un autre texte, plus détaillé, qui a servi au traducteur slave.

On pourrait faire d'autres observations de ce genre. Je me suis arrêtée à quelques-unes seulement, parce que c'est là l'unique traduction de ce texte dans une variante non tardive et elle est importante pour l'atmosphère de Salonique au VIIe s.

Parmi les «miracles» de la collection Macaire, il en est un qui plus tard revient souvent dans la tradition russe.¹⁵ C'est le «miracle» avec les deux vierges que le chef «sarrasin» oblige, lors de la prise de la ville par les Arabes en 904, de broder l'effigie du saint. Ce «miracle» n'existe pas dans les textes grecs que nous connaissons. Or, comme on l'a déjà remarqué, il ne peut avoir fait son apparition en dehors du milieu salonicien.

Je n'ai pas pu identifier la description de la basilique de Salonique, peut-être parce que précisément on compte trop de descriptions de cette basilique (par exemple dans le texte de l'incendie du ciboire), mais ce texte n'est pas le même. Enfin, il n'est pas le même non plus que celui qui se trouve dans l'histoire de Kyria Eutaxia et qui est beaucoup plus court. Il semble que la description de Macaire remonte à quelque texte grec tardif.

Le «miracle» avec le meurtre de Kalojean est indiqué par certains auteurs comme remontant au «miracle» 27 de Jean Staurakios. Or, il n'en est rien : c'est simplement une narration abrégée et tardive, étant donné que le nom du tzar est Askalon (dans les textes bibliques ce nom est donné à une ville des Philistins se trouvant non loin de Gaza sur la Méditerranée – Juges 1:18:1, Royaumes 6:17, Zach. 9:9).

b. Encomia. J'ai trouvé l'original grec du *slovo* (col. 1876 / 1883) dont

l'inc. est: В сѣхъ оѹбо добродѣтелехъ болѹша есть и вишаша любовь. C'est un texte inédit qui se trouve dans trois manuscrits grecs: Cod. Venet. Marc. II 98 (Nan. 120), XVe s., col. 996, fol. 193-195; Meteor. 513 /1. pars./, Logos No 5, fol. 18-18v (non indiqué chez Halkin, BHG 546 h); Brix. a III 3, XVe s., fol. 112-114. Il est naturel que les éditeurs de la collection de Macaire n'en aient pas pris connaissance, ce texte demeurant inédit. Comme je l'ai dit, il se trouve aussi dans l'un des recueils de Rila, mais il a dû y avoir un intermédiaire, parce qu'aux coll. 1876-1877 de Macaire il y a un passage en plus. C'est une homélie pour le 26 octobre d'après l'Evangile de Jean, XV 17.

D. Iliadou a identifié le *slovo* qui se trouve aux coll. 1944 - 1959.¹⁶ C'est un Enkomion de Jean, archévêque de Salonique, celui-là même qui écrivit le Livre 1er des «Miracula». Inc. Памѧть правды въ съ похвалами Соломонъ творити съвѣщеваше. J'ai identifié moi-même le *slovo*, inc. всѧкого дѣла и слова и ѹма aux coll. 1924 - 1928. Ce n'est que le début du Livre 1er, donc écrit également par Jean (dans l'édition de P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des Miracles de Saint Démétrius*, Paris 1979, p. 50-53).

Les considérations que je viens d'exposer concernant les recueils de Rila et la collection de Macaire, indiquent qu'il y a encore bon nombre de textes démétériens à collationner dans les recueils grecs et slaves. Cette comparaison représente un pas en avant pour la composition d'un Corpus démétrien. Elle indique, en premier lieu qu'on n'a pas encore trouvé un recueil slave avec des textes exclusivement démétériens. Elle nous renseigne en second lieu quels étaient les textes les plus connus qui intéressaient les rédacteurs slaves et donnent, enfin, une certaine possibilité d'identifier quelques uns de ces textes, forts intéressants d'ailleurs.

Sofia

1. А.Н. Казакевич, Произведения старинной болгарской литературы в Минеях-Четиях Митрополита Макария (К изучению Новгородского наследия в ВМЧ) – Културни връзки между България и Русия в средновековието (sous presse) ; Г.П. Протасьева, Описание рукописей синодального собрания (не вышедших в описании А.В. Горского и К.Н. Невоструева), М. 1970, р. 170.
2. Великий миней-четий. Памятники славяно-русской писменности, изд. Археографической комиссию, СПБ. 1880, октябрь, 19-31.
3. Г. Данчев, Владислав Граматик, книжовник и писатель, С. 1969 р. 65. Sur la description de ce recueil: Е. Спространов, Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир С. 1902, р. 104, 4/6 (61).
4. F. Halkin, BHG 497; 498 (métaphrasique).
5. Б.Ст. Ангелов, Неизвестни ръкописи на Мардариј Рилски, Известия на Института за литература, XXI 1972, р. 43-65.
6. Г. Данчев, *ibidem* р. 66. Б. Ангелов, Из историита на старобългарската литература С. 1977, р. 71-80.
7. Б. Ангелов, Няколко нови вести за книжовното дело на Д.К. Кантакузин, Известия на Института за литература II, 1954, р. 249-262; VIII, 1959, р. 363-374; A.-E. Tachiaos, Nouvelles considérations sur l'œuvre littéraire de Démétrius Cantacuzène, *Cyrillomethodianum*, I, 1971, р. 131-182; Г. Данчев, Неизвестен препис на "Похвално слово за Д. Кантакузин". Известия на Института за литература, XXI, 1972, р. 67-78; Idem, Димитър Кантакузин, С. 1979, р. 88.
8. Г. Данчев, Неизвестен сборник на дяк Андрей с Цамблакови съчинения, Известия на Института за литература, С. XXII, 1973, р. 103-107.
9. М. Стоянов, Опис на славянските ръкописи в Софийската Народна библиотека, С. 1964, р. 246-252.
10. BHG 546.
11. К.О. Радченко, Заметки о рукописях, хранящихся в болгарской митрополии г. Скопья. – Изв. Отд. Русского яз. и слов., т. 12, 1907, 3, р. 147. Le début de ce même texte se trouve aussi dans : KRKA, MSA 5, f. 58v (également XIVe s.) – Communication de Mme J. Capaldo qui indique aussi que c'est une traduction de l'Oraison de Palamas.
12. Ю.К. Бегунов, Manuscrit déposé à l'Institut d'études balkaniques, en compte 39, mais avec les nouvelles trouvailles dans ce domaine, ces manuscrits sont actuellement au nombre de 41.
13. В.Н. Златарски, История на българската държава, I, 1, 1918, р. 401; I, 2, 1927 р. 850-853; III, 1934, р. 581-587.
14. В. Георгиев, Вокалната система в развоя на славянските езици, С. 1964, р. 80-81. Ф. Баришић, Извори за историју народа Југославије, I, Београд, 1955, р. 199. (Cf. les notes critiques de Й. Заимов: Балканское языкознание, 1965, р. 57-59).
15. Ю.К. Бегунов, Греко-славянская традиция Димитрия Солунского и русской духовный стих о нем – *Byzantinoslavica XXXVI*, 1975, N. 2, р. 149-172.
16. D. Hemmerdinger-Iliadou, Un enkomion inédit de S. Démétrius – *Anal. Boll.* t. 73, 1955, p. 17; Idem. L'encomion de S. Démétrius par Jean archevêque de Thessalonique, *Balkan Studies*, I, 1960, p. 49-56.

**DAS VERHALTNIS DES SLAVISCHEN TEXTES
DER PETRUSLITURGIE ZUM GRIECHISCHEN ORIGINAL
IM LICHTE DER RUBRIKEN**

František V. Mareš

0. Unter dem Begriff "Liturgia S. Petri - η θεία λειτουργία τοῦ ἀγίου ἀποστόλου Πέτρου - Божественная сложба ставропостола Петра" verstehen wir zwei Arten liturgischer Gebilde: (1) die römische Messe in einer nicht-lateinischen Übersetzung (z. B., griechisch); - (2) die Liturgie, deren Kern eine gewissermaßen byzantinisierte Übersetzung der römischen Messe darstellt (die Präfation, der Meßkanon und die folgenden Texte bis zum *Agnus Dei* einschließlich), wobei der Anfang und das Ende direkt der byzantinischen Liturgie entstammen. (Für diesen Text verwenden wir weiter die Abkürzung 'PL'.) Die slavische, d.h., kirchen Slavische PL gehört zu der letzterwähnten Form, so daß wir die Gruppe (1) außer Acht belassen können.

0.1. J. Vašica war der Meinung, daß die slavische PL kyrillo-methodianischen Ursprungs sei; seiner Auffassung haben sich F. Grivec und D. Tschizewskij angeschlossen und in der letzten Zeit vielleicht auch M. Biškup. V. Tkadlik hat sich sehr vorsichtig geäußert, J. Lautrenzik hat die Theorie Vasicas abgelehnt (ohne jedoch überzeugende Argumente hervorgebracht zu haben¹). Nachdem es uns gelungen ist, in Kiew eine zweite Handschrift zu finden (früher verfügten wir bloß über einen *textus unicus*, vgl. § 0.2), ist der Weg zu einer vergleichenden, d.h., viel ergiebigeren Textuntersuchung eröffnet worden; auch die Herkunft der slavischen Übersetzung kann nun wesentlich genauer erschlossen werden. Wir sind zu dem Schluß gekommen, daß die slavische Version der PL wahrscheinlich Ende des XIV. oder im XV. Jahrhunderts im slavischen Milieu des Heiligen Berges ('Αγιον Ὄρος') entstanden ist. (Sie hängt weder mit dem Kanon der kroatisch-glagolitischen Meßbücher noch mit dem georgischen Text zusammen).²

0.2 Der slavische Text der PL liegt uns in zwei Handschriften vor; es sind: (1) Die Handschrift der Öffentlichen Bibliothek in Kiew, Signatur 'Соф 104 (105)', fol. 129b-20-133a 13 (Публичная библиотека, Киев, собрание Киево-Софийского собора) XVII. Jh., Papier, russisch-ksl. mit deutlichen Spuren bulgarisch-ksl. Vorlage, kyrillische Halbunziale, in folio, weiter Abkürzung: K. - (2) Die Handschrift der Bibliothek des Klosters Chiliandariou, Signatur 332/1-2, fol. 44b-61a, XVII. Jh. (1676?), Papier, serbisch-ksl., kyrillische Halbunziale, Klein-

oktagraph, weiter Abkürzung: H.³ — Der Chilianderer Text wurde von P. Syrikus ediert⁴ und in der Abhandlung Vašicas (s. Fußn. 1, Byzantinoslavica) wiedergegeben, parallel mit der griechischen Pariser Handschrift (s. § 0.3). (Wir bereiten eine neue Ausgabe der slavischen PL nach den beiden Handschriften vor; für die Kiewer Handschrift verfügen wir über eine genaue und kontrollierte Abschrift, für die Chiliandarier über eine gute Ablichtung.⁵)

0.3 Von den griechischen Handschriften der PL kommen im Zusammenhang mit dem slavischen Text nur zwei in Frage; beide gehören der III. Rezension an (Klassifizierung von Codrington⁶); es sind: (1) Die Handschrift der Pariser Nationalbibliothek, Signatur 'ms. suppl. gr. 476,' (XIV.-) XV Jh. höchst wahrscheinlich athonitischer Herkunft, weiter Abkürzung: Par. - (2) Die Handschrift des russischen Klosters S. Panteleimon (Athos), Signatur 5924 (417), Jh. (Abschrift einer älteren, jetzt verschollenen Vorlage), weiter Abkürzung: Pant. H. W. Codrington hat beide Handschriften herausgegeben: Par ist sein Grundtext, die Varianten aus Pant (und H) werden im *apparatus criticus* angführt (o.c. 145-156, s. Fußn. 6).

0.4 Auf Grund der Textanalyse sind wir zu dem Ergebnis gekommen, daß die beiden griechischen Handschriften auf einen gemeinsamen Archetyp zurückgehen, welcher zugleich die Quelle der slavischen Übersetzung war; dem slavischen Archetyp entstammen dann die beiden bekannten slavischen Texte (K und H), wobei das Ende (nach *Agnus Dei*) in H teilweise neu übersetzt wurde (wegen geschädigter Vorlage?) und zwar nach dem Vorbild der jetzt verlorenen Vorlage der Handschrift Pant (auf dem Heiligen Berg); dies betrifft folgende Gebete: Μεμονυμένη ψυχή· Αὕτη ἡμᾶς, δεόμεθα, Κύριε· Δέσποτα Κύριε ὁ Θεός ὁ παντοκράτωρ· unklar bei Εὐλογητός Κύριος ὁ Θεός ἡμῶν. Die Handschrift K ist im allgemeinen archaischer als H.⁷

1. Unsere bisherige textkritische und philologische Erörterung beruhte auf der Analyse des eigentlichen Textes der PL. Die Rubriken, d.h., die Betitelung der einzelnen Teilgebete und die Hinweise für die liturgischen Aktionen wurden von uns bisher nicht berücksichtigt. Sie sind kein direkter Bestandteil der Gebete und haben eine eigene Problematik, sie liegen in einer anderen Ebene als der liturgische Text *stricto sensu*. Eine gleichzeitige Untersuchung der beiden Ebenen könnte eher zu Fehlschlüssen führen. Das Ziel des vorliegenden Aufsatzes ist nun die Rubriken getrennt, selbständig zu erschließen und das Resultat mit dem Ergebnis der früher durchgeföhrten Textstudie zu vergleichen.

1.1 Beim Zitieren befolgen wir folgende Grundsätze: Um die Drucklegung nicht allzusehr zu komplizieren, geben wir die ksl. Lautung in vereinfachter Rechtschreibung wieder. Die Abkürzungen werden stillschweigend aufgelöst; die hochgesriebenen Buchstaben werden

ausgelassen; wo mehrere Varianten eines Graphems vorkommen, verwenden wir in der Regel nur einen und immer den gleichen Buchstaben. Durch diesen Vorgang geht für die Bedürfnisse der vorliegenden Studie nichts verloren. - Wo die beiden slavischen Handschriften übereinstimmen, wird das Zitat nach der Schreibung der Handschrift K angeführt und beide Sigel werden beigefügt (KH), z. B. : ΔΞΑΚΩΗ KH; falls dabei die Handschrift H mehr als bloß orthographische, zugleich jedoch nur geringfügige und irrelevante Abweichungen aufweist, wird dies mit einem Sternchen angedeutet, b. B. : πρελομλαετζ KH* (H liest πρελαμλ). Die Stelle wird doppelt angegeben, z. B. (26) 132a 6 : die Zahl in Klammern (hier 26) bezeichnet den Abschnitt in der Edition Vašicas (s. Fußn 1, Byzantinoslavica), nach dem die Stelle im Text H gefunden werden kann (parallel mit dem griechischen Text; die zweite Zahl (hier 132a 6 entspricht dem Folio und Zeile der noch nicht edierten Handschrift K. (Die Bezeichnung nach der Abschnittennumerierung Vašicas hält sich konsequent an der von ihm aufgestellten Gliederung. Auch wenn die Rubrik logisch schon zum folgenden Paragraphen gehört, wird hier die Stelle - aus rein praktischen Gründen - doch mit der vorangehenden Zahl (wie bei Vašica) versehen.

Im ganzen Text der slavischen PL gibt es insgesamt fast 100 Rubriken.

2. Zunächst analysieren wir die Fälle, wo K und H dieselbe Lesung bieten.

2.1.1. In 24 Fällen stimmen die beiden slavischen Handschriften untereinander überein und zugleich entspricht die Rubrik genau den beidengriechischen Handschriften; z. B. ΔΙΑΚΟΝ KH (3, 8bis, 10, 11, 26, 28, 30, 31) 130a 12.24. 25.31, 130b 7, 132a 6.19, 132b 14.23 ὁ διάκονος Par Pant; τροπαὸς ι κονδάκι, βαζγλας KH* (14) 130a 13 τό τροπάριον καὶ τό κονδάκιον · ἐκφώνησις Par Pant; ιερεὶ μολιτσα τανιο KH (11) 130b 9-10 ὁ ιερεὺς εύχεται μυστικῶς Par Pant; ι πο ψελοβανίτιο γλαγολετ διάκων KH* (1) 130b καὶ μετά τόν ασπασμόν λέγει ὁ διάκονος Par Pant.

2.1.2. In weiteren drei Fällen sind geringfügige Unterschiede zwischen K und H offensichtlich auf die Ungenauigkeit des Abschreibers zurückzuführen; z. B. K liest ι πακι (πακι H) βζημαετ ποκρωβ ι πριεμλετ χλβε ι ζηαμενητ σηιм(съηимъ) ՚.г. сватуи γαшк τανιο γλаголεтζ(γλαголие H)

καὶ πάλιν αἴρει τήν ἀναφοράν καὶ λαβών τόν ἄρτον σφραγίζει μετ' αὐτοῦ ἐκ τρίτου τό ἄγιον ποτήριον μυστικῶς ἐπιλέγων Par Pant. Bei der ersten Variante hat K die ursprüngliche Lesart bewahrt, in den beiden folgenden Fällen sind die Lesungen H älter. Insgesamt weist K fünfmal die ursprüngliche Lautung auf, H dreimal.

Anmerkung. Die Verwechslung des ptc. praes. act. auf -e mit der 3. Person sg. Präs. auf -etc (-etc) (in beiden Richtungen) kommt sowohl in K als auch in H sehr häufig vor; sie ist für die Handschriften charakteristisch. Schon die Schreiber der Hyparchetypen haben bestimmt in südslavischer Weise als -e ausgesprochen und das in der 3. Person sg. Präs. geschrieben -tc(-tc) hatte keine Stütze mehr in der lebenden Sprache. Gelegentlich hat

dies zu einer syntaktischen Adaptierung geführt (Partizip und Indikativ umgekehrt verwendet oder Einschub der Konjunktion i).

Die im § 2.1 festgestellten Verhältnisse bekräftigen unsere früher aufgestellte Hypothese, daß K und H auf eine ursprüngliche slavische Übersetzung, und gemeinsam mit Par und Pant, auf denselben griechischen Archetyp zurückgehen.

2.2.1. In acht Fällen stimmen K, H und Par überein, aber Pant liest anders; z. B. : молитва τρισβαταγο KH (7) 130a 22, εὐχή τοῦ τρισαγίου Par, var. : ὁ ιερεὺς τήν εὐχήν τοῦ τρισαγίου Pant.

2.2.2. Fünfmal bieten K, H und Pant eine gemeinsame Lesart, von der jedoch Par abweicht; z. B. ι πρελομιλαετζ ερει χλβε πριγαθενίε (sic! pro -ηια) γλαголεт τανιο KH* (30) 132b 6⁸, καὶ κλῶν ὁ ιερεὺς τόν ἄρτον τῆς μεταλήψεως λέγει μυστικῶς Pant, var.: pro κλῶν pon λαβών Par.

Die im § 2.2 dargestellten Textübereinstimmungen entsprechen der schon früher festgestellten Wirklichkeit, daß sich die slavischen Handschriften immer auf eine einzige griechische Lesart beziehen. Der Übersetzer hat also nur eine griechische Vorlage verwendet, die eine Kompromißvariante zwischen Par und Pant darstellte. (Vgl. jedoch § 3.)

2.3. Dreimal lauten die Rubriken in K und H gleich, abweichend jedoch von Par und Pant: молитва KH (27) 132a 14, ιερει βαζглашаєтζ KH (30) 132b 15, πιοдіє KH (31) 132b 23 – an allen drei Stellen ist keine Rubrik in den griechischen Handschriften.

Diese Stellen sind vielleicht als Erbe der Innovationen des slavischen (Hyp) Archetyps zu bewerten. Man kann jedoch kaum ausschließen, daß die zusätzlichen Rubriken unabhängig voneinander in K und in H entstanden sind. (Die ersten zwei Rubriken stehen vor Gebeten, die der byzantinischen Liturgie entstammen, wo sie tatsächlich mit Rubriken versehen sind, obwohl – laut der heutigen liturgischen Büchern – nicht genau gleichlautenden. Sowohl der slavische Übersetzer als auch die Abschreiber kannten die von dort bekannten Rubriken auch in den Text der PL hineinfügen).

3. Siebenmal entsprechen die Varianten K und H den Varianten in Par und Pant. Diesen Fällen widmen wir eine erhöhte Aufmerksamkeit, denn sie scheinen der Hypothese über eine gemeinsame Quelle der beiden slavischen Handschriften zu widersprechen (vgl. §§ 0.4 und 2.2 zum Schluß).

3.1 Nur zweimal K=Par, H=Pant : ζηαмануєт ηаđ βлιодом , 1 γλаголєт τανιο KH (25) 131b 32, σφραγίζων ἐπάνω τοῦ δίσκου λέγει μυστικῶς Par, var. : γλаголиє H, Pant(=Par) über λέγων steht noch λέγει (zweit Hand?); – βαζглаасз KH (26) 132a 5, ἐκφώ Par, var.:

ιερεὶς βαζγλασῶ Η, ὁ ιερεύς, ἐκφώ (ἐκφώ in margine) Pant.

Die Signifikanz der beiden Fälle ist gering: Das *ptc. prae. act.* und die 3. Person sg. Präs. werden sehr oft verwechselt (s. § 2.1.2, *Anm.*), unabhängig vom griechischen Originaltext. Im zweiten Beleg steht die Rubrik vor dem Schlußgebet nach Πάτερ ήμων (d.h., vor ὅτι σου ἔστω ἡ βασιλεία... ΙΑΚΩ ΤΒΟΕ ΕΣΤЬ ΚΑΡСΤВО) wo in der Rubrik der byzantinischen Liturgie der Priester ausdrücklich erwähnt wird (ὁ ιερεύς ἐκφώνως, ιερεὶς) und diese Stelle ist (und war) bestens bekannt.

3.2. Fünfmal teilt K die Lesung Pant, wobei H mit Par übereinstimmt oder ihm näher steht : (a) μολιτβα πρεδλογενία K (1) 129b 29, εὐχή τῆς πρόθεσεως Pant, var. : μολιτβα⁹, γλαγολιέτης ιερεὶς βαζγλασηνίε H, εὐχή ἡν λέγει ὁ ιερεύς εἰς τὴν πρόθεσιν Par; – (b) βαζγλασηνίε H (3) (130a 13), ἐκφώ Par, var.: om K Pant; – (c) ιερεὶς γλαγολιέτης μολιτβού H (3) (130a 13), εὐχή ἡν λέγει ὁ ιερεύς Par, var.: om K Pant; (d) ιερεὶς μολιτβα K (13) 130b 14, ὁ ιερεύς ἐπεύχεται Pant, var.: add πριηλεξ¹⁰ Η, add μεγάλως Par; – (e) μολιτβα τανιο K (16) 131a 7, ὁ ιερεύς ἐπεύχεται Pant, var.: om H Par.

Ad a : In der Proskomide der byzantinischen Liturgie lautet diese Rubrik (in den heutigen Büchern): (*καὶ ὁ Ιερεύς λέγει*) τὴν Εὐχήν τῆς Προθέσεως. Liegt uns da nicht ein unabhängiger Einfluß der Kenntnis der byzantinischen Liturgie sowohl beim Abschreiber K als auch beim Abschreiber Pant vor?

Ad b & c : Die Rubrik ἐκφώ μησις folgt in geringem Abstand zweimal nacheinander; *omissio ex haplographia?* Darüber hinaus ist die Stelle in K verstimmt. – *Ad d :* Die Diskrepanz der Bedeutung πριηλεξ¹⁰ Η – μεγάλως Par¹⁰ könnte folgende Erklärung suggerieren: Die Rubrik führt die Präfation ein. In der römischen Messe – also auch in der Petrusliturgie – wird die Präfation laut rezitiert *claravoce*) bzw. gesungen, in der byzantinischen Liturgie dagegen still (...ἐπεύχεται ὁ Ιερεύς μυστικῶς). Im gemeinsamen (Hyp)Archetyp Par und Pant war wahrscheinlich der richtige Hinweis vorhanden, nämlich μεγάλως der auch in die ursprüngliche slavische Übersetzung aufgenommen wurde. Da jedoch die Abschreiber auf die Praxis der byzantinischen Liturgie angewöhnt waren, hielten sie diese Rubrik für verfehlt. Infolgedessen hat sowohl der slavische Kopist (H) als auch der griechische Schreiber (Pant) die Angabe ‘laut’ ausgelassen (aus demselben Beweggrund, aber unabhängig voneinander), H hat dafür lieber einen neutralen Ausdruck verwendet, der nichts über die Stimmenstärke aussagt (πριηλεξ¹⁰ Η = ‘inständig, eifrig’). *Ad d:* Die Rubrik steht vor einer ἐκφώ μησις, die in Pant voll ausgeschrieben wird¹¹ : Έξαιρέτως τῆς παναγίας ἀχράντου ὑπερευλογημένης δεσποίης ημῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας· ὁ ιερεὺς

ἐπεύχεται · usw. Die Lautung des priesterlichen Ausrufs wird auch in den beiden slavischen Handschriften voll angeführt. Man kann annehmen, daß eine solche Lesung auch im griechischen Archetyp vorhanden war und Pant hat sie bewahrt; auch im slavischen Urtext gab es wahrscheinlich eine entsprechende Übersetzung. Die Formulierung ὁ ιερεύς ἐπεύχεται (Pant) ist allerdings in gewissem Sinn unklar : sie beinhaltet die Anweisung, daß der Priester weiters till beten soll, nur *implicite*. Das störte die Kopisten. Der Schreiber K ist logisch vorgegangen : er hat ausdrücklich τανιο zugefügt, wobei er ‘ὁ ιερεύς’ ausgelassen hat, denn es trat hier keine Aufgabenänderung ein (auch die Ekphonesis wurde vom Priester rezitiert). Der Schreiber H hat den echten Sinn nicht begriffen (d. h. die Anweisung, daß es weiter still gebeten wird) und hat die Rubrik ‘der Priester betet’ für überflüssig gehalten und deshalb ausgelassen. Der Abschreiber von Par hat sich noch dadurch ‘gesichert’, daß er die Lautung der Ekphonesis abgekürzt hat.

Im Bezug darauf, was wir am Anfang des § 3 in Erinnerung gebracht haben, können wir jetzt folgende Meinung äußern : Die hier angeführten Belege des Typus K=Par=H=Pant / K=Pant=H=Par könnten die Möglichkeit einräumen, daß die slavischen Handschriften auf zwei unterschiedliche griechisch Vorlagen zurückgehen (bzw., daß die slavischen Abschreiber nachträglich in griechische Texte hineingeschaut haben), obwohl die Erschließung des Grundtextes keinen Anlaß zu einer solchen Hypothese erbracht hat. Auch wenn wir uns von jedem Einfluß eines eigenen *pium desiderium* fernhalten wollen, gelangen wir nach der bereits durchgeföhrten Analyse doch zur Ansicht, daß diese Fälle (insgesamt sieben) mit Recht außer Acht gelassen werden können, ja sogar sollen. Einen jeden dieser Belege kann man anders erklären und ihre Aussgekraft läßt sich mit dem Gewicht der Untersuchungsergebnisse im Bereich des Grundtextes kaum messen.

4. Eine slavische Handschrift entspricht dem griechischen Text, die andere hat eine eigene Lesart.

4.1.1. Sechzehnmal stimmt K mit Par Pant überein, H liest anders : a) [сла́ва въ въишихъ богоу] и проуеे глаголет да [в славу ...аминъ] K (5) 130a 16, ähnlich abgekürzt auch in Par Pant; in H ist der ganze Gloria-Text (die große Doxologie) ausgeschrieben und so fällt die Rubrik automatisch weg.

b) ταже ουέο στένωρετ ωτπυστъ. и глаголет діаконъ k (2) 130a 4, εῖτα ποιεῖ ἀπόλυσιν καὶ λέγει ὁ διάκονος Par Pant и ωτπδстъ πρεδλоженію. науинаетъ діаконъ H; и исхадит творит вход. молитва входову K (2) 130a 6, καὶ ἔξελθών ποιεῖ εἴσοδον · εὐχή τῆς εἰσόδου Par Pant

и до стигъш въход съ енаггелемъ, молитва въход Н.
c) (Vor der Wandlung:) и пръвъ ере хлѣб глаголетъ таинъ
шти маєт покровъ К (18) 131а 24-25, кай лафѡн ѿ іереус тѡ ѿртоу
лѣгей мустикѡс аїрѡн тѡн анафорон Par Pant ере възьимаетъ покровъ
и съ мноземъ елагоговѣниемъ. прикасаєт се животвориваго
(*pro имаго?*) хлѣба. и глаголиетъ таинъ Н.

Da handelt es sich um freie Umformulierungen des Abschreibers H, vielleicht unter dem Einfluß der Redewendungen, die in der byzantinischen Liturgie (Jakobsliturgie ?) üblich waren (geschah dies vielleicht an schwer leserlichen Stellender Vorlage?). Es gehören hierher noch zwei ähnliche, allerdings geringfügige Umformulierungen. - Ein Fehler: **такоже** прїимаєшъ (*sic!*, *pro: етъ*) یашъ
прияшеніа, глаголеть таинъ К (30) 132b 8-9, óмоіѡс лафѡн тó по-
тѣрюн тїс металѣψеѡс лѣгей мустикѡ Par Pant, **такоже** іереи прїем-
лїєтъ сватъ یашъ. и приуєша یошъ се глаголиотъ Н. - der Ab-
schreiber H hat nicht begriffen, daß das Wort **такоже** durch die vorange-
hende Kommunion *sub specie panis* bedingt ist, und hat den Satz so umgebaut,
als ob es 'Аїаконъ и такоже іереи' bedeuten sollte.

d) Fünfmal sind in H kleine Rubriken (zweimal davon mit kurzem Gebet oder mit dem Text der Ekphonesis) ausgefallen, offensichtlich durch 'menschliches Versagen' des Abschreibers; z. B.: یазглас, іереи (смиреніе
господа нашего ісѹса христы, всегда с нами) К (28) 132a 21,
éкфѡнє ѿ іереус . ('Н еірѣн...') Par Pant, om H.

e) Dreimal wird wieder in H eine Rubrik 'aus eigenem Anlaß' zugefügt; z.B. (vor **wtѹе** **нашъ** :) іереи глаголиетъ таинъ Н, om K Par Pant (hier ist H sogar ungenau, denn das Vaterunser wird vom Priester laut rezitiert, bzw. gesungen).

4.1.2. Ähnlicher Art sind vier Fälle, wo K=par, H und Pant bieten – unabhängig voneinander – eigene Varianten; Beispiel: по поставленіи сватаа К (11) 130b 4, μετά τό τεθῆναι τά ἄγια Par, H paßt die Syntax dem Slavischen an und zugleich bezeichnet er klarer die Eucharistie: по поставленіи
свѧтыи таинъ, Pant läßt die ganze Rubrik aus; – **лиодие, трисватое**
К (7) 130a 22, ο λαός · τό τρισάγιον Par, **лиодије по ютъ трисватое**
H, abweichend von den beiden Lesarten: ο λαός τόν τρισάγιον ўмновъ Pant.

Anmerkung. Es gibt keine Beispiele für K=Pant, liest anders, Par liest anders.

4.2.1 Dreimal geht K selbständig vor, wobei H Par Pant übereinstimmen : (gleich am Anfang, nach der Überschrift:)

іерею със твори проскомидїю, по огстабу все непременно,
кромѣ сїю рци на кадило¹³ К (1) 129b 20-21, om H Par
Pant; пѣсни херувимскѹю К (11) 130b 3, om H Par Pant;
іереи заамвонъ ногю молитвѹ велегласно К (31) 132b 24,
о іереус тѡн óπισθίμων εὐχήν Par Pant H (scil., om велегласно).

4.2.2. Zweimal geht K den eigenen Weg, wobei H=Par, Pant liest anders :
а еже іереи преклонѧетса, и глаголет молитвѹ К (5) 130a 18,
іереи.преклонъ се глаголиетъ молитвѹ

Н=о іереус κλωμенос лѣгей тѡн εὐχήν, Pant omittit totam rubricam; іереи
молитвѹ предложениа К (8) 130a 27, іереи молитвѹ примиленаго
молиениа Н=о іереус тѡн εὐχήн тѡн єктеноўс ікеосиа Par, das Wort іке-
сиа om Pant.

5. Die übrigen 21 Varianten sind entweder an komplizierten, selbständig gestalteten, oft verstümmelten Stellen, die in jeder der beiden slavischen und auch in jeder der beiden griechischen Handschriften anders lauten, oder aber sind es Fälle vom Ende der PL (s. § 0.4), wo H von K stark abweicht. Für die Beurteilung der Textgeschichte sind diese Fälle irrelevant.

6. Z u s a m m e n f a s s e n d kann festgestellt werden: Die Rubriken, die in den beiden slavischen und in den beiden griechischen Handschriften gleich lauten (§ 2.1) erlauben und den Schluß zu ziehen, daß die slavische Überlieferung auf einen Archetyp zurückgeht. Die Fälle, wo die slavischen Rubriken bald mit der griechischen Handschrift Par, daß die griechische Vorlage ein Mittelglied zwischen Par und Pant darstellte, wo die Lesarten beider Handschriften gemischt vorhanden waren. Die drei Rubriken, die in K und H gleich lauten, vom griechischen Text jedoch abweichen, sind als gemeinsame oder parallel entstandene Innovationen des slavischen Textes zu erklären (§ 2.3). Es kommen weiter Varianten vor, wo nur eine der beiden slavischen Handschriften von der griechischen Lautung abweicht (§ 4); diese sind als selbständige, (mutmaßlich) bessere Formulierungen der einzelnen Abschreiber, als Einflüsse der byzantinischen Liturgie oder einfach als Fehler zu verstehen. Es sind auch kompliziertere Fälle belegt, wo alle Handschriften auseinandergehen (§ 5); dies sind offbare Fehler, die für die Textgeschichte keine Bedeutung haben. Dazu treten noch einige Varianten vom Ende der PL bei, wo H teilweise selbständig ergänzt wurde (wegen einer beschädigten Vorlage ?) und deswegen mit K nicht übereinstimmt.

All das bestätigt die Ergebnisse unserer früheren Analyse des Grundtextes der PL. Eine besondere Aufmerksamkeit muß den beiden Belegen, wo K=Par, H=Pant, und den fünf Belegen für K=Pant, H=Par verliehen werden. Das könnte nämlich zur Vermutung führen, daß K und H auf zwei verschiedene Übersetzun-

gen zurückgingen, die zwei verwandten, in Details jedoch unterschiedlichen griechischen Vorlagen entstammten, oder aber, daß die Abschreiber mit Hilfe griechischer Handschrift(en) redigiert hätten. Allerdings eine nähere Untersuchung zeigt es vielleicht klar genug, daß die sämtlichen Fälle als gleich bedingte und deswegen auch gleich lautende, aber parallel, d.h., unabhängig voreinander entstandene Varianten zu interpretieren sind; keiner der Belege hat die Beweiskraft, die zur Revision der viel gewichtigeren Resultate der früher durchgeföhrten Analyse des Grundtextes der PL führen sollte (auch alle diese Fälle als ein Ganzes können kaum ernste Bedenken solcher Art erregen).

Es sei noch bemerkt, daß die Sprache der Rubriken keine Elemente beinhaltet, die ein besonders hohes Alter (z. B., die kyrillo-methodianische Herkunft) der slavischen PL andeuten würden.

Der philologische Vergleich der Rubriken der slavischen PL mit den griechischen Originaltexten bestätigt also unsere älteren Ergebnisse: Die slavischen Handschriften der PL entstammen einer ursprünglichen Übersetzung, die sich auf eine (uns unbekannte) griechische Vorlage stützte, welche zugleich den Ausgangspunkt für die Filiation der beiden bekannten griechischen Handschriften der III. Rezension darstellt. Die slavische Übersetzung ist wahrscheinlich Ende des XIV. oder im XV. Jh. auf dem Heiligen Berg ("Αγιον Όπος") entstanden.

Wien

1. J. Vašica, "Slovanská liturgie sv. Petra", *Byzantinoslavica* 8 (1939-1946) 1-54 (lateinisches Resümee); ders., "Slavische Petrusliturgie", *Anfänge der slavischen Musik*, Bratislava 1966, 23-24; F. Grivec, *Konstantin und Method, Lehrer der Slaven*, Wiesbaden 1960, 179, 182f, 103, 183, 195, 208-209; F. Grivec-F.Tomšić, *Constantinus et Methodius Thessalonicensis: Fontes*, Zagreb 1960 (Reihe: "Radovi Staroslavenskog instituta", Bd. 4), 231 (nota 2), 161; D. Čiževskij, "K voprosu o liturgii sv. Petra", *Slovo* 2 (1953) 37-41 (vgl. auch Ad. 3, S. 108, Anm. 1); V.Tkadlčík, "Byzantinischer und römischer Ritus in der slavischen Liturgie", *Wegzeichen* (=Festschrift H. M. Biedermann, in: *Das östliche Christentum*, neue Folge 25), Würzburg 1971, 313-332; J. Laurenčík, "K otázce liturgie sv. Petra", *Studia palaeoslovenica* (=Festschrift J. Kurz), Praha 1971, 201-214; M. Biškup, "Influsso della liturgia di San Pietro sui messali glagolitici croati", *Ephemerides liturgicae* 90 (1976) 4-28 (die Fortsetzung erscheint später).

2. Vgl. F. V. Mareš, "Slovanská liturgie sv. Petra", §§ 4.1.2 und 6 (im Druck in Belgrad, im Sammelband des Symposiums "Tekstologija srednjevekovnih južnoslovenskih književnosti, 14-16 XI 1977"); ders. Quomodo proprietates textibus missalium croatico-glagoliticorum et liturgiae S. Petri slavicae communes explicandae sint", (im Druck in Rom, im

Sammelband des Symposiums «Vie religieuse morale et sociale et les conciles de Split des siècles X-XI - Symposium International d'Histoire Ecclésiastique, Split, 26-30 septembre 1978»).

3. F.V. Mareš, "Rukopisné dochování slovanské liturgie sv. Petra", *Zborník Vladimíra Mosiny*, Beograd 1977, 25-29; D. Bogdanović, *Katalog ciriliskih rukopisa manastira Hilandara* (-D. Medaković, *Stare štampane knjige manastira Hilandara*), Beograd 1978, 137; D. Bogdanović, *Katalog ciriliskih rukopisa manastira Hilandara - paleografski album* Beograd 1978, Tafel 183.

4. P. Syrku, *K istorii ispravlenija knig v Bolgarii*, t. I: *Liturgiceskie trudy patriarxa Evfimija Ternovskogo*, t. II: *Teksty*, Sankt-Österburg 1890, XCV-XCVII, 219-231.

5. Für die Erlaubnis, die Kiewer Handschrift abschreiben zu dürfen, danke ich der Handschriftenabteilung der Öffentlichen Bibliothek zu Kiew; für die Ablichtung der Chilandarer Handschrift gebührt mein herzlicher Dank dem Bibliothekar des Chilandar-Klosters, Ierom. P. Chrusostomos (z. Z. ὁ ἄγιος πρωτος).

6. H.W. Codrington, *The Liturgy of Saint Peter*, Münster i. W. 1936 (Reihe: "Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen", Heft 30) 12-14, 25.

7. Siehe FVM, "Slov. lit. sv. P." (vgl. hier Anm. 2).

8. H: *tai*; Vašica ergänzt zu *tai no*.

9. Abgekürzt: *ml* und *t* als *litera superposita* = *molitva* (Nsg.) oder *molitvu* (asg.)?

10. Laut *Slovník jazyka staroslovenského - Lexicon linguae palaeoslovenicae*, Pragae 1958 – (s.V.), *prilež̊no* = ἐκτενώς - ἐπιμελῶς - εὐτόνως; μεγάλως *vel̊mi* (man könnte, u. U., einen anderen Ausdruck von der Wurzel *vel-* erwarten).

11. Sie befindet sich im Gebet, das dem römischen *Communicantes et memoriam venerantes . . .* entspricht; die Ekphonesis wird in der Petrusliturgie (nicht im römischen Kanon) zwischen *venerantes* und *imprimis gloriosae . . .* eingeschoben.

12. Par zitiert die Ekphonesis abgekürzt: es werden nur die ersten drei Wörter angeführt (das letzte Wort ist *παναγίας*).

13. Es folgt noch *molitva kadilnae KH**, *εὐχή τοῦ θυματος* Par Pant.

LES FRAGMENTS GLAGOLITIQUES DE PAZIN

Biserka Grabar

Dans les Archives de l'Académie Yougoslave des Sciences et des Arts sont conservés sous la cote *Fragm. glag. 90* de précieux restes d'un codex glagolistique du XIV^e siècle. Ce sont les «Fragments de Pazin», du nom d'un petit village en Istrie (Croatie) où ils ont été trouvés. Dans ses descriptions des manuscrits glagolitiques de l'Académie de Zagreb, Vj. Stefanić a minutieusement décrit ces fragments, sans réussir pourtant à les identifier tous.¹ Le dernier de ces fragments, le fragment *J*, qui selon Stefanić contient la passion d'un certain martyr, a été postérieurement identifié par moi. En analysant ce fragment, j'ai constaté qu'il appartenait à la Passion de St. Jacques le Perse, dénommé aussi l'Intercis. De plus, j'ai constaté que le fragment 89 de ces Archives appartenait à la même Passion et au même codex dont faisaient partie autrefois les fragments de Pazin. C'est de la même manière sur l'appartenance du fragment No 89 aux fragments de Pazin que l'hypothèse de Vj. Stefanić a été confirmée.² Outre la Passion susdite, les fragments de Pazin contiennent aussi les restes de la Passion de St. Eustache et de trois apocryphes, à savoir de l'Evangile de Nicodème et de l'apocryphe sur l'Arbre de la Sainte Croix et enfin d'un texte dont l'origine est difficile à établir. La répétition du *blaze temb* et *gore temb* dans le dernier texte nous rappelle les bénédications et malédictions évangéliques. Il s'agit le plus probablement d'un sermon sur le thème des bénédications ou bien de l'épitre apocryphe sur le dimanche. On peut supposer qu'il a été traduit du grec comme les autres fragments de Pazin, excepté l'Evangile de Nicodème, le seul traduit du latin. En tout cas, il s'agit d'une traduction très ancienne. Il semble même qu'elle soit d'origine morave. En effet, dans ce petit fragment de quelques lignes à peine nous trouvons des mots accusant une telle provenance. Il s'agit tout d'abord du mot **καποτρός** attesté dans notre fragment en forme slavonne croate *kupotar*. Ce mot-ci de même que le féminin **καπετρά** attesté seulement dans le vieux-slave, sont d'origine occidentale. En effet, ils proviennent respectivement du latin *comptare*, *commater*. Pour ce qui est du mot **καπετρά** Vašica y voit un lexème morave.³ Le mot *kupotar*, seulement attesté dans notre fragment, pourrait donc être, aussi, un moravisme. Un autre mot qui nous intéresse est l'interjection *blazē*. A en juger d'après les attestations

dans les dictionnaires du vieux-slave, il n'est attesté que dans notre texte au lieu de l'adverbe vieux-slave plus connu *blago*. Dans la forme ikavisée *blazi*, est connue dans les dialectes du littoral du nord de la Croatie et dans la forme *blaze* dans le tchèque d'aujourd'hui. Ce mot pourrait donc être un croatisme aussi bien qu'un bohémisme. Il est plus probable pourtant qu'il s'agit d'un mot accusant, de même que *kupomarb*, la provenance bohémo-morave de notre fragment et non la croate.

D'origine cyrillo-méthodienne est sans doute aussi le fragment de la Passion de St. Eustache. Bien qu'il ne contienne que trois chapitres incomplets en tout (ch. 6-8) d'une Passion longue de 22 chapitres, il est pourtant d'une importance considérable pour l'histoire du texte slave de la Passion, étant donné qu'il en est le meilleur et le plus ancien représentant. Le philologue croate Stj. Ivšić s'est occupé en son temps du problème de cette Passion. Selon ses recherches inédites (les matériaux se trouvent aujourd'hui à l'Institut vieux-slave de Zagreb) cette Passion a été traduite sur un texte grec assez proche de celui édité par les Bollandistes dans les *Acta Sanctorum Septembris*.⁴ Les preuves d'une traduction faite sur le grec, et non sur le latin Ivšić les cherche, outre dans la correspondance avec les textes grecs, dans la traduction du mot grec *τρυφή* au sens de «délices, voluptés», par le mot vieux-slave **пишта**. D'après l'opinion d'Ivšić, il s'agit ici d'une lecture erronée: le mot grec *τρυφή* a été lu *τροφή* et par conséquent traduit par **пишта**. Tout en acceptant pareille interprétation, très plausible en elle-même, il faut dire, ce qu'Ivšić ne savait pas, que dans le Zografensis et Sinaiticus *τρυφή* a été traduit par **пишта**. Quant à la locution *pišća raiškae*, attestée dans notre texte, elle se trouve dans les plus anciennes traductions du grec comme l'Euchologium ou le Suprasliensis.⁵ Ceci explique comment le mot **пишта** outre sa signification première reçut aussi la signification dérivée.

En comparant le texte de notre fragment avec les textes cyrilliques complets, un inédit en rédaction serbe du XIV^e siècle et un autre en rédaction russe, édité dans les Grands Ménées de Macaire, on peut constater qu'ils tirent leur source d'une même traduction slave antérieure au XI^e siècle. Une telle ancienneté est démontrée surtout par le moravisme typique **въсѧдъ**, attesté dans notre fragment en forme slavonne croate *vsudb*. Dans les textes cyrilliques correspondants, ce mot est déjà remplacé par le vieux-slave **пѹиѩстнїе**. La thèse de l'origine cyrillo-méthodienne de la Passion a été aussi proposée par Ivan Dujčev. S'appuyant sur une allusion à la chasse miraculeuse de la Passion de St. Eustache (Placidus), mentionnée dans le ch. 3 de la Vie de St. Constantin-Cyrille, Dujčev a conclu que cette allusion eût manqué d'effet si la Passion n'avait pas été connue par les auditeurs ou lecteurs slaves de la Vie.⁶

Le fragment suivant dont nous allons nous occuper ici est le fragment d'un

apocryphe très populaire sur la mort de la Bienheureuse Vierge, connu dans la littérature slave sous le titre commun Uspenie Bogorodicy, lequel comprend dans notre texte les ch. 10-26 et 39-45. L'original de cette traduction est également grec. Ce fait est accusé non seulement par la concordance presque littérale entre le fragment et le texte grec édité par Tischendorf,⁷ mais aussi par les mots grecs, ainsi par le mot κανονъ ou bien les calques μηογοжвальна and ηεиçреуенъ faits sur les adjectifs grecs πολυμηтос et ἄφαтос. A titre d'exemple pour la concordance entre le grec et la traduction slave de l'apocryphe on citera la phrase du ch. 39: *se ot nine budet tělo tvoe čьstnoe prěloženo na rai* ce qui correspond au grec: *ιδοù ἀπὸ τοῦ νῦν ἔσται τὸ τίμιόν σου σῶμα μετατιθέμενον ἐν τῷ παραδείσῳ*. Le témoin le plus ancien de l'existence d'une traduction slave à laquelle appartient notre fragment glagolitique est le texte de la rédaction russe, datant du XIIe s. et édité par Sreznevski.⁸ Le texte cyrillique de l'Homiliaire de Mihanović, un texte slavon serbe du XIIIe siècle aussi bien que plusieurs textes cyrilliques plus tardifs ont la même origine. C'est ce qui est prouvé, entre autres, par la manière différente de traduire le verbe grec εўхомаи, attestés dans la même phrase du ch. 26 dans les trois copies. En effet, il est traduit une fois par la locution сътворите молитвъ et l'autre fois par помол'шемъ се имы. La parenté entre les différents textes slaves de l'apocryphe est accusée encore plus évidemment par l'existence des fautes communes dans la traduction. Une telle faute a été notée dans le ch. 20 de toutes les copies slaves, outre la traduction slavonne russe qui est défectueuse. En effet, nous lisons là le gen. sing. цѣсарици pour le grec τοῦ βασιλέως et ΔΑВ'ΔАНОУСЬ pour le nom propre grec Λαβδανοῦς. Dans le texte cyrillique en rédaction russe plus tardif édité par Sreznevski, on lit pourtant tout à fait correctement dans ce passage сестры цѣсаревы именемъ лавданъ.⁹ Il s'agit donc ici d'une faute faite sur le slave et postérieurement à la traduction initiale. Comment l'expliquer cela? Il y a, nous semble-t-il, une seule explication, c'est-à-dire la confusion dans la lecture des lettres c et v aussi bien que des lettres d et l dans les mots цѣсаревы и лавданоусь, qui est bien possible étant donné la ressemblance de ces lettres dans l'écriture glagolitique ronde. Ce fait représente aussi une des preuves de l'ancienneté de la traduction slave initiale, qui en tout cas serait antérieure au XIIe siècle. D'autres preuves peuvent être trouvées dans la langue d'allure ancienne, dont la plus caractéristique seraient sans doute les formes courtes de l'aoriste. Elles sont en usage régulier dans le fragment glagolitique où on a noté le 1er plur.: *обрѣтомъ, рѣhomъ, придомъ* et le 3e plur.: *pridu* et *otpese*. Pourtant, les formes обрѣть pour le 1er sing., обрѣтомъ pour le 1er plur. et обрѣтоу for le 3e plur. sont retrouvées à côté des formes

plus récentes ainsi que обрѣтохъ, обрѣтохомъ et обрѣтошъ non seulement dans le fragment cyrillique du XIIe s., où ils représentent déjà des archaïsmes, mais aussi dans les copies cyrilliques plus tardives.

Quant au vocabulaire figurant dans le troisième fragment, il est vieux-slave, sans avoir pourtant les traits caractéristiques d'une certaine période ou région. Il y a pourtant un mot qui pourrait représenter un bohémisme. Il s'agit en effet du verbe охопити, seulement attesté dans les textes vieux-slaves de provenance bohémienne, dans les Sermons de St. Grégoire (Besjede) et dans la Vie de St. Venecelas, et existant de nos jours dans le tchèque moderne en sa forme simple *hopiti*. Se basant sur ce fait et tenant compte de l'ancienneté de notre traduction, on pourrait penser dans notre cas à l'existence d'un bohémo-moravisme.

Pour ce qui est du fragment contenant la Passion de St. Jacques, je renvoie à mon étude où j'avais constaté qu'il s'agit d'une traduction sur le grec, antérieure au XIe siècle.¹⁰

Le dernier fragment dont nous allons nous occuper ici c'est le fragment sur l'Arbre de la Sainte Croix. Etant donné que le modèle sur lequel cet apocryphe, très répandu parmi les Slaves, aurait été traduit n'est pas encore trouvé, on a cru qu'il agissait d'un original slave. Jagić pourtant était d'opinion que cet apocryphe soit, de même que tant d'autres, était une traduction du grec.¹¹ En tout cas, il s'agit d'un texte vieux-slave. C'est ce qui est prouvé surtout par les traces de l'ancienneté dans la syntaxe, dont une des plus caractéristiques est sans doute la construction du datif avec l'infinitif, attestée une fois dans *ěko biti emu v sědanie*. Cette construction étant influencée par la syntaxe grecque pourrait bien avoir été traduit du grec. Un des traits très caractéristiques des textes vieux-slaves est aussi le datif attributif, attesté non seulement dans notre fragment mais aussi dans un texte complet de l'apocryphe, publié par Jagić d'après le Codex glagolitique de Petris (XVe siècle¹²). Ce sont *drěvo spaseniju* attesté à côté du *drěvo spasenoe*, *drevo osuždeniju*, *vrěme osueniju* et *ot drěva otpuščeniju grihovъ*. On notera aussi les formes courtes de l'aoriste *vzněs'* pour le 1er sing. et *pridu* pour le 3e plur., uniquement attestées dans le texte publié.

En conséquence, on peut conclure d'abord que les fragments de Pazin représentent des archétypes vieux-slaves d'une ancienneté considérable. Pour la majorité de ces textes on a même constaté qu'ils pourraient être d'origine morave. A l'exception de l'Evangile de Nicodème, ils sont en général traduits du grec. Un original grec de même être supposé pour le fragment sur l'Arbre de la Croix aussi bien que pour le texte que nous n'avons pas réussi à identifier.

Une double question se pose encore: notre copiste a-t-il transcrit ces textes d'un même codex vieux-slave et de quel type était ce dernier?

Etant donné que tous nos fragments sont de la même époque, on peut supposer qu'ils se trouvaient du même endroit, notre copiste ne faisant dans la majorité des cas aucun choix parmi les textes. D'autre part, il est très plausible qu'il s'agit d'un manuscrit du type des Ménées. En effet, la majorité des textes se trouvent dans les Ménées de Macaire, et plus précisément le Transitus Mariae (le 15 août), St. Eustache (le 20 septembre), St. Jacques le Perse (le 29 novembre).

Seule une étude plus détaillée de nos fragments, permettra d'apporter une solution définitive à ce problème.

Zagreb

1. Vj. Štefanić, Glagoljski rukopisi Jugoslavenske akademije. I, Zagreb, 1969, 46-50.
2. B. Grabar, Mučenje sv. Jakova Perzijanca u hrvatskoglagoljskim odlomcima XIV st., Slovo 23, Zagreb 1973, 141-160.
3. J. Vašica, Anonymní homilie rukopisu Clozova po stránce právní, Slavia 25/1956, 224-225.
4. Acta Sanctorum Septembris VI, Paris 1817, 123-135.
5. V. Slovnik jazyka staroslověnského, s.v. Пища 2.
6. I. Dujčev. Les rapports hagiographiques entre Byzance et les Slaves, Medioevo bizantino-slavo, vol. III, Roma 1971, 269.
7. K. Tischendorf. Apocalypses apocryphae, Hildesheim 1966, 95-112.
8. I. Sreznevski, Свѣдѣнія и замѣтки о малоизвѣстных памятникахъ, Сборник ОРЯС 1, №XXXVIII, Sankt Peterburg 1867, 70-76.
9. I. Sreznevski, o.c., 65.
10. B. Grabar, o.c., 150.
11. V. Jagić, Prilozi k historiji književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga, Arhiv za povjednicu jugoslavensku IX, Zagreb 1868, 98.
12. V. Jagić, o.c. 92-98.

LE CODEX 388 DU MONASTÈRE IVIRON, DIT “ΩKEANOΣ”

Basile Psephotogas

Parmi les nombreux codices conservés au monastère Iviron, au Mont-Athos – leur nombre dépasse les 2000 – nous avons repéré le codex no 388 du XVIe siècle, portant le nom quelque peu étrange mais non inexplicable d'«Océan» ('Ωκεανός).¹ Il signifie métaphoriquement de «vastes» connaissances. Il s'agit en effet d'un abrégé de leçons de sciences physiques, littéraires, philosophiques et théologiques,² en un mot, d'une petite encyclopédie.³

Cet unicum présente un grand intérêt pour l'étude et la connaissance de l'époque. Nous pouvons rechercher dans son contenu les tendances générales de la vie intellectuelle de cette période post-byzantine dans ses différents domaines, tels que la littérature, la philosophie, la théologie, les sciences physiques, l'éducation et les relations interecclésiales.

La valeur paléographique du codex est soulignée par Sp. Lampros dans son Catalogue.⁴ De même, A. Papadopoulos-Kerameus évoque son état et sa valeur historique et bibliographique dans son «annotation sur le codex» faite durant sa deuxième visite à Iviron en 1910 (10 juin).⁵

Quant à nous, nous nous pencherons ici sur a) son état actuel, b) son contenu et son caractère et c) son histoire.

Pour ce faire, nous disposons des documents suivants: a) le contenu du codex et les différentes notices existantes, b) les catalogues des manuscrits des bibliothèques de Constantinople et de Raedestos,⁶ c) l'«annotation» de A. Papadopoulos-Kerameus, que nous publions plus bas.

Le codex est de papier; il comporte 981 feuillets de dimension 0,23 x 0,15 cm. Sa numérotation est double. Celle des feuillets 1 à 861 est ancienne. L'anomalie se produit aux feuillets 536 et 547.⁷ Elle est due, selon la remarque de A. Papadopoulos-Kerameus, à une erreur dans l'ancienne numérotation. Les feuillets 537 à 546 manquent tandis que les feuillets 109 - 117, 131b - 138b, 142 - 148b, 157a - 175b, 178a - 204b, 220 - 223, 244a - 252b, 321b - 331b, 337a - 341b, 347a - 351b, 535b, 604 - 606a, 680 - 681, 926 - 929a sont laissés en blanc. L'écriture est mince, serrée, penchée à droite et plein d'abréviations. Le nombre des lignes varie entre 46 et 60. Outre les μονόστηλα il y a

aussi des δίστηλα et des τρίστηλα. Les encres utilisées sont le noir et le rouge. Cette dernière est employée pour les noms des auteurs, les titres des œuvres, les initiales des vers, les notes et citations entre les interlignes. La reliure est de bois et est recouverte de cuir brun. L'état actuel du codex est mauvais. Son corps est détaché de la reliure, de même que les feuillets du premier cahier.

Le codex comporte deux bijoux: a) une croix (f. 3) à trois branches de type post-byzantin (d'après la représentation des pieds). Sur les branches, elle porte des initiales en russe. Au-dessus de la Croix il y a la note: «Τῶν Ἰβήρων», et en bas nous lisons ce texte: «Ο Σταυρός οὗτος ἐστι, φέρω καὶ πνέω καὶ [...] φέρω καὶ πρός τὸν ἔξης πάντα συμπάσχω χρόνον. Τπόπτερος γάρ τὸν [...] ιστάς πέριξ. [...] μαρτύρων ἐν φύσει ἐστί καὶ τὸ πάντων ξύλου· ἃς τις δέ ταξιάρχος ὁ Ζαχαρίου τὸν βροτοφυῆ [...]». b) Une parure rectangulaire, sur la surface de laquelle il y a des lettres turques illisibles.

Notices: A la feuille 2, à la marge inférieure, on lit la dédicace suivante: «Τῇ μονῇ τῆς πορταΐσσης Θεοτόκου ἀφιέρωτο καὶ τὸ παρόν βψλίον καὶ ὁ ὑστερὸν εὐθύναις εὐθυνθήσεται ταῖς τῶν ιερῶν λόγων». De même, au feuillet blanc 158a nous lisons († Δι' εὐχῶν τῶν ἀγίων πατέρων ἡμῶν, κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεός ἡμῶν ἐλέησον. Τῶν γραμμάτων τὴν τέχνην τὶς τὴν εἰδεν [...] ἐστιν τοῦ ...».

A la fin du codex, sur une feuille double et indépendante, se trouve la note manuscrite suivante de A. Papadopoulos-Kerameus, qui concerne l'histoire du codex. Voici le texte tel qu'il est:

«Τπόμιησις περὶ τοῦ κώδικος.

Τόν κώδικα τοῦτον ίδων τό πρῶτον μηνί Ιουνίου 1895ου ἐν τῇ μονῇ τῇ σεβασμίᾳ τῇ τῶν Ἰβήρων φέροντα τὸν μοναδικὸν τίτλον
«ΩΚΕΑΝΟΣ»^{9a}

ἀνεμηνόσθην τότε ὅτι εὐρίσκετο τὸ παλαιόν, τελευτώσης τῆς 16ης ἐκατονταετηρίδος ἐν τῇ Χάκη τῇ νήσῳ Ιερᾶ μονῇ τοῦ Ἀγίας Τριάδος τῇ μὲν καὶ μονῇ μέν, ἀλλὰ δή καὶ Σχολῆ Θεολογικῆ τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας. Ἐγνώκειν δέ τήν τότε τοῦ κώδικος τούτου ἐν τῇ ḥηθείσῃ μονῇ περίσσωσιν ἀπό των ἐλληνιστί γεγραμμένου καταλόγου τῶν τότε εὑρισκομένων ἐν αὐτῇ κωδίκων τύποις σύν ἀλλαις τοιαύταις τῆς Βυζαντίδος πόλεως ἀναγραφαῖς ἐκδεδομένου ὑπό φιλτάτου μοι καθηγητοῦ Ρισάρδου τοῦ Φέρστερ (Richard Foerster) ἐν τωι βιβλιαρίω de Bibliothecis C/tanis¹⁰ πρό ἐτῶν ἥδη ὑπερτριάκοντα.

Οὕτω μέν οὖν ὁ κώδικ ὅντος ἀπό ιστορικοβιβλιογραφικῆς ἀπόψεως ἐστιν ἀξιόλογος. Ἀτυχῶς δ' ὅτε τοῦτον χάρων ἀνεγνώρισα ἐν τῇ Μονῇ τῶν Ἰβήρων οὐκ ἥν ἐγώ πρός τούτου τήν ἐξέτασιν εὔκαιρος, μὲν δέ τοῦτον

θείᾳ περιγραψάμενος χάριτι ἐν ἐκτενεῖ λεπτομερείᾳ παρετήρησα τῶτα πρός γνῶσιν τῆς Μονῆς, ὅτι γεγραμμένα μέν φύλλα ἔξ λείπουσι τῷ κώδικι (φφ. 151-155), ἄγραφα δέ δύο.¹¹ «Οσοι δέ τῶν φύλλων ἀριθμοί ἀτάκτως ἔξ ὑπερπηδήσεως ἔχουσιν τοῦτο παράπτωμα τοῦ παλαιοῦ τούτου ἀριθμητοῦ. Οὕτω μέν οὖν ὁ κώδικ ὅντες ἀριθμεῖ φύλλα ὡς γέγραπται 994 ἀκριβῶς δέ καὶ ὄντως, ὡς αὐτός ὡδε βεβαιοῦμαι κατά τήν μὲν αὐτοῦ κατάστασιν φύλλα τό σύνολον 981 ἀριθμεῖ εἰς οὐ βεβαίωσιν συγχωρηθήτω τό σημείωμά μου τοῦτο.

'Ἐν τῇ Ιερᾷ Μονῇ τῶν Ἰβήρων
'Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς
τῇ 1η Ιουνίου 1910 ».

Le florilège du codex est riche et varié. Il contient 304 lemmes (complètes ou extraits). La plupart de ces œuvres appartiennent à plus de 60 écrivains renommés qui, en général, sont des écrivains ecclésiastiques. Les autres, à peu près au nombre de 150, sont «incertains» (ἄδηλα), ou «sans titre» (ἀνεπίγραφα). Un grand nombre appartient aux écrivains, qui sont nommément mentionnés ou encore à des écrivains qui ne sont pas du tout cités dans le Codex. Mais la plupart des œuvres appartiennent à des écrivains dont l'identité peut être connue après une recherche littéraire. De cette façon on pourrait encore prouver que certains des ces œuvres appartiennent à des auteurs du XVIe siècle.

Comme exemple du premier cas citons le sermon de Saint Basile «Aux adolescents, sur la manière de tirer profit des lettres helléniques»,¹² le sermon de Nicolas Cabasilas *Contra Feneratores*,¹³ de même encore les trois sermons exégétiques visions du prophète Ezéchiel (chap. 1, 8-26, 1, 2-28 et chap. 37, 1-14).¹⁴ De même, le sermon *Sur la Croix*¹⁵ de Germanos II, patriarche de Constantinople, qui n'est pas cité du tout dans le codex. A l'exception des «incertains» (ἄδηλα), et «sans titre» («ἀνεπίγραφα»), il y a aussi de fausses attributions. Ainsi, les *Six sermons sur l'Hexaemeron* de Sévérien de Gabale (IVe siècle),¹⁶ sont attribués à Saint Basile.¹⁷ Cette même œuvre est attribuée par le codex Iviron 382 (XVe s.) à St. Jean Damascène.¹⁸ Quelques œuvres appartiennent à la littérature grecque ancienne (Homère,¹⁹ Aristote²⁰ et Arien²¹). Mais la plupart appartient à la littérature chrétienne et couvre chronologiquement la période allant du IIe du XVIe siècle:

a) Trois écrivains du IIe à IIIe siècles: (Pseudo-Justin, Hippolyte et Grégoire de Nouvelle Césarée, le Thaumaturge).

b) Onze du IVe et Ve siècles: Basile le Grand, Grégoire de Nysse, Grégoire le Théologien, Athanase le Grand, Apollinaire de Laodicée, Jean-Chrysostome,

Basile S. Psephotas

Théophile d'Alexandrie, Cyrille d'Alexandrie, Isidore de Péluse, Theodoret de Cyre, Nonnos Panopolite).

c) Deux du VIe siècle: (Pseudo-Denys l'Aréopagite et Anastase le Sinaïte).
d) Trois des VIIe et VIIIe siècles: Jean Damascène, André de Crète et Maxime le Confesseur.

e) Un du IXe siècle: L'empereur Léon le Sage.
f) Huit des XIe et XIIe siècles: Syméon le Nouveau Théologien, Nicétas Stéthatos, Michel Psellos, Alexis Comnène, Jean d'Euchaiton, Théorianos, Théophanes Kerameas, Théodore le Balsamon et Denys le Voyageur (ò περιηγητής).

g) Quatorze du XIIIe au XIVe siècles: Manuel Moschopoulos, Nicéphore Blemmydis, Georges Lecapenos, Théodore Lascaris, Joseph le moine deguenillé, Manuel Philis, Théodore Metochite, Barlaam le Calabrais, Nicéphore Grégoras, Démètre Cydones, Grégoire Palamas, Nil Cabasilas, Nicolas Cabasilas, Jean Cantacuzène, Philothée Kokkinos, patriarche de Constantinople, et Mathieu Vlastaris.

h) Six du XVe siècle: Gennade Scholarios, Marc d'Ephèse Eugénicos, Syméon de Thessalonique, Critoboulos de Imbros, George Gemistos ou Plethon et Bessarion de Nicée.

i) Quatre du XVIe siècle: Jérémie I patriarche de Constantinople, Manuel le grand Rheteur, Théophanes Eleavoulkos, ou Thomas Notaras, et Théophanes I, patriarche de Constantinople (†1597).

De tous ces écrivains cités ci-dessus le nom et l'oeuvre de Gennade Scholarios occupe une place dominante dans le Codex. Il est mentionné 22 fois.²² Viennent ensuite les deux Pères cappadociens, Grégoire le Théologien²³ (10 fois), Saint Basile (8 fois)²⁴ et Marc d'Ephèse (9 fois).²⁵ Dans la suite, Maxime le Confesseur (9 fois),²⁶ Jean Damascène (6 fois),²⁷ Michel Psellos (5 fois),²⁸ Théodore Metochite (4 fois)²⁹ et Barlaam le Calabrais (4 fois).³⁰ Tous les autres sont cités une, deux ou trois fois.

De manière générale, les domaines traités dans le codex peuvent être classés comme suit:

a) *Philologiques*. Outre des œuvres non ecclésiastiques et de poésie chrétienne, nous trouvons une grammaire complète, anonyme, de l'ancien grec.³¹ La matière est donnée avec des représentations linéaires et des tableaux, qui visent à une présentation méthodique. Nous avons aussi des règles de correspondance, de rhétorique et de style narratif.³² En ce qui concerne la correspondance, qui recommande aux correspondants d'orner leurs lettres avec des «dicts de savants» («γνωματέματα σοφῶν»)³³; nous y voyons une référence directe aux lettres des hommes érudits du XVIe siècle, comme Théophanes Eléavoulkos, Damascène Studite, un des meilleurs élèves du premier, Hermodore de Chio et autres.³⁴

Le Codex 388 du Monastère Iviron, dit « Ὁ κεανός ».

Il faut ajouter ici l'exégèse des noms hébreux qu'on rencontre dans la Bible et ce qui concerne l'histoire. Par rapport à l'histoire, outre la citation des œuvres chronographiques et historiques (comme par ex. de Denys le Voyageur (ò περιηγητής)³⁵ et de Critoboulos de Imbros³⁶, on trouve des généalogies du peuple hébreu,³⁷ des listes de ses rois, des empereurs des Empires romain et byzantin,³⁸ des listes des patriarches de Constantinople³⁹ ainsi que des décisions.⁴⁰

b) *Sciences Physiques*. Nous avons des leçons de cosmogonie, de géographie, de géométrie, d'astronomie et de météorologie, présentés avec différents dessins (par ex. des cercles zodiaques, globes terrestres, des triangles, des carrés etc.).⁴¹

c) *Philosophie*. Ici encore, outre les citations d'œuvres philosophiques, comme celles d'Aristote et de nombreux écrivains ecclésiastiques, on rencontre une analyse schématique dans une disposition qui rappelle une méthode d'enseignement.

d) *Théologie*. Les œuvres couvrent presque tous les domaines traditionnels (théologie dogmatique, réfutationnelle, apologétique, polémique, ascétique, mystique et hésychaste). Ici aussi, on ajoute parfois des représentations schématiques de termes et de définitions théologiques.

Le contenu varié de notre codex et le caractère et la présentation des sujets, nous suggèrent que nous nous trouvons devant un manuel d'enseignement. Certains traités, qui se trouvent dans le Codex et qui ont pour objet spécial l'éducation elle-même confirment l'idée qu'il s'agit d'un vrai manuel d'éducation. Citons ici les traités suivants: a) Le traité du Saint Basile *Aux adolescents*,⁴² qui est décisif pour l'attitude que gardera l'Eglise Chrétienne, durant des siècles, vis-à-vis des Lettres helléniques. b) les deux Sermons de Théophanes Eléavoulkos « Ἐλεγχος κατά τῶν ἀπαδεύτων χρωμένων τοῖς λόγοις »,⁴³ qui sont adressés à Michel Hermodore de Chio, son collègue contemporain.⁴⁴ Et c) le traité anonyme et inédit ad hoc sur l'éducation (*περὶ παιδείας*),⁴⁵ qui est probablement une œuvre inconnue de Théophane, fameux érudit et professeur à l'Ecole Patriarcale vers 1545 - 1550.⁴⁶ Lorsque ce traité sera publié, on y trouvera sans doute des renseignements utiles sur l'éducation de l'époque. Si la nature du codex est celle que nous avons indiquée, cette œuvre nous renseignera d'une manière très claire, sur les tendances qui dominaient au XVIe siècle dans les branches de la littérature, de la philosophie et des sciences.

En nous basant sur les matières traitées ainsi que sur le recueil des auteurs et des œuvres, nous pouvons distinguer clairement deux tendances dominantes dans l'éducation. Premièrement l'éducation chrétienne avec une manifestation de son

classicisme, et de deuxièmement, un vif intérêt pour les sciences physiques. La tendance au classicisme ne se voit pas seulement dans la grammaire du grec ancien et les citations homériques, mais aussi dans les compositions sur la langue et la métrique d'Homère, comme par ex. les «*'Ομηρόκεντρα*», attribués à l'évêque Patrice (Ve siècle).⁴⁷ Une oeuvre pareille avec le même titre «*'Ομηρόκεντρα à la Dormition de la mère de Dieu*»⁴⁸ fut écrit par le fameux érudit thessalonicien du XVIe siècle, Damascène Studite (†1577). Il ne faut pas voir le classicisme en opposition avec la langue populaire, parfois utilisée par les érudits de l'époque eux-mêmes, mais plutôt comme un effort du peuple esclave de conserver sa mémoire historique, liée à ses racines.

Les tendances dans le domaine de la philosophie sont aristotéliciennes, au point d'exclure tout autre auteur. Des deux grands philosophes de l'Antiquité grecque, seul Aristote est mentionné. Il est suivi, si l'on peut dire, par les plus célèbres disciples de sa philosophie, à savoir des écrivains ecclésiastiques comme S. Jean Damascène, Michel Psellos, Théodore Métochite, Gennade Scholarios et Théophane Eléavoulkos.⁴⁹ Le platonisme est à peine représenté dans notre codex par Georges Gemistos ou Pléthon et par Bessarion de Nicée, le redoutable platonicien.⁵⁰

Dans le domaine de la théologie, les tendances sont traditionnelles. Les grands Pères de l'Eglise dominent la théologie dogmatique. La théologie réfutationnelle concerne le dogme latin. Gennade Scholarios, Marc d'Ephèse et même Barlaam le Calabrais poursuivent le même but. Les pressions de propagande exercées sur l'Eglise orthodoxe par l'Eglise d'Occident au XVIe siècle sont connues⁵¹ et pareille réaction de l'Eglise d'Orient est très naturelle et elle est exprimée par les théologiens sus-mentionnés. On s'étonne de ne trouver dans le codex aucun des fameux théologiens contemporains, tels que Pachôme Roussanos (1510 - 1553), Gabriel Seviro (1541 - 1616), Maxime Margounios (1549 - 1602) et d'autres, qui ont combattu le dogme latin.⁵² La théologie polémique s'adresse seulement aux judaisants avec des œuvres des Pères anciennes aussi. Enfin les tendances ascétique-mystiques et hésychastes sont plus que manifestes dans notre Codex.

Le «*Γεροντικόν*», Pseudo-Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur, Syméon le Nouveau Théologien, Nicétas Stethatos et presque tout le groupe des célèbres Pères hésychastes du XIVe siècle sont cités ici. Outre ces auteurs hésychastes, plusieurs lemmes du Codex ont pour sujet la «*Prière à Jésus*»,⁵³ son explication et la méthode avec laquelle elle se pratiquait. Je crois que tout cela doit être étudié à fond avec toute la production théologique de cette époque, si nous voulons avoir une image aussi complète que possible du phénomène de l'hésychasme au XVIe siècle.⁵⁴

Notre codex est, sans aucun doute, une œuvre du XVIe siècle. Mais si nous voulons serrer de plus près la date de sa composition, les sources se révèlent quelque peu problématiques. Ainsi, en se basant sur son contenu – puisqu'on a ici comme lemme le «*προοίμιον πράξεως*»⁵⁵ de Théophane Ier, patriarche de Constantinople durant quelques mois de l'année 1597⁵⁶ – sa composition devrait être postérieure à cette année. Mais le catalogue manuscrit des codices manuscrits de la bibliothèque de Raedestos, daté de 1565 à 1575 et dans lequel notre codex est cité comme «*Βιβλίον μέγα καλούμενον 'Ωκεανός*»,⁵⁷ nous oblige d'admettre une date antérieure à cette fourche. Cette contradiction peut être résolue de deux manières: a) accepter que le lemme du patriarche Théophane a été enregistré plus tard sur des feuillets blancs du codex, ou, b) accepter avec K. Krumbacher⁵⁸ que le catalogue de la bibliothèque de Raedestos n'est pas authentique. Nous penchons quant à nous pour le premier cas, puisque personne n'accepte l'opinion de Krumbacher.

En ce qui concerne la composition et la personne de l'auteur du codex, je crois que nous devons les rechercher dans les centres culturels aux bibliothèques riches en manuscrits, comme l'étaient à l'époque Constantinople et le Mont-Athos, où l'auteur pouvait aisément recueillir le contenu du codex. Sa présence dès le XVIe siècle dans le catalogue des manuscrits de la bibliothèque de Raedestos⁵⁹ indique une provenance constantinopolitaine. Mais la croix du codex (f. 4) fait plutôt penser au Mont-Athos comme lieu de composition.

Quant à la personne de l'auteur, certaines indications permettent de le situer dans le cercle des élèves de Théophane Eléavoulkos. Par exemple, le caractère instructif de l'ouvrage, l'enregistrement des écrits de Eléavoulkos, et l'application directe dans leurs lettres des règles de correspondance qui sont contenues dans notre codex, par Théophane lui-même et par ses élèves.

De la fin du XVIe siècle et jusqu'à la moitié du XVIIe, le codex semble avoir connu certaines aventures. Nos sources presupposent un déplacement de Raedestos à Constantinople (Sainte-Trinité, à Chalki) et de là au monastère de Iviron, alors que selon «l'annotation» de Papadopoulos-Kéraméas, le codex se trouvait vers la fin du XVIe siècle au Monastère de la Sainte Trinité à Chalki. Papadopoulos, nous dit qu'il a recueilli ce renseignement «*ἀπό τινος ἐλληνιστί γεγραμένου καταλόγου τῶν τότε εὑρισκομένων ἐν αὐτῇ ('Αγίᾳ Τριάδι) κωδίκων*», qui fut publié, «*σύν ἀλλαῖς τουαύταις τῆς Βυζαντίδος ἀναγραφαῖς*»,⁶⁰ par son ami le professeur Richard Foerster. Il s'agit du Catalogue des codices manuscrits de la Bibliothèque de Raedestos et d'autres codices manuscrits, publiés par R. Foerster. Dans ce Catalogue, qui compte en tout 175 manuscrits, se trouve sous le numéro 84 le titre «*Βιβλίον μέγα καλούμενον 'Ωκεανός*».

avós»,⁶¹ c.-à-d. notre Codex. Qu'il s'agisse de ce même codex et pas d'un autre synonyme, cela est prouvé par la notice sur le feuillet 2 où nous lisons qu'il est dédié, avec d'autres livres, à la «Μονή τῆς πορταΐσσος Θεοτόκου».⁶² Cela signifie qu'il est venu d'ailleurs, probablement de Constantinople. M. Gédéon, dans une «ἐπισημείωσις» sur une notice épistolaire de Anthimos Alexoudis, nous renseigne que les livres de la Bibliothèque de Raedestos ne furent pas détruits par l'incendie de 1842, qui a brûlé l'église, mais avaient été dispersés dans des bibliothèques avant cet accident.⁶³ Ce même M. Gédéon, se référant à notre codex contenu dans le Catalogue de Foerster, mais connaissant aussi le grand nombre des manuscrits existants portant le même titre de «'Ωκεανός», pose cette question: «Qui sait si l'«'Ωκεανός» ne provient pas de la bibliothèque de Raedestos?»⁶⁴ Je crois avoir prouvé ci-dessus qu'il provient effectivement de cette bibliothèque. Quant à savoir dans quelles conditions, quand et par qui il a été transporté au monastère Iviron, ce sont là des questions auxquelles seules des recherches plus approfondies apporteront une réponse.

Université de Thessalonique

1. Voir Sp. Lampros, *Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos II*. Amsterdam 1966, p. 122-138. Et, du même, Ἡπειρωτικά dans *NE* 11 (1914), p. 7.

2. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 138.

3. Le Codex du monastère de Saint-Nicolas de Jannina, connu sous le titre «Kouvaras», était un ouvrage fameux pour son riche et étendu contenu (voir N. Tsiganaras, Ἡπειρωτικά ἐν τῷ τοῦ Εἰρ. Ἀσωπίου Ἀττικῷ ἡμερολογίῳ τῷ 1866. Et Sp. Lampros, Ἡπειρωτικά Δ'. Ἡ λίμνη τῶν Ἰωαννίνων καὶ ἀ επὶ τῆς ηποίδος αὐτῆς Μονας', dans *NE* 11 (1914), p. 7-8, et Περὶ παιδείας ἐν Ἰωαννίνωις ἐπὶ Τουρκοκρατίας, dans *NE* 13 (1916), p. 281-282. Un autre Codex pareil au précédent, et portant le même titre «Kouvaras», est le 1626 (Δ 135) du monastère Megisti Lavra du Mont Athos (Voir Sp. Lavriotis - S. Lustratiadis, Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας, Paris 1925, p. 287).

4. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 138.

5. Voir le texte dans cette étude, p.

6. Voir R. Foerster, *De antiquitatibus et libris manuscriptis Constantinopolitanis Commentario*, Rostochii 1877, et M. Gédéon, Εἰδήσεις περὶ τῆς ἐν Ραδεστῷ Μητροπόλεως καὶ τῶν ἐν τῇ Βιβλιοθήκῃ αὐτῆς ἀρχαῖων χειρογράφων βιβλίων, dans *EA* ἔτος Γ. No 20. 1890, p. 158-160, et K. Krumbacher, *Histoire de la littérature Byzantine* (traduction grecque par G. Sotiadis), Athènes, 1900, vol. 2, p. 199-200, et Βιβλιοκρισίαι, dans *NE* 1 (1904) 105-128, particulièrement p. 107.

7. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 138.

8. Voir le texte, p. 3-4.

9. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 138.

9a. Dans l'état actuel du Codex, le titre est écrit en lettres majuscules «ΩΚΕΑΝΟΣ» sur la surface supérieure des feuillets quand le Codex est fermé. C'est la place que devait avoir le titre, quand, en 1895 (1er Juin) et en 1910 (10 Juin), A. Papadopoulos-Kerameus l'a examiné pendant ses deux visites au monastère Iviron. Selon la description de S. Lampros, le titre était sur un nouveau feuillet collé au dos du Codex lequel aujourd'hui n'existe plus. Selon la notation de Lampros le titre avait: «'Ωκεανός c. à. d. abrégé de différentes leçons de grammaire, de science, de géométrie et une interprétation des noms hébreux de la Bible ...» (Voir op. cit., p. 138). La question qui se pose maintenant est la suivante: «le titre est-il l'original, ou bien est-il postérieur?» Selon la description de S. Lampros il semble être attribué à l'imagination des moines (voir Ἡπειρωτικά dans *NE* 11 (1914), p. 7, note 3 et Περὶ τῆς παιδείας ἐν Ἰωαννίνωις ἐπὶ τουρκοκρατίας dans *NE* 13 (1916), p. 281. Si le codex, qui dans le Catalogue des livres manuscrits de Raedestos porte le titre Βιβλίον μέγα καλούμενον 'Ωκεανός, est le même - comme nous voulons le croire - alors, il est évident que le titre n'est pas le produit de l'imagination des moines Ibériques, mais date plutôt des premiers temps de la présence du codex au monastère d'Iviron; il est donc bien probable qu'il est original. Nous avons à ce sujet le témoignage du Catalogue de Raedestos du XVIe siècle.

10. Voir *De antiquitatibus et libris manuscriptis Constantinopolitanis Commentatio*, Rostochii 1877, p. 29-31.

11. Sur ce point les remarques de Kerameus ne sont pas exactes.

12. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 126(72).

13. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 129(116).

14. Pour ces trois discours voir, Basile S. Psephotos, *Nicolas Cabasilas, sept discours inédits publiés pour la première fois. Introduction – textes – annotations*, Thessalonique 1976, p. 55-91. Lors de la rédaction de ce travail, notre codex nous était encore inconnu pour l'utiliser.

15. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 129(112).

16. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 131(154-156).

17. Voir, ibidem

18. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 109(3).

19. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 124(40).

20. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 124(43).

21. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 124(38).

22. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 122(4), 126(69-70), 130(140-144), 131(160), 132(178, 183), 133(200), 134(208, 209, 217), 136(259), 137(281), 138(249).

23. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 122(3), 124(41), 127(90), 128(91, 93), 130(122, 129, 133, 137), 135(242, 243).

24. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 126(72, 79), 130(122, 129, 131, 137), 131(155).

25. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 131(164, 165, 166), 132(189, 133), 134(210, 211, 212).

26. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 129(109, 110), 130(129), 132(171, 174, 184).

27. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 128(38), 130(123, 136), 134(222), 135(236).

28. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 133(191, 201), 135(224), 136(247, 268).

29. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 135(226-230).

30. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 132(177, 181, 182), 135(241).

31. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 123(18-24, 31), 124(42, 47), 125(53, 63).

32. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 125(61, 62).
33. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 125(61).
34. Voir A. Papadopoulos-Kerameus, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς νεοελληνικῆς φιλολογίας, dans ΠΕΦΣΚ, tom. 17 (1882-1883), p. 50-60 et 60-93.
35. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 127(83).
36. Voir Sp. Lampros, op. cit.
37. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 124(34).
38. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 124(33).
39. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 124(35).
40. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 138(248).
41. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 123(30), 133(195) καὶ ᾧ.
42. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 126(72).
43. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 124(45). Le second des deux discours, qui commence ainsi: «'Ωμην ἔγωγε κόρου δψέ λαβεῖν σε τοῦ βασκαίνειν» fut publié par Lamius dans *Deliciis eruditorum XVI*, 188, Florence 1744, p. 176s. A cause des erreurs de cette édition, qui rendent difficile la compréhension du texte, Moustoxydis a publié de nouveau la lettre en mettant son texte en colonnes parallèles avec celui de Lamius, pour montrer ainsi quel texte était correct. (Voir 'Ελληνομημάων X, 1847, p. 605-615). Le texte du discours-lettre diffère en plusieurs points de notre Codex, ce qui prouve qu'il s'agit plutôt d'un abrégé. En publiant ce discours nous montrerons les deux variantes de l'oeuvre entière. Dans la même étude, Moustoxydis republie une lettre de Théophane à Hermodore et aussi deux autres adressées à Mitrophane, évêque de Césarée (?), et plus tard Patriarche (Voir 'Ελληνομημάων, p. 616-617 et 619-622).
44. Voir T. Th. Gritsopoulos, Πατριαρχική Μεγάλη τοῦ Γένους Σχολή, tom. 1, Athènes 1966, p. 94-98, et bibliographie.
45. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 124(46), où le titre complet est «Discours moral ou sur l'Education». Ce discours commence ainsi: «Πολλάκις ἔγωγ' εἰδόμην μέτρι ἄττα περὶ τῶν λόγων ὡς δὴ τυγχάνω γινώσκων καὶ καθώς ἀν οἰός τείην ἐρεῖν σοι».
46. Voir T. Th. Gritsopoulos, op. cit., p. 91-94.
47. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 127(88).
48. Voir Θησαυρός Δαμασκηνοῦ τοῦ Στουδίου τοῦ Θεσσαλονικέως. Μετά τῆς προσθήκης ἐν τῷ τέλει τῆς παρανέσεως πρός μοναχούς καὶ ἐτέρων ἐπτά λόγων καὶ τῆς ἐξηγήσεως τοῦ πάτερ ἡμῶν . . . , Introduction-Biographie de l'auteur par Evangelos Chr. Delidimos. Edition B. Rigopoulos, Thessalonique 1971, p. 11. Voir du même, Δαμασκηνός ὁ Στουδίτης, dans Γρηγόριος Παλαμᾶς 53 (1970), p. 438-448, la p. 445.
49. Voir T. Th. Gritsopoulos, op. cit., p. 94.
50. Voir Basile Tataki, 'Η βυζαντινή Φιλοσοφία (Βιβλιοθήκη Γενικῆς Παιδείας 5), Athènes 1977, p. 270 (Traduction du français par Eva Kalourtzi).
51. Voir Chr. Papadopoulos, Σχέσεις Ὁρθοδόξων καὶ Λατίνων κατά τὸν ΙΣΤ' αἱ., dans Θεολογία 3 (1925) 89-112, 256-272, 289-306.
52. Voir Chr. Papadopoulos, op. cit., dans Θεολογία 3 (1925), p. 297 s.
53. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 137(292, 293, 294), 138(304).
54. Voir P. Christou, 'Ησυχαστικαὶ ἀναζητήσεις εἰς τὰ Ἰωάννινα περὶ τὸ 1700, Θεολογικά Μελετήματα 3, Νηπτικά καὶ ἡσυχαστικά, Thessalonique 1977, p. 182.

55. Voir Sp. Lampros, op. cit., p. 124(53).
56. Voir M. Gédéon, Πατριαρχικοὶ πίνακες, Constantinople 1884, p. 538-539.
57. Voir R. Foerster, op. cit.
58. Voir *Histoire de la littérature byzantine* (traduction en grec par G. Soteriadis), Athènes 1900, vol. 2, p. 199-200.
59. Voir R. Foerster, op. cit., p. 1.
60. Voir le texte dans le présent article, p. 2-3.
61. Voir R. Foerster, op. cit., p. 1.
- Pour les éditions des catalogues voir les Βιβλιοκριτικαὶ dans *NE* 1 (1904), p. 107.
62. Voir la note dans le présent article, p.
63. Voir M. Gédéon, Εἰδήσεις περὶ τῆς ἐν Ραιδεστῷ Μητροπόλεως καὶ τῷ ἐν τῇ Βιβλιοθήκῃ ἀντῆς ἀρχαίων χειρογράφων Βιβλίων, dans *EA* 10 (1890), 158-160.
64. Voir M. Gédéon, op. cit., p. 160.

HILANDAR NO 485 AS A SBORNIK AND THE PRINCIPLES ACCORDING TO WHICH IT WAS COMPILED

Richard Pope

Hilandar MS No 485 contains several MSS of completely unrelated origin and as a whole can best be defined as a: *sbornik konvoljut smešannogo soderžaniya*.¹ Fols. 1-58 represent one or perhaps two fragments of sixteenth-century South Slavic origin, fols. 1-35 being of Moldavian provenance and fols. 35-58 being either of Serbian origin, but copied from a Bulgarian original, or again of Moldavian origin. The subject of this paper is the independent MS represented by fols. 59-298 (N.B. henceforth Hilandar 485) which, contrary to repeated scholarly assertions,² is not of South Slavic origin but rather is a purely East Slavic MS, as one might suspect by the presence of such entries as the *Pilgrimage of Abbot Daniel* and the excerpt from the *Life of St. Sergius of Radonež*.³ More precisely, fols. 59-298, although written in the sixteenth-century Russian Church Slavonic, represent a Ukrainian MS written by a Ukrainian of South-Western origin, quite likely from Volynia. Though the scribe knew Russian very well, certain Ukrainianisms (e.g., consistent -t' spelling in third personal singular and plural present tense verb forms; occasional mixing of u and v, or i and ě) and Ukrainian/Polish forms (e.g., *byxmo*, *klaštorija*) indicate a South-Western origin which the hand of the MS confirms. The rather uneven, inelegant handwriting is not at all similar to typical sixteenth-century Russian or East Ukrainian hands, whereas among the MSS of the Meleckij Monastery in Volynia one can find several hands that must have originated from the same scriptorium.⁴ Only after discovery of the probable Volynian provenance of the MS did it become clear to me why the scribe thought it worthwhile to include a lengthy comment on the visit of the second wife of Konstantin Ostrožkij to the Kievan Caves Monastery during Trinity Week in 1554.⁵

From the inscriptions (*zapisi*) on fol. 61, it is clear that in 1554 while writing this part of the MS, the scribe was not in Volynia but in the Kievan Caves Monastery. Among the other features linking this MS with Kiev and the Caves Monastery is the presence of four fragments from the *Kievan Caves Patericon*, two of which concern the foundation and consecration of the Church of the Virgin in the Caves Mo-

nastery and one of which recalls Vladimir Monomax, although neither the *Kievan Caves Patericon* itself nor the *Tale of Bygone Years* do so at this spot.⁶

At least part of the MS, however, was written on Mt. Athos in the Russian monastery of St. Panteleimon in the year 1535 as we learn from the heretofore unnoticed colophon on fol. 297^V following the *Life and Passion of John the Baptist*. Besides the fact that the MS is now located in the Hilandar Monastery, several other features suggest that Mt. Athos may have played a significant role in the formation of the MS: the excerpt from the *Life of Basil the Younger* comes from the South Slavic or second Slavonic redaction of the *Life* made in Bulgaria in the fourteenth century⁷, and it represents a stage of russification of the South Slavic redaction which is earlier than any known to Vilinskij in his thorough study of the monument; the extensive excerpts from the so-called *Roman Patericon* are from the Bulgarian rather than the Moravian translation suggesting a possible tie with the Slavic South, although the Bulgarian translation seems to have been prevalent on East Slavic soil as well.⁸

In any case, we know that the itinerant Volynian scribe wrote part of the MS in 1535 on Mt. Athos and part of the MS in Kiev in 1554. He obviously either carried the anthology with him, adding to it as he went, or gathered entries during his travels and added them upon his return home. How did the MS end up on Mt. Athos? The fact that it is bound together with purely South Slavic materials (fols. 1-58) in a seventeenth-century binding⁹ would suggest that it was on Mt. Athos in the seventeenth century. Moreover, there is an inscription – almost certainly in the hand of the Volynian scribe of fols. 59-298^V, or, if not, then at least in a sixteenth-century East Slavic hand – on fol. 86^V at the place in the *Pilgrimage of Abbot Daniel* where he is talking about the Kalimonija Monastery and the inscription reads as follows:

ѡ καλαμο мѧстыри ст҃віа б҃ца таќо и є
сѣтъо савы сёбско ж хони пише

Though this inscription may have been added in 1535 when the scribe was on Mt. Athos in the Panteleimon Monastery, if he had this part of the MS with him at the time, it was more likely added after 1554 when he probably returned once again to Mt. Athos with his completed anthology and donated it for the sake of his soul to the Hilandar Monastery which precisely at this period – the Turkish occupation notwithstanding and perhaps even because of it – was actively soliciting East Slavic MSS for its still active library.¹⁰ Whether our MS was taken to Mt. Athos by the scribe himself or was taken there slightly later by someone else, it still represents a striking example of the relatively unstudied reverse influence of East Slavic Russian and Ukrainian literature upon the Slavic South.¹¹

Before beginning an analysis of the contents of the MS represented by fols.

59-298^v of Hilandar No 485, it should be remarked that these two hundred and forty folios do not represent all of the original East Slavic MS from which they are taken. Judging by the old numbering system of the notebooks, the original MS had at least three hundred folios. However, of these more than three hundred folios, only the first 190 are intact (fols. 66-255) and of the remaining one hundred and ten plus, only forty more are present, although they are clearly not in the original order. The following analysis attempts to cope with the original anthology as best as we can on the basis of the MS in its present condition.

The MS contains close to two hundred entries, most of which are excerpts or 'fragments' (*otryvki*). The following eight works occupy one hundred and sixty folios: the *Pilgrimage of Abbot Daniel* (57), the *Journey of Agapius to Paradise* (10), the *Life and Passion of John the Baptist* (11), an abbreviated version of Basil the Great's 'First Sermon on Fasting' (6), and relatively extensive excerpts from the so-called *Roman Patericon* (49) and from the lives of Basil the Younger (6), Sergius of Radonež (11), and Euthymius the Great (7). The remaining eighty folios contain about 190 excerpts, some of them not more than a few lines in length.

Both translated works and original East and South Slavic works are present in the MS. In all, there are eleven Slavic entries comprising a total of seventy-three and one half folios or just under one third of the MS. There are three entries by writers of South Slavic origin – two brief excerpts from Gregory Camblak's 'Sermon on the Deceased' (*Slovo o usopšix ... i o milostyni*) and one from Patriarch Euthymius of Trnovo's 'Epistle to the Monk Cyprian' – and eight entries of East Slavic provenance – the *Pilgrimage of Abbot Daniel*, two excerpts from the *Life of St Sergius of Radonež*, three brief snippets from the *Kievan Caves Patericon* and one from the *Tale of Bygone Years*, and one service (*služba*). Though mainly composed of translated works, this service contains the entire 'Prayer of Ioann Pečerskij' from the *Kievan Caves Patericon* in its old pre-Kassian form as well as a reference to Moses the Hungarian and it was evidently compiled on East Slavic soil, probably in the fifteenth century.

The approximately one hundred and ninety entries of non-Slavic translated origin occupying one hundred and sixty-six and one half folios (just over two thirds of the MS) can be loosely grouped as follows: 1. excerpts of biblical origin from the Old and New Testaments, the various Gospels (*tolkovyj, učitel'nyj*), and one excerpt from the *Interpretative Palaea*; 2. hagiographical excerpts including selections from both canonical and apocryphal lives such as the lives of Basil Antonius of Egypt, Euthymius the Great, John the Baptist, and John the Merciful (*Ioann milostiviyj*), selections from the *Prolog* and numerous selections from translated patericons, including forty-nine consecutive folios from the *Roman Patericon*;

3. numerous excerpts from canon law and church practice, particularly from the *Nomocanon* and the *Pandekt Nikona*; 4. excerpts from the Church Fathers (Basil the Great, Ephraim of Syria, and John Chrysostom); 5. widespread excerpts from hesychast literature, particularly from *The Ladder*, but also from Avva Dorotheus, Gregory of Sinai, Simeon the New Theologian, Maximus the Confessor Anastasius of Sinai, Theodor of Edessa, and Diadochus of Photike; 6. apocryphal works (though they were not considered apocryphal at the time) such as the *Journey of Agapius to Paradise*, the excerpts from the *Life of Basil the Younger* and the *Life and Passion of John the Baptist*. Thus it can be seen that here we find a rather eclectic choice of works that includes selections both from original Slavic literature and Byzantine translated literature and, although there are no works of contemporary origin, we do find works extant in Slavic from all periods beginning with the tenth century (the *Journey of Agapius*, the *Roman Patericon*, the *Skete Patericon*) and ending with the fifteenth century (the *Life of Sergius of Radonež*).

Before attempting a definition of the MS on the basis of the above-mentioned contents, I would like to discuss the form in which we find the various works and the attitude of the compiler towards his texts. First of all, there is no evidence of any attempt to unearth the oldest and best texts and to stay faithful to them as did the compilers of Pogodin No 1032.¹² Our witness of the *Pilgrimage of Abbot Daniel*, for example, does not contain the text in its 'best' form but rather is copied from a text which had several pages missing and which represented a particular South-Western recension of the work extant in only one other MS (BAN MS 34.2.6). The text of the *Journey of Agapius*, though relatively unchanged and representing one of the oldest redactions of the sixteenth century, is still not in its oldest form such as it appears in the *Uspenskij sbornik*. Secondly, when copying most of the works (other than the *Pilgrimage of Abbot Daniel*, the *Journey of Agapius*, and a few others) our compiler felt no responsibility whatsoever to maintain his text in its original order, even when copying the works of the Church Fathers, though it must be said that he rarely if ever added a single word of his own origin. Thus, when excerpting from the part of the *Life of Basil the Younger* depicting the torments and the last judgment, he had no qualms about moving the excerpt on monks to the beginning and then following it with the preceding chapters without any break, so that the order of chapters given is 94, 95, 80-92. Similarly in the case of the *Roman Patericon*, we find extensive selections from book four, though neither consecutive in the original nor in its order, followed by excerpts from book two, book three, and again from book four but this time from the part preceding the initial selections from book four. Thirdly and lastly, the most evident scribal principle at work in this MS is that

of abbreviation of which there are myriad examples; in fact – again apart from a few texts like the *Pilgrimage of Abbot Daniel* and the *Journey of Agapius* – our compiler abbreviated shamelessly, reading and copying only the lines that appealed to him or seemed necessary for the sense he was trying to convey. Even such canonical works as Basil the Great’s ‘First Sermon on Fasting’ are heavily abbreviated, in places only by a line or two, but sometimes even by several whole pages. Here there is no evidence of creative reworking, nor do the cuts appear to have been made for ideological reasons – Basil the Great could hardly have seemed unorthodox. The cutting seems to have been to pare down the prolixity and this treatment was accorded to Ephraim of Syria, the *Ladder*, Nikon of Black Mountain and almost universally throughout. With the exception of two or three texts, the value of this MS, therefore, is not in the *quality* of its texts. On the other hand, behind this free attitude to the texts, one senses a personal, almost authorial element and there is no other anthology exactly like this one.

Let us now turn to a definition of the MS as a *sbornik*. The authors of the article ‘Description of *sborniki*’ write that ‘In the case of particularly varied content of a *sbornik* it is permissible [to use] the title: ‘*sbornik* of mixed contents’ (*sbornik smešannogo soderžanija*),¹³ which is what I would call this MS in preference to the ambiguous term ‘*sbornik* of variable contents’ (*sbornik neopredelennogo soderžaniya*). Further, combining R.P. Dmitrieva’s terminology¹⁴ with the above, the MS could be called an ecclesiastical-theological reading *sbornik* of mixed contents (*cerkovno-bogoslovskij čet’j sbornik smešannogo* – or *raznorodnogo* – *soderžanija*). Indeed this *sbornik* has almost all the characteristics that R.P. Dmitrieva lists as typical of reading *sborniki* in general¹⁵: it was not simply copied¹⁶ but compiled gradually over the course of a number of years (at least 1535-1554); it has unfinished folios, which tend to disappear when such MSS are copied; and there are a number of places where ‘in the gaps between distinct articles the owner later included various remarks and inscriptions’.¹⁷

Though clearly a *sbornik* of varied content for reading, our *sbornik* is not an encyclopedic compendium, which is one important variety of the huge, diverse category of *sborniki* for reading. Hil. 485 lacks the universality of content of the encyclopedic compendia, particularly the natural-philosophical, cosmographic, and astrological excerpts which R.P. Dmitrieva¹⁸ and T.N. Kopreeva¹⁹ consider one of the hallmarks of the genre. Moreover, our *sbornik* had only one scribe, whereas at least two or more scribes usually worked on encyclopedic compendia.

Can we, however, properly apply the term ‘ecclesiastical-theological’ to this *sbornik*? R.P. Dmitrieva says ecclesiastical-theological *sborniki* for reading are composed ‘mainly of *vitae*, stories, sermons, and tales of ecclesiastically edifying and

theological thematics,’²⁰ a definition one can agree with on the whole. R.P. Dmitrieva also noticed, however, that some of these ecclesiastical-theological *sborniki* contain ‘works deviating from ecclesiastical-theological thematics, – namely apocryphal, historical, literary and other works,’ which she attributes to the ‘relative freedom of choice’ of the genre.²¹ Such *sborniki* certainly existed, particularly in the sixteenth century and our Hilandar 485 provides a good example. But can we still call such *sborniki* ‘ecclesiastical-theological’, or are we dealing with a separate genre?

Although Hilandar 485 is not an encyclopedic compendium, there are a number of features that link it with encyclopedic *sborniki* and take it beyond the barriers of ecclesiastical-theological *sborniki* in the proper sense: 1. there is an enormous number of small entries and fragments or excerpts from larger works;²² 2. there are works of apocryphal belles-lettres such as the *Journey of Agapius*, at least one excerpt from the *Interpretative Palaea*, and a good deal of literary material including a series of highly literary excerpts from the translated patericons and the *Prolog*;²³ 3. there are excerpts of ecclesiastical polemical content including the highly ‘anti-latin’ tale about Metropolitan Isidor from the *Life of Sergius of Radonež*, several anti-Judaic fragments, and a few entries attacking various heretical beliefs; 4. works such as the *Pilgrimage of Abbot Daniel* (which, incidentally, is often found in encyclopedic compendia) and the tale about the presbyter Semen’s return from the Council of Florence (sometimes appended to the *Life of Sergius of Radonež*) demonstrate the geographic interest so typical of encyclopedic compendia; 5. the snippets from the *Tale of Bygone Years* and the *Kievan Caves Patericon*, though small in number, still reflect the interest in history that we associate with encyclopedic compendia. All this, together with the compiler’s extremely free attitude towards his texts and the humble external appearance of the MS with its inelegant hand, its small format, its unfilled leaves, and its inscriptions (*zapisí*),²⁴ call to mind *encyclopedic compendia* rather than ecclesiastical-theological ones in the strict sense. It seems to me that when confronting *sborniki* like Hilandar 485 we are dealing with a particular type or variety of ecclesiastical-theological *sborniki* of varied contents which shares certain features with encyclopedic compendia.

It is interesting to speculate on how such hybrids arose. In her pioneering work on encyclopedic compendia, R.P. Dmitrieva concentrated mainly on defining the contours of the genre and of its origins says only that it arose in the fifteenth century ‘on the basis of the elaborated traditional system of the genre of monastic *sborniki* for reading’ of the ecclesiastical-theological type.²⁵ This, however, does not seem to me to be the case and I think T.N. Kopreeva, who turned her atten-

tion to this point in particular, is on the right track in considering the fifteenth-century arisal of encyclopedic compendia as a renewal or resurrection of a genre of the old Slavjano-Russian ‘classical’ (*antičnyj*) tradition represented by the former *sborniki* of 1073 and 1076.²⁶ If this view is correct, as it seems to be to me, then we can consider Hilandar 485 to be the product of a loosening up of the long unbroken and rather rigid tradition²⁷ of the genre of the ecclesiastical-theological *sbornik* under the influence of a newly resurrected and revitalized ‘classical’ genre which was more dynamic and naturally influenced the more static and conservative genre. If, however, R.P. Dmitrieva is correct in her view that encyclopedic compendia grew out of ecclesiastical-theological *sborniki*, then one would have to view such *sborniki* as ours as representatives of a transitional genre, which is exactly how she views them.²⁸ Since so few ecclesiastical-theological *sborniki* of mixed content have as yet been studied as *sborniki*, all we can say at present is that folios 59-298 of Hilandar 485 represent either a hybrid genre which arose under the influence of a more dynamic genre or a transitional genre on the way towards its development into a new genre. In either case, Hilandar 485 stands half-way between the genres of the ecclesiastical-theological *sbornik* for reading and the encyclopedic compendium.

Turning now to the question of themes, it must be said that the thematic range of Hilandar 485 is very wide and includes many favourite monastic topics such as mindfulness of death, love, wine, lies, laziness, vigil, weeping, fasting, pride, humility, repentence, confession, hospitality, vanity, silence, gluttony, labour, malice, mercy, despair, blasphemy, devils and many others. Of the wide range of themes typical of monastic literature, however, one can isolate a relatively small number of favourite themes to which the compiler of Hilandar 485 consistently, if sporadically, returned.

1. One thematic galaxy that can be isolated concerns charity and lack of personal property. There are more than fifteen excerpts dealing with lack of personal property from over ten different sources and it is repeatedly stressed that a monk should have no personal property whatsoever. Why? In the fifteenth and sixteenth centuries on Mt. Athos (and elsewhere) the right to own personal property appeared and had disastrous effect on the institution of monasticism, with the result that in the sixteenth century Athonite monks were frequent visitors to Russia and the Ukraine soliciting alms to combat the decline of monastic wealth.²⁹ Having witnessed this decline of both monastic wealth and monastic virtue, the compiler of our *sbornik* in his inclusion of such entries was probably speaking out against the right to personal possessions. It is interesting to note that, as one might expect, the concomitant theme of monastic possession (*monastyrskoe stjažanie*)

also figures in this *sbornik* and there are several strong statements backing monastic wealth. It was precisely at this time, of course, that monasteries in the compiler’s native East Slavic area were losing their lands and villages through government confiscation. The theme of charity (*milostynja*), a sister theme to that of lack of personal property, also comes up a good number of times culminating in a strong classic statement of the theme in the *Life of Sergius of Radonež*.³⁰ The link to the property theme is clear: the best road to non-possession of personal property is to give it away to the monastery or to the poor and conversely if monasteries are to fulfil the social function of looking after the poor they must have possessions and receive charitable donations to enable them to do so.

2. A second thematic galaxy concerns the decline of morals and monastic virtue that hit Mt. Athos in the late fifteenth century and soon spread through all of *Slavia orthodoxa*. Here we can isolate two thematic sub-groups that are given special prominence. The first is that of obedience to one’s abbot, patience, and avoidance of anger (*bezgnevie*). At the time of writing, monastic discipline was a serious problem and our compiler made a concerted effort to demonstrate the importance of discipline. Excerpts like the one from the *Nomocanon* (fol. 155^v) explaining how abbots are responsible for dealing with fleeing monks are obviously not picked randomly but because they reflect a real problem of the times. The second thematic sub-group centers on the theme of lechery (*blud*) in its various forms. This theme, of course, is a perennial favourite in monastic *sborniki* but here it runs throughout the whole *sbornik* as a consistent leitmotif with selections from a large number of works including the Gospels, the *Prolog*, the *Skete Patericon*, the *Nomocanon*, the *Pandekt Nikona*, the *Parenesis* of Ephraim of Syria and many others. Some of the best literary passages in the *sbornik* develop this theme like the excerpt from the *Prolog* concerning the monk who tries to seduce his host’s daughter, an episode that so appealed to Leskov that he reworked it for his marvellous *Literaturnye xaraktery*. It is worth noting that the only service in the *sbornik* is devoted to this theme: ‘On Deliverance from Lecherous Thoughts’ (*O izbavlenii bludnyx pomyslej*). The persistence with which this theme is revisited suggests that here we have both a reflection of a personal problem and a response and corrective to the general decline of morals within monastic communities at the time.

3. A third thematic galaxy of this *sbornik* centers around the idea of moderation, not just in wine and food but in asceticism in particular. The dangers of excessive ascetism are repeatedly stressed. We are told that one should not overdo penance by fasting and that a sinner can save himself through confession and

repentance without heavy fasting and mortification of the flesh. Athanasius of Alexandria tells us that 'if you have done many evil things, do not become saddened boundlessly but cease and do not do these things henceforth and you will be saved' (folio 227^v) and Simeon the New Theologian warns us that 'great and untimely contrition in the heart obscures and confuses sense' (*smysl'*; folio 247^v). The monasticism preached in this *sbornik* is not one of harsh asceticism but rather one of a benevolent coenobitism and may represent a response to the stricter school of thought preached by the Trans-Volga elders at the time. In any case this approach is probably part of an attempt to depict the monastic institution in an attractive manner at a time when it was under fire.

4. The fourth and last major thematic galaxy concerns eschatology. The second and third works in the *sbornik* – the *Journey of Agapius* and the *Life of Basil the Younger* – concern paradise and hell respectively and this initial interest in life after death surfaces repeatedly throughout the *sbornik*. At least four passages directly echo Matthew 19:29 which is the passage upon which the whole *Journey of Agapius to Paradise* is based. Agapius' vision of paradise is echoed by a number of passages such as the one about Abbot Athanasius' vision of paradise from its gates (folios 265-265^v) and the example of Enoch is alluded to: 'for he was preserved by the grace of God to expose Antichrist' (folio 226^v). The Day of Judgment, the torments and hell are recalled as often as the rewards of paradise and heaven. Adam is mentioned repeatedly. Why is all this material present? For one thing, of course, without life after death and heaven and hell the whole idea of monasticism makes no sense and Ivan Karamazov would probably be right – all would be permitted – , so that to a degree this theme represents a rationalization of monasticism. More importantly, however, the theme reflects a continuing interest in eschatological questions that is particularly characteristic of Byzantine 'democratic' literature and Russian literature in general. Although the quickening of interest in such questions in the second half of the fifteenth century and the mid-seventeenth century represent high points of interest in eschatological literature, the sixteenth century is no stranger to it and this abiding interest which is also clearly reflected in the *Great Reading Menologion* of Metropolitan Macarius the works of Philotheus and even the works of Joseph of Volock.

Turning briefly to a look at some of the minor themes touched upon in Hilandar 485, one could begin by saying that most of these themes seem to reflect the intellectual life of the times and represent responses to important issues of the day. Three examples will suffice. 1. One small group of texts stresses the value of icon worship and is doubtless a response to opinions spreading from heretical circles and 'free-thinkers' identifying icon worship with idolatry. 2. Three biblical

excerpts with interpretations stress the dangers of changing the scriptures and strongly curse anyone tampering with biblical texts – shades of Maxim Grek. 3. A number of texts stress the value of monasticism itself. One excerpt from the Life of *Antonius of Egypt* illustrates the saving grace of monasticism: only when it is recalled that Antonius is a monk do the 'certain bitter and wild ones' (*gorky i ljuty neky*) who are blocking his way in his vision yield the road to his soul on its journey after death (folio 153^v). An excerpt from chapter seventeen of the *Nomocanon* claims that even sinners can save themselves by becoming monks (folio 254). The whole first excerpt from the *Life of Sergius of Radonež*, which is entitled 'About Setting up Coenobitic Life' (*O sostavlenii obščeži tija*), presents a highly attractive picture of communal monastic life. To be sure, these passages and others represent a monk proselytizing his own institution, but they also represent a defence of the institution which, as mentioned above, was under heavy fire at the time from certain members of the boyar opposition like Vassian Patrikeev and from the Trans-Volga elders and the non-possessor school in general.

What conclusions can we draw about this *sbornik* and its compiler on the basis of this overview of the choice of works and the various themes reflected by this choice. 1. The interest in 'classical' Slavic antiquity so often seen in fourteenth and fifteenth-century Athonite *sborniki*³¹ and in late fourteenth to seventeenth-century East Slavic *sborniki* is reflected in the choice of the *Pilgrimage of Abbot Daniel* and the fragments from the *Tale of Bygone Years* and the *Kievan Caves Patericon*. 2. As we would expect from someone who was no stranger to Mt. Athos, an awareness of fourteenth-century Bulgarian and Athonite literature is reflected in the selections from Camblak, Euthymius, Gregory of Sinai and other works of hesychast literature. 3. Again as we would expect from a well-travelled and well-read monk who had been to Kiev and Mt. Athos, his *sbornik* reflects a good knowledge of monastic literature both translated and original from the eleventh to the fifteenth century. Contemporary works such as R.P. Dmitrieva found in sixteenth-century Volokolamsk *sborniki*³² are noticeably absent here and there is nothing that is really dogmatically unorthodox such as T.N. Kopreeva found in Pogodin 1032.³³ 4. The choice of work is highly eclectic and reflects on the one hand the personal interests of the compiler³⁴ and on the other hand the burning questions of the day. It is interesting, that although this *sbornik* belongs to the 'official' literature of the period, it still represents a valuable historical source for its times, especially in its many selections from canon law which obviously speak to real problems which had come to the attention of the compiler. 5. Last but not least, although one cannot say that the compiler was working according to a pre-conceived plan, it is abundantly clear that the choice was

not a mindless random one but rather was made with certain overall guiding thematic interests in mind. It is simply a matter of whether or not we still fathom the reasons for the inclusion of each particular entry.

Turning now from analysis of content and theme to analysis of the order of entries and the structure of the *sbornik*, one can immediately say that sometimes the order is fortuitous as it was in many of the *sborniki* studied by R.P. Dmitrieva.³⁵ Whenever the compiler happened upon a text in his reading over the years that reflected one of his favourite interests (the major themes) or echoed something he had already included in the *sbornik*, he would immediately add it either so as not to forget to do so or because he would soon be leaving the place where he had it at hand. This is clear from the repeated return to certain major themes as I have already tried to illustrate. To give just one example of this echo principle, we find on folio 155^v the excerpt from the *Nomocanon* explaining that abbots are responsible for dealing with dissatisfied errant monks who flee their monastery, and then about twenty folios later we find an excerpt from the *Life of Euthymius the Great* which graphically illustrates how an ideal abbot copes with such a problem (the story about the two monks Marin and Clement who plan to leave Euthymius' monastery secretly).

The order is not always random, however, and just as T.N. Kopreeva noticed ‘traces....of systematization of the material’ in Pogodin 1032,³⁶ so here certain basic organizational principles can clearly be seen, even if they are not consistently adhered to, which could hardly have been the case with a *sbornik* that was compiled over a significant span of years, like many of Efrosin’s *sborniki*.

Our *sbornik* is full of various clusters, which fall into two main categories.

1. Thematic clusters. There are a number of places where anywhere from two to five excerpts with the same theme appear consecutively. It seems that whenever the compiler would get on to any particular theme, if any other pertinent text came to mind he would include it forthwith if he could find it at hand or, if not, he would include it several texts later when he did find it.

2. Clusters by source works. There are more than twenty-five instances when anywhere from two to eight excerpts from the same work appear consecutively. Apparently when looking into any given work for a particular passage, the compiler would often notice something else that appealed to him or echoed one of his favourite themes and would copy it; or during his leisure reading he would notice in one book several or more suitable excerpts, often unrelated in theme, and again would copy them directly into his own *sbornik*. Occasionally I identified an anonymous unfamiliar fragment by checking the immediate environment of the preceding or following identifiable excerpt in its source.

Although organization, where it is evident, is mainly by themes or parent works, there is one more organizational principle reflected in Hilandar 485, albeit to lesser degree, – the principle of esthetic symmetry. It is no accident that the *Journey of Agapius* with its marvellous description of the rewards of paradise for the righteous and the excerpt from the *Life of Basil the Younger* with its vivid depiction of the punishment for the sinful are side by side near the beginning of a *sbornik* in which both these themes will be revisited numerous times. The two works present a lovely diptych in themselves and also introduce the two-pronged eschatological theme of the *sbornik*.

Thus, we have seen that although the main inclusion principle was the pertinence of any given passage to certain general themes and interests,³⁷ nonetheless certain organization principles were also at work and the compiler often put two or more texts on a given theme or from one particular source work in a row.

In conclusion, I would like to turn our attention to one last question, namely: why and for whom was this *sbornik* compiled? On the one hand, the compiler probably wrote it for the good of his soul and donated it to an Athonite monastery for the sake of his soul. On the other hand, however, the *sbornik* clearly represents the intellectual response of an individual to the problems of his life and times and this is how I think we have to approach such *sborniki*. They can best be read as a kind of dialogue with the times – the *sbornik* provides the answers and it is up to the reader to intuit the original questions. Although written on personal initiative, this *sbornik* is clearly *not* intended simply for personal use. The compiler evidently had other readers in mind and he included at least three passages on the great value of book reading and learning. That he intended others to use his book with profit and as reference tool can be seen from a number of references that he gives to passages that he does not go on to cite. He obviously intended the reader – whoever he might be – to go and look up the passage himself if he wanted additional information.

Unlike Pogodin 1032, there is no question here of any group effort by like-minded individuals representing some common school of thought.³⁸ Hilandar 485 is a *sbornik* for reading, compiled by one man who worked slowly over a number of years, either taking the MS with him on his travels or copying folios and later joining them to his growing *sbornik*. It bears the personal stamp of its ‘author-compiler’,³⁹ while simultaneously reflecting his times and his environment and the value of the *sbornik* lies mainly here.

1. For this term, see L.M. Kostjuxina (GIM), V.F. Pokrovskaja (BAN), N.N. Rozov (GPB), N.B. Tixomirov (GBL), and M.V. Scepkinska (GIM), "Opisanie sbornikov," *Metodičeskoe posobie po opisaniju slavjanovo-russkix rukopisej dlja svodnogo kataloga rukopisej, xranjaščixsja v SSSR*, No 1 (Moscow, 1973), p. 221. They recommend this term or the term "sbornaja rukopis'" for MSS consisting of several distinct unrelated units of different dates which are bound together as one unit.

2. In 1896, Sava Chilandarec – "Rukopisy a starotisky Chilandarské," *Věstnik královské společnosti náuk*, 6 (Prague, 1896), 51 – gave the following brief description of the MS: "Sbornik, 298 folios in quarto, Bulgarian redaction, incomplete." Following Sava, scholarly literature has repeatedly referred to this MS as Bulgarian e.g.: Bonju St. Angelov, "Iz istorijata na ruskoto kulturno vlijanie v B'lgarija (XV-XVII vv.), *Izvestija na Instituta za b'lgarska istorija* (Sofia, 1956), pp. 299-300 – it should be mentioned that Angelov did notice a "strong Russian influence" in the language; B. St. Angelov, "Iosif Flavij v juznoslavjanskix literaturax," *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*, 19 (1963), 254, n. 1; Bonju St. Angelov, *Iz istorijata rusko-b'lgarskite literaturni vr'zki* (Sofia, 1972), pp. 81-82; V.P. Adrianova-Perec, "Drevnerusskie literaturnye pamjatniki v jugoslavjanskoj pis'mennosti," *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*, 19 (1963), 13; Klaus Dieter Seeman, ed., *Igumen Daniil. Koženje: Abt Daniil Wallfahrtsbericht*, Slavische Propyläen, 36 (Munich, 1970), XLII - XLIII. In 1976, Mateja Matejić – *Hilandar Slavic Colices: A Checklist* (Columbus, Ohio, 1976), p. 43 – listed the MS as a "mixture of Serbian and Bulgarian recensions" and still more recently, D. Bogdanović – *Katalog Ćirilskix rukopisa manastira Xilandara* (Belgrade, 1978), p. 185 – described the MS in the following manner: "Semi-uncial with elements of sixteenth-century cursive, Moldavian redaction (substantial Russian elements); partly Serbian redaction, Resava orthography (fols. 36-58, by the scribe Sava.)"

3. As early as 1898, P.A. Lavrov – "Novoe poxval'noe slovo Klimenta Slovenskogo," *Izvestija otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti*, 3, No 4 (1898), 1105 – cannily remarked that were it not for the mixed Serbian and Bulgarian orthography of the folios of which he had a copy – folios 51-58 – one would be tempted by such Russian materials as the *Pilgrimage of Abbot Daniel* and the excerpt from the *Life of Sergius of Radonež* to assume that the MS was a Russian one.

4. The most striking feature of this hand is letters that sometimes tilt left and other times tilt right and have a certain amount of curl to them, so that the general appearance seems almost baroque. When I consulted N.P. Vizir' (head of the Manuscript Division of the State Public Library of the Academy of Sciences in Kiev) about this hand, he immediately (and, I believe, felicitously) called the letters "waltzing" (tancujuščie) and said that such handwriting was most untypical of Kiev and the East Ukraine.

Among the MSS of the Meleckij Monastery which I was able to check, MSS No 113 and (particularly) No 111 resemble Hilandar 485 in handwriting.

5. West Russian origin probably also explains why the name of Prince Gleb "Měnskij" (Minskij) is correct in the famous list of princely names near the end of the *Pilgrimage of Abbot Daniel*, as it is in the Warsaw and Counts Krasinskie witnesses, even though this redaction is supposed to have the corrupted form "Mezen'skij."

6. It is also of interest that whereas Vladimir Monomax is consistently identified only as Vasilij-Vladimir in nearly all witnesses of the *Pilgrimage of Abbot Daniel*, in our text he is fully identified as Vasilij-Vladimir Monomax.
7. S.G. Vilinskij, *Žitie sv. Vasilija Novogo v russkoj literature*, part 1, Issledovanie (Odessa, 1913), p. 232.
8. For these two translations of the *Roman Patericon*, see F.W. Mares, "Welches Griechische Paterikon wurde im IX. Jahrhundert ins Slavische Übersetzt?" *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, 109 (1972), 205-220.
9. For the date of the binding, see D. Bogdanović, *Katalog . . .*, p. 185.
10. For Athonite and Hilandar collecting activity at this period, see: A.-E. Tachiaos, "Mount Athos and the Slavic Literatures," *Cyrillometodianum*, 4 (1977), 26-27; Bonju St. Angelov, "Iosif Flavij . . .," pp. 258-259, where he quotes the very significant colophon of Hilandar 280 (206 in Sava's description).
11. In spite of V.P. Adrianova-Peretc's eloquent appeal – "Drevnerusskie literaturnye pamjatniki . . .," pp. 26-27 – to continue was M.N. Speranskij's brilliant work on this question, only Bonju St. Angelov has really done so.
12. For Pogodin 1032, see T.N. Kopreeva, "Rukopisnye sborniki enciklopedičeskogo sostava XV-XVI vekov i slavjanovo-russkoe vozroždenie (Nekotorye nabludenija nad tipologijej žanra po sborniku 1032 iz Pogodinskogo sobranija)," *Kniga*, 32 (Moscow, 1976), 84-85.
13. L.M. Kostjuxina et al., "Opisanie sbornikov," p. 218.
14. "Čet'i sborniki XV v. kak žanr," *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*, 27 (1972), 151-160.
15. "Volokolamskie čet'i sborniki XVI v.," *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*, 28 (1974), 204.
16. In general, as R.P. Dmitrieva points out, ecclesiastical-theological *sborniki* were rarely copied – "Čet'i sborniki . . .," pp. 152, 156.
17. R.P. Dmitrieva, "Volokolamski čet'i sborniki XVI v.," p. 204.
18. "Čet'i sborniki . . .," pp. 175-1976.
19. "Rukopisnye sborniki . . .," pp. 80, 83.
20. "Čet'i sborniki . . .," p. 152.
21. "Čet'i sborniki . . .," p. 160.
22. For this feature of encyclopedic *sborniki*, see R.P. Dmitrieva, "Čet'i sborniki . . .," p. 174 and T.N. Kopreeva, "Rukopisnye sborniki . . .," p. 80.
23. For this feature, see R.P. Dmitrieva, "Čet'i sborniki . . .," pp. 178-179. For a different view, see T.N. Kopreeva, "Rukopisnye sborniki . . .," p. 84.
24. See R.P. Dmitrieva, "Čet'i sborniki . . .," p. 174.
25. "Čet'i sborniki . . .," p. 160.
26. "Rukopisnye sborniki . . .," p. 85.
27. R.P. Dmitrieva, "Čet'i sborniki . . .," p. 160 comments on this tradition.
28. "Čet'i sborniki . . .," p. 161.
29. G. Il'inskij, "Značenie Afona v istorii slavjanskoj pis'mennosti," *Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija* (New Series), pt. 18 (November, 1908), p. 9.

30. Folios 277-277^V. For a slightly different version of this passage, see Ludolf Müller, ed., *Die Legenden des Heiligen Sergij von Radonež*, Slavische Propyläen, 17 (Munich, 1967), p. 28, line 19 - p. 29, line 6 of the First Paxomius redaction of the life.

31. See A.-E. Tachiaos, "Mount Athos and the Slavic Literatures," pp. 23-25.

32. "Volokolamskie čet'i sborniki XVI v.," *passim*.

33. "Rukopisnye sborniki . . .," pp. 89-91.

34. His own travel experience probably motivated his choice of such works as the *Pilgrimage of Abbot Daniel* and the miraculous tale of the return of Semen and Foma from the Council of Florence.

35. See, for example, "Čet'i sborniki . . .," p. 174.

36. "Rukopisnye sborniki . . .," p. 84.

37. On at least one occasion the compiler entered the reading of the day from the *Reading Menelogion*: the colophon tells us that the *Life and Passion of John the Baptist* was copied on August 29, the holiday of the decapitation of John. In several other instances, one finds nearly consecutive *Prolog* excerpts which follow each other in the *Prolog* itself at intervals of only several weeks. However, although the compiler occasionally included an excerpt from the day's official readings, we cannot really speak of this as an inclusion principle, since far more often than not (in Hilandar 485 and most other *sborniki* I have examined), one finds no chronological order whatsoever among the hagiographic excerpts.

38. "Rukopisnye sborniki . . .," p. 79 *et passim*.

39. For interesting comments on the creative "authorial" role in compilation, see Riccardo Picchio's paper "Compilation and Composition: Two Levels of Authorship in the Orthodox Slavic Tradition."

ГОРИЧКИ ЗБОРНИК -- ПОРЕКЛО, САДРЖАЈ О КОСМОГРАФИЈИ

Марија Иконому

Међу зборницима средњовековне књижевности који су сачувани до данас, налази се и Горички зборник. Име показује и његово порекло. Написан је, настао је, на острву Горица у Скадарском језеру које још познато и као Брезовица или Бешка. Запис на последњем листу показује да је зборник настао 1442 године, и да га је писао Никон.

Зборник садржи његову преписку са Јеленом Балшић, ћерком кнеза Лазара. О њему се зна да је био Византинац по пореклу који је писао српскословенски. Рођен око 1380 г. боравио је у Јерусалиму, 1 на Синају, и у Египту за време Александријског папе Григорија IV (1398-1412). Никон је 1439-1440 године преписивао је шештодневника који се налази данас у Манастиру Савинији Боки. У овом рукопису осим Шештодневника налази се више веома угледних византијских списка у српском преводу, као што су одломци из исихаистичких дела Григорија Синајта (1255-1346), Симеона Новог Теолога (око 949-1022), Цариградског патријарха Калиста Ксантопула (1397) и неки текстове на Грчком језику, један спис о Дефиницијама, који се неосновано прописује Атанасију Александријском (265-340).²

У току 1442 г. после писање Горичког зборника Никон примио је велику схиму и добио је име Никандор.³ 25 Новембра месеца 1442 године саставио је тестамент за Јелену Балшић, и потписао се као Никандар Јерусалимац.⁴ Под овим именом јављасе и у неким досад необљавјеним документима из Дубровачког архива после 1447 и на почетком 1448 г.⁵ После Јеленине смрти он изгледа да је живео у манастиру Врањини на Скадарском језеру. Последњи пут помиња се као проигуман овога Манастира 23 Новембра 1468 г.

Никонова духовна кћи, владарка Јелена Балшић, била најпре уodata за Ђурђа Страцимировића-Балшића II, а после његове смрти (1403), она се, касније преудала за Сандала Хранића. У младости у родитељској кући истекла солидно књижевно образовање. Сvakако на њу веома утицала Мајка, књегиња Милица, и монахиња Јефимија. У време писања Горичког зборника Јелена зашла била већ у седму деценију живота. Супруга и удова двојице владара све више се преда духовном размишлењу и подиже себи гробну цркву на острву

Горици. О њеним духовним размишленима и интересовима говоре нам две њене посланице које су унете у зборник. Одговоре на њена питања и тумачења неких проблема је у највећем делу садржај овога зборника. Осим овога, зборник садржи и друге текстове који говоре о стварању света, о црквоној историји, затим о њеним прецима, излагање житија Светог Симеона и Светога Саве. У њему још се налазе монашка правила (правила о животу монаха у манастиру), цланци из Космографије, Географије и Геометрије, Повест о Јерусалимским Црквама.

Горички зборник је значан културноисторијски споменик средњовековне Зете. Основна оријентација зборника је Теолошко-исихастичка. Настао је под утицајем византијске исихастичке литературе која је цветала у Византији и на свејој Гори и коју су Синајти пренели у Србију и затим у Зету. Појава Грка монаха на двору зетских Господара као што је Никон, омогућавала да је и у Зети се шире исихазам.

Њега је пронашао 1902 године Светозар Томић у Скопљу.⁶ Данас ћува се у Архиву Српске Академије Наука и Уметности у Београду.⁷ О њему јер највише писали Ђорђе Сп. Радојићић,⁸ Димитрије Богдановић,⁹ и Ђорђе Трифуновић.¹⁰

Зборник припада жанру питања и одговори “вапроси и одвети” *ξητήματα καὶ λύσεις · ἐρωτήματα · ἀπαντήσεις* и представља праву, цитаву енциклопедију тадашњих знања из различитих области.

Може да се подели на три дела. Први део од (1а- 15б; Јеленино писмо и Никонов одговор. Други део (16а - 18б); друго Јеленино писмо под насловом “Отписаније Богољубно” и Никонов одговор. И трећи најобимнији део (од 49а до 272б) у коме је Никонов одговор под насловом “Епистолија третија” он овде одговара на трећу Јеленину посланицу која није унета у зборник. На самом крају зборника је кратка Јеленина посланица којом она дарује зборник својој задужбини. Детаљнију и потпунију анализу садржаја зборника су дани Димитрије Богдановић¹¹ и Ђорђе Трифуновић.¹²

Текст је писан полууставом с доста бзописних и грчких минускулних и курсивних елемената. Никонов језик разликује се од Јелениног језика. Никон употребљава грчизме које пише ћирилићом онако како се изговарају, и то доста често, понекад употреби погрешно род код именица. Његова се рецензија и по конструкцији разликује од Јеленине. Њен језик је правилније а изражавање литературније.

Мисмо у зборнику посебно проучавали Никонов чланак из области Космографије и Географије кој се налази у трећем делу на странама од 258а до 265б.

Он се састоји из неколико поглавља:

162

Повеќеть је проџвједен и въселенни.

Се же о пъпришах и стадии.

Ш земльнъмъ въобразеніи.

Ш дължинъ земльстви.

О еже како стоить земля.

Проѹвједеніе въселенни.

О еже како земля неодръжанно състоит се.

О растојанији среќдѣ н[е] в[е] се и земли.

На почетку говори о историји човећанства. Излагање почиње од Адама па затим набраја племена Избраја, помиње важна догађаја као што су насељавање Ханаана и Месопотамије, излаз-прелаз преко Црвеног мора. Говори о Моисију, спомиња Саула, Давида, наведи број родова од Вавилонског ропства па све до рођења Исуса Христа. Његово излагање је на основу Библије (прати Матеја), једна кратка хронологија светске историје од Адама све до Константина Великог.

У следећем поглављу “Се же о пъпришах и стадији” он говори нама о различним мерама за растојање и тежину и поделу часа као и о једницама новаца. То су поприште, стадиј, стопа, нога, час, подела часа: лепта, срок, завод. Драхма писме рог, медница, фоли. сат, кабао, динар, цета, асар, унгија, статир, кондрат и др. Опширију анализу и прилог термина овога текста дао је Сима Ђирковић.¹³

Иза њега следи текст “О земљнем ваображеніи” где Никон на почетку говори о облику земље: “Земљеное ваображеніе ни же четвороуглено јест ни же троуглено паки велими окружено....” још каже да о томе има већ података, а нешто даље у тексту рећиће “да о томе писали Јелини. писанија јелинска тако по себе и о њих рекоше,” у наредном цланку реће о дужини и ширини земље от истока до запада. Говори на основу Геометрија за које каже да су добро познате. У овом спису он износе изражава мерама о којма раније говорио.

Занимљиво је и његово знање о положају земље. Он зна добро да земља виси у ваздуху. На крају Никон говори о различним градовима и земљима, и растојање измеђуних. На пример наводи Едем, Драхман, Јевилат, Диси Марија, Велика и Мала Индија, Персија, Сарацинија, Елам, Антиохија, Халија, Египат, Константинград, Рим и др.

Као мере за растојања поједињих грагова он наводи обитељи, пребитак, месеци, прелог, преход . Никон овде не помиње никав своје извор. Може да се предпостави да већина ове земаља и градова сам обишао и да је ово кратак његов путопис. Гош говори о растојанији између небеса и земље и о томе што се налази под земљом.

Овај цланак у целини показује да је Никоново знање веома широко, енциклопедијско. Он зна више него што је необходно монаху..

Размишљајући о изворима који су могли да послузе Никону могли смо да наведимо Птолемеја из II в. (Атлас) Шештодневе, Шештоднев Јована Екзарха инспиран делом Василија Цесаријског из IV века, сачуван у српском преводу Теодора Граматика (1263 год.), затим Шестоднев Георгија Писида из VII века, састављан на основу песме, чијег превод је сачуван у руским рукописима од србина Димитрија Зографа из 1385 год. под насловом “Похвала к Богу од створенија всеј твари ”¹⁴. Вероватно између осталих њему било познато дело Јована Дамаскена, као и “Хришћанска Топографија”(Χριστιανική Τοπογραφία) дело космографског, мистичког и фантастичког садржаја доста познато у средњовековној словенској литератури.¹⁵ Утврђено је да у 15ом веку превођен космографски спис Михаила Псела, чије је делови превода сачувани су у рукопису кој сада се налази у Ватикану.¹⁶ Опширија и световнија космографска знања ослањана на Псевовој основи налазимо у једном тексту из 15ога века сачуваном у Богишићевој збирци у Цавтату кој нам је највише познат под именом његовог издавања.¹⁷ Захваљујићи Ђанелијевим поређењем и резултатима сазнајемо да је Новаковићевог издања има као извор, у једној мери, грчки текст Михаила Псела.¹⁸

Поређење са овим делима и евентуално са неким другим списима показује у којој мери они су му били извори. Очигледно је да је у средњем веку владало велико интересовање за космологију, географију и космографију. Под том широком научном граном треба подразумевати филозофско-богословско тумачење.

Откривање и евентуално употребљавање Грчких изворе је с једне стране једно сведочанство о Византијско-српским културним везама, и с друге подтврђује Никонову способност, како он зна методично излозити материју, али истовремено и Јеленино знање и културу. Сасвим је очигледно да Јелена није случајно нзабрала Никона за свога Духовника.

Солун, Универзитет

1. F. Miklosich, *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae Bosnae Ragusii*, Graz-Austria, 1964, ф. нзд. стр. 133-135, 415, 417, 425, 464 (био старац српског манастира Светих Архангела у Јерусалиму, коме је цар Душан 1348 г. приложио Светога Николу на Скадарском острву Врањини.)
2. Димитрије Богдановић, Историја Црне Горе, књ II, стр. 373, Титоград 1970.
3. Konstantin Jireček, Dohodak stonski, кој су Dubrovčani davali srpskome manastiru Sv. Archangjelu Mihajlu u Jerusalimu. *Zbornik u slavu Vatroslava Jagića*, Berlin 1908, str. 533-534 (као Никандор долазио је у Дубровник да прими доходак за манастир св. Архангела.)
4. Старе Српске повеље и писма, књ. I, први део средио Љуб. Стојановић, Београд, Срп. Карловци 1929, стр. 394-397.
5. Historijski Archiv u Dubrovniku, Diversa Canc. 26,28 f. 6. 1447/48.
6. С. Томић, О Горичком рукописом зборнику из 1442 године. Гласник САН 1-1949, стр. 181.
7. Архив САНУ под бројем 446.
8. Ђ. Радојићић, О смртој Јелени и нjenom otpisanju Bogoljubnom, *Delo*, 2/1958, књ. 5, стр. 590-594.
9. Димитрије Богдановић, Историја Црне Горе, књ. II, стр. 373.
10. Ђорђе Трифуновић, Две посланице Јелене Балшић и Никонова - повест о јерусалимским црквама и пустињским местима, Књижевна историја 18, 1972, стр. 294.
11. Наведено дело под бр. 9.
12. Наведено дело под бр. 10.
13. Сима Ђирковић, Метролошки одломак Горичког Зборника, Зборник ВизантогоЖШког Института, 16-1975, стр. 183-189.
14. Mirko Dražen Grmek, *Les Sciences dans les manuscrits slaves orientaux du moyen âge*, p. 16. и Ирена Грицкат, О науци у средњовековним српским списима, Археографски прилози 1-1979, Београд 1979, стр. 1-30.
15. Κ. Κρουμβά χερ. 'Ιστορία τῆς Βυζαντινῆς Λογοτεχνίας μεταφρασθεῖσα ὑπό Γ. Σωτηριάδου Β' ' Εν 'Αθηναῖς 1900, σελ 12-15.
16. Грчки текст овога списка налази се у «*Patrologiae Graecae*», т. 122, 783-809.
17. С. Новаковић, Одломци средновековне космографије и географије, Старине 16-1884, стр. 43-54.
18. C. Giannelli, Di alcune versioni e rielaborazioni serbe delle «Solutiones breves questionis naturalium», attribuite a Michele Psello, *Studi byzantini e neoellenici*, 5/1939, p. 445-468.

ЗБОРНИЦИ СА ДЕЛИМА ПСЕУДО-ДИОНИСИЈА АРЕОПАГИТА у преводу ИНОКА ИСАИЈЕ

Борис Трифонов

Од времена када су настала, крајем V и почетком VI века, дела такозваног Ареопагитског корпуса ушла су у основе византијског духовног и уметничког живота. Одавно већ објављена на извornом, грчком језику, Ареопагитова дела рано су ушла у научну медијевистику, која је од краја прошлог века доживела свој највећи полет. Сувременици смо и најновијих проучавања која показују да се сложеност византијског духовног света, у ствари, и не може схватити без Ареопагитових дела.

Инок Исаја превео је 1371. године са грчког на српскословенски зборник са свим делима Псеудо-Дионисија Ареопагита. Превод се убрзо раширио и међу другим православним Словенима, те је данас познат у бројним српским, бугарским и руским преписима. Исајин превод је настао у приликама најживљих духовних кретања у Византији, на Светој Гори и у Српској земљи. Настанак превода, међутим, не треба везивати само за прилике Исајиног доба. Превод Исајин је дело давнашњих занимања и стремљења српских уметника и духовника. Стога су се пред крај седме деценије XIV века природно спојили сви чиниоци за превођење Ареопагитовог корпуса.

Пре четири десетије С. Смирнов навео је само десетак преписа Ареопагитског корпуса. Боњу Ангелову познато је – двадесет пет, а Красимиру Станчеву – тридесет и седам. К. Станчев је убрзо допунио и повећао овај списак на седамдесет и пет бројева, како нас обавештава на крају автографата о дисертацији одбрањеној крајем 1978. године. Г.М. Прохоров, међутим, први је и једини 1976. године приказао значај словенског превода и изнео основне проблеме проучавања.¹

Сви досадашњи прегледи рукописног наслеђа превода Ареопагитског корпуса доносе само спискове преписа, у којима често недостају најосновнији подаци. Овлашни спискови показују велики опсег рукописног наслеђа и представљају добро полазиште за обимнија археографска и текстолошка проучавања. У досадашњим освртима и препледима рукописне традиције Исајиног превода сматрамо да није истакнут један препис, који треба да представља полазну основу у будућим проучавањима. Овај рукопис је 1857. године у запусте-

лом манастиру Светих Архангела код Колашина нашао Александар Ђорђевић Гильфердинг. Под бројем 46 рукопис је са Гильфердинговом збирком 1868. прешао у Публичну библиотеку у Петрограду, односно Лењинграду, где се и данас налази. Пошто су међу словенским зборницима такозваног постојањог склопа или садржаја (“устойчивого содержания” – Д.С. Лихачов) веома ретки зборници сувремени аутографи, сматрамо да рукопис број 46 из Гильфердингове збирке, зовемо га Архангелски, заслужује посебну пажњу.

Филигранолошки, кодиколошки и филолошки чиниоци несумњиво показују да Архангелски рукопис припада Исајином времену. Најчешћи је водени знак "змај". Једна варијанта, посведочена на неколико места, идентична је са знаком из 1370-1371. године, друга је врло слична са знаком из 1369, а трећа је само слична са знаком из 1370-1371. године. И знак "В" сличај је знаку из 1360-1375. године.² Особено српско писмо седамдесетих година XIV века спроведено је кроз Архангелски рукопис. Писмо је временски усаглашено и са уређеним рашким правописом рукописа (прејотовано "а" и "е", два полугласника на крају речи у генитиву множине; удвајање "и" или "јери" и "и" у сложеној придевској промени и др.)

Архангелски рукопис (329 листова величине 295 X 205 мм) садржи сва дела Псеудо-Дионисија Ареопагита у уобичајеном распореду. Књига је, углавном, добро очувана. Судећи према нумерацији табака (тетрада), данас на почетку нема 11 листова. И на крају књиге отргнути су листови. Тешко је рећи колико их је било. На 328б страни завршава се, у ствари, Ареопагитски корпус. У дну исте стране, међутим, исписан је киноваром наслов једног списка философа Теодора Педијасима:

† и чешиаго въ філософехъ куръ Деодора педиаси-
ма о теже коте ради вини о главахъ с[в]е тїимъ вѣн-
ши въчиненіи быше писати се:—

На последњем листу (329), где би требало да почиње Теодоров спис, сада је залепљен лист из Посланице Титу. Овоме листу место је после садашњег 324. Пошто је присуство списка Теодора Педијасима веома важно за околности настанка Архангелског рукописа и његову даљу судбину као зборника, задржаћемо се на имену овог философа.

Теодор Педијасим (Θεόδωρος ὁ Πεδιά σιμος) био је, вероватно, старији савременик инока Исаије. Карл Крумбахер вели да је живео средином XIV века, а Ханс Георг Бек – да припада првој половини истога века. Писао је реторска дела, стихове, посланице и друге књижевне врсте. Посебним

делом прославио је светог Теодора Тирона и светог Теодора Стратилата, заштитнике града Сера. Теодор Педијасим био је и животом и радом везан за град Сер. Уколико у Серу није рођен, овде је свакако дugo живео. Теодор је, вероватно, био у сродству са чувеним писцем, филологом, научником и песником Јованом Педијасимом.³ Серска породица Педијасима била је веома угледна и у време деспота Јована Угљеше. Георгије Острогорски чак помишља да би Угљешин дворанин и љубимац Никита Педијасим могао бити Теодоров син.⁴

Спис серског философа не појављује се случајно у Архангелском рукопису. Наручилац превода био је такође угледни духовник града Сера – митрополит Теодосије. У време Исајиног рада на Светој Гори срећемо до тада једну врло ретку појаву: извесна византијска дела настала у овом добу преводе се на српскословенски и стари бугарски још за живота њихових писаца. Такав је случај био, на пример, са неким делима Григорија Паламе и Филотеја Кокиноса, Исајиног пријатеља.⁵ Инок Исаја, који је, иначе, био врло близак књижевном и духовном кругу града Сера, свакако је знао за књижевни рад познатог серског писца и свог савременика – Теодора Педијасима. Пошто је, како ћемо видети касније, Архангелски рукопис непосредно везан за Исајин аутограф, можемо претпоставити да је инок превео у додатку и Педијасимов спис. То би био први превод на српскословенски Теодора Педијасима, чије се име, иначе, врло ретко среће у српским зборницима..

Архангелски рукопис писале су две, а можда и три руке. Рукопис, дакле, не би могао бити Исајин аутограф, како је то претпостављао Владимир Мошин, али је несумњиво из преводиочевог времена. Посматрано у целини, у рукопису се могу пратити још свежи трагови Исајиног аутографа. На страницама налазимо на пример, ножићем састрогавану једну или више речи и прецртане редове (24a, 50a, 156a, 181a, 201a, 202a и др.). Не треба занемарити ни могућност да у Архангелском рукопису једна рука може бити Исајина. Уколико не прихватимо ову претпоставку, остаје поуздана чињеница да су писари Архангелског рукописа савременици инока Исаје.

Трагови преводилачко-редакторског рада још су живи на маргинама рукописа. Могу се наћи преводилачко-редакторске белешке ситно писане на маргинама, којих нема у основном, оригиналном тексту Дионисија Ареопагита. Ево неколико примера:

Уз основни текст “простими начртеними” (123a) са стране ситно написано – **простими речије правими;**

Уз текст “мира савршеније” (258b) са стране – **мудра съвршеније речије сложьба;**

Уз текст “свештених чин светаство” (263b) са стране –

с[в]е[т]ство речије хиротонија;
Уз текст “налагатељне удобрајушто” (274a) са стране – **не швараže
шарыми и мастьми или шдежде оукрашаје** и др.

Ове белешке у каснијим преписима “улазе” у основни текст, као што је то случај са рукописима који су послужили као основа за издање у Великом минеју за читање.⁶

Извесне белешке уз основни Ареопагитов текст остале су у Архангелском рукопису и, колико нам је познато, нису прешле у све преписе. Такве су, на пример, белешке:

уз основни текст “како коли злаја, промислу сушту сут” (150a) са стране ситно написано – **чѣколико;**

уз једанаесту главу О божественим именима (197a) са стране – **что
г[лаго]лїеть быти самобытии с[в]еты а[в]онусије;**

уз текст “живи споведујут” (235a) са стране –
сповѣдѹть рече бѹеть и др.

Ове белешке не налазимо у кругу преписа као што су они у Великом ми-неју за 1-3. октобар (уп. ступце 508, 591, 646).

Трагови редакторског рада могу се видети и у допуњавању текста. Тако, на неким страницама иста рука је исписивала што је испуштено (стр. 216a, 220a и др.).

На отрнутим и несталим листовима Архангелског рукописа налазио се свакако познати запис инока Исаје. Уз Исајин запис можда је био и други, који се односио непосредно на састављање Архангелског рукописа. Овај запис је говорио, вероватно, и о месту писања. То ће бити, вероватно, Света Гора, где је инок Исаја преводио Ареопагитски зборник.

Архангелском рукопису Ареопагитског корпуса, дакле, припада средишње место у предстојећим испитивањима рукописне традиције Исајиног превода. Фототипијом читавог Архангелског рукописа широко би се отвориле могућности испитивања, а проучаваоци естетичке и философске мисли код православних Словена добили би кључно дело.

Пред испитиваче се поставља сложено питање изворних напомена и коментара. Превод Ареопагитског корпуса представља, колико нам је познато, најобимнији коментарисани средњовековни зборник. То су, углавном, тумачења Максима Исповедника, која су у целини преведена и на словенски. Већ Архангелски препис упућује да се јављају извесни коментари којих нема ни у грчком основном тексту (Псеудо-Дионисија Ареопагита) ни у Максимовим тумачењима. Ове коментаре уколико није исписивао сам инок Исаја, морали су

их бележити преписивачи Архангелског рукописа. То су, у већини случајева кратке белешке од неколико речи. Врло ретко су то проширенији записи, као онај о олимпијским борбама (Архангелски рукопис, стр. 307а):

шлумпїаде г[лаго]лют се петь оудолѣниа на борбѣ
бываюма. пръвомѣстнама бити се. второ, борити се.
трети є тѣши и пѣши и на колѣсницахъ. четврто скакати.
пето, ками метахоу и сиа како праздникъ имѹше
на пето лѣто съвираше се шт всѣхъ странъ множество
и творахоу сии игри. и тѣже побѣждаше вѣнцъ побѣди
принемаше швь маслиу шв же инакъ. шв же ино уто
прѣма побѣда.

Тумачења (“тлкованија”) уз Ареопагитски корпус предстоје као најсложенији део проучавања рукописног наслеђа. Морају се разлучити тумачења Максима Исповедника од бележака преводилаца, редактора и преписивача. Овај мучни посао добром делом већ су обавили пре једнога века чланови Археографске комисије, који су приредили само три руска преписа превода Ареопагитског корпуса.⁷ Тако су приређивачи руских преписа први упоредили грчки текст са грчким преводом. У богатим напоменама испод текста навели су разлике иражилажења према грчком и упутили на пропусте и грешке. Тиме су први прокрчили пут будућем приређивачу критичког издања превода Псеудо-Дионисија Ареопагита.

Преписе Ареопагитског корпуса прате понекад извесни списи на kraju књиге. Већ најстарији препис, Архангелски, има на kraju једно слово Теодора Педијасима. Један Ареопагитски корпус српске редакције, вероватно из XVI века, који је некада припадао Воскресенском манастиру звани Нови Јерусалим, број 76 (сада у Државном историјском музеју у Москви), завршава се Дамаскиновом Посланицом светом Козми. Сви овакви додаци морају се узети у обзир приликом текстолошког разврставања и проучавања уопште. Биће важно испитати зашто се извесни списи пријодају Псеудо-Дионисијевим, са којима чине јединствену целину, и сл.

Предстоји и испитивање судбине “разбијања” Ареопагитског корпуса. Извесни чланци из најстаријег преписа (Архангелског), на пример, могу се наћи у српским зборницима различитог садржаја, као што је онај из Одеске државне научне библиотеке, број 120(132), XVI века.⁸

Издање грчког текста Ареопагитског корпуса у целини појавило се пре сто двадесет година у Патрологији греки.⁹ Потреба за новим издањем осећа се већ одавно. Овог тешког посла прихватили су се приређивачи познате

библиотеке Sources chrétiennes. До сада се појавило само критичко издање Небеске хијерархије, штампано 1958. и поновљено без измена 1970. године.¹⁰ И поред тога што још немамо у целини критичко издање Псеудо-Дионисија, текстолошка проучавања словенског превода сада могу да се развијају на поузданој основи. За париско издање Гинтер Хајл је проучио све значајније грчке преписе из западноевропских збирки. И поред тога што нису узети у обзир преписи из светогорских и совјетских архива, Хајлова текстолошка студија остаће чврста основа у даљим проучавањима словенског превода Ареопагитског корпуса.

Издавање и проучавање словенског превода Ареопагитског корпуса поставља се као један од важнијих задатака словенске медијевистике: Издањем превода добићемо кључно дело средњовековног духовног живота у ширем смислу. Судећи према богаству изворника, могли бисмо рећи да Исајин превод (према Архангелском рукопису) иде у ред највећих лексичких подухвата и остварења на српскословенском језику. Без издатог превода Псеудо-Дионисија не може се васпоставити у пуној светlosti уметничка, књижевна, естетичка и философска мисао православних Словена у средњем веку.

Београд

- Сва старија и новија литература о словенском преводу Ареопагита у књизи: Ђ. Трифуновић, Писаци преводилацинок Исаја, Крушевац 1980.
- V. Mošin et S. Trajkić, *Filigranes des XIIIe et XIVe siècles*, Zagreb 1957, No 981, 4538, 5173.
- K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München 1897, str. 486, 556; H.K. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, str. 700, 710; Ђ. Сп. Радојичић, Стари српски књижевници (XIV-XVII века), Београд 1942, стр. 84-85; Г. Острогорски, Серска област после Душанове смрти, Београд 1965, стр. 86-87.
- Г. Острогорски, Серска област, стр. 87.
- Ђ. Трифуновић, Писац и преводилацинок Исаја.
- Великія мінєї чєтїй*. Собранныя всероссійскимъ митрополитомъ Макаріемъ. Октябрь, дни 1-3. Изданіе Археографической комисії. Санктпетербургъ 1870, уп. ступице 462, 677, 684, 698.
- Великія мінєї чєтїй ступци 263-788.
- Ђ. Трифуновић, Надгробна реч деспоту Ђурђу Бранковићу од Смедеревског беседника, Књижевна историја, XII, 46, Београд 1979, стр. 296-297.
- Dionysii Areopagitae opera omnia quae exstant, et commentarii quibus illustrantur, studio et opera Balthasaris Corderii, Patrologiae cursus completus. Series graeca, III, 1857.
- S. Denys l'Aréopagite, *La hiérarchie céleste*. Introduction par René Roques. Étude et texte critiques par Gunther Heil. Traduction et notes par Maurice de Gandillac. Paris 1970 (Sources chrétiennes No 58bis).

СТАТИЯТА НА ГЕОРГИ ХИРОВОСК ПЕРИ ТРОПОН
В СТАРОСЛАВЯНСКИТЕ ЛИТЕРАТУРИ

Кујо Куев

Византийският книжовник Георги Хировоск¹ е познат в старославянските православни литератури единствено със съчинението си “*Пері трóπων*” преведено най-напред на старобългарски език още по времето на цар Симеон (893-927) и поместено в т. нар. Симеонов сборник.² След това обаче у нас то не се преписва, тъй като целият сборник скоро бива взет от българската столица Преслав и отнесен в Русия. Попаднал на руска почва, сборникът става родоначалник на редица други сборници, едни от които са негови копия, а други са се отклонили в някои отношения от своя първообраз. Днес са ми известни 21 преписа,³ в 17 от които е поместено и съчинението на Хировоск *Пері трóπων*. Тези преписи са следните:

1. **ВОСКРЕСЕНСКИ ПРЕПИС.** Преписът е от 1073 г. Намерен е през 1817 г. във Воскресенския манастир, западно от Москва. Съдържа 266 пергаментни листа 1о, устав в две колони, руска редакция със следи от българизми. Преписът е направен от български оригинал, предназначен за киевския княз Светослав Ярославич (1027-1076). Затова и в науката този препис се нарича Светославов сборник. Днес този ръкопис се намира в Историческия музей в Москва под сигнatura : Син. 31. Д. Съчинението на Хировоск е на л. 237б-240б: **Георгия хоровъска о образѣхъ** Досега преписът е публикуван много пъти в различни издания и с различни цели.⁵

2. **БУКУРЕЩКИ ПРЕПИС № 72.** Ръкописът е от XIII в. и съдържа 245 пергаментни листа 1о, полуустав, сръбска редакция. Днес се намира в библиотеката на Румънската академия на науките в Букурещ под сигнatura: mss. slav. 72. Статията на Хировоск е на л. 235-237: **Георгия хоровоска-го въпрос ш образѣхъ** Иедадена е в транскрипция и фототипно от Дж. Трифунович през 1970 г.⁶

3. **ОНФИМОВ ПРЕПИС.** Ръкописът има 164 пергаментни листа 1о , в две колони, руска редакция със следи от българизми. Писан е в Андрониковския манастир в Москва през 1403 г. Днес ръкописът се намира в Историческия музей в Москва под сигнatura : Син. 275. Съчинението на Хировоск е на л. 144-146 : **Георгия хоровъска ш образѣхъ.**

4. **КИРИЛОБЕЛОЗЕРСКИ ПРЕПИС ОТ 1445 Г.** Ръкописът съдържа 419 л. 8о , хартия, руска редакция. Открит е през 1847 г. от проф. С. Шевирев в Кирилобелозерския манастир.⁷ Днес ръкописът е в Публичната библиотека в Ленинград под сигнatura : Кир.-Бел. 5/1082. В този именно препис се намира Симеоновата похвала, където в първия стих стои името “Симеон” вм. “Светослав”. Статията на Хировоск е на л. 362-366: **Георгіа хоровъска о ш образѣхъ.**

5. **БУКУРЕЩКИ ПРЕПИС № 310.** Ръкописът е от XV в. и съдържа 350 листа 1о , сръбска редакция, но със следи от българизми. Сега се намира в Румънската академия на науките в Букурещ под сигнatura : mss. slav. № 310 Статията на Хировоск е на л. 330б-333б. **Георгия хоровскаго въпрос ш образѣхъ.** Издадена е от Дж. Трифунович през 1970 г. Фототипно.⁸

6. **ТОЛСТОЕВ ПРЕПИС.** Ръкописът е от XV в. и съдържа 224 листа 4о полуустав, руска редакция. Някога е бил собственост на граф Феодор А. Толстой,⁹ а сега се намира в Публичната библиотека в Ленинград под сигнatura : Q. I.208. Статията на Хировоск е на л. 207-209б : **Георгіа хоровска о ш образѣхъ.**

7. **БАРСОВ ПРЕПИС.** Ръкописът е от 1519 г. и съдържа 269 листа 4о, руска редакция. Преди Октомврийската революция е собственост на руския учен Елпидефор Василевич Барсов (1836-1917), а сега се намира в Историческия музей в Москва под сигнatura : Барс. 309. Този препис е много близък до преписа от 1073 г. Статията на Хировоск е на л. 242б-246: **Георгія хоровъска ш образѣхъ.**

8. **ВТОРИ КИРИЛОБЕЛОЗЕРСКИ ПРЕПИС.** Преписът е от XVI в. и съдържа 344 листа 1о, руска редакция. Някога е собственост на Кирилобелозерския манастир, а сега се намира в Публичната библиотека в Денинград под сигнatura : Кир.-Бел. 57/1157. Статията на Хировоск е на л. 308б-312 : **Георгіа хоровска ш образѣхъ.**

9. **ВОЛОКОЛАМСКИ ПРЕПИС.** Ръкописът е от XVII в. и съдържа 195 листа 1о, руска редакция. До 1859 г. е собственост на Вилоколамския манастир,¹⁰ а сега се намира в библиотеката “Ленин”, Москва, под сигнatura : ф. 113, № 496. Статията на Хировоск е на л. 159б-164 : **Георгіа хоровъска ш образѣхъ** творчести .

10. **СИНОДАЛЕН ПРЕПИС.** Сборникът е от XVI в. и съдържа 468 листа 4о, руска редакция . Отначало е собственост на Московската Синодална библиотека, а сега и в Историческия музей в Москва под сигнatura : Син. 561. Статията на Хировоск е на л. 225-228 : **Георгіа хоровска о**

шбраζъх. Ръкописът е описан от Ал. Горски и К. Невоструев.¹¹

11. **ВИЛНЕНСКИ ПРЕПИС.** Сборникът е от XVI в. и съдържа 292 листа 1о, руска редакция. Някога е бил собственост на Жировицкия манастир, след това на Публичната библиотека във Вилно,¹² а сега се намира в библиотеката на Литовската академия на науките във Вилно : slav. 260. Статията на Хировоск е на л. 260-263б : Гешрѓіа хоривска г в обраζех.

Текстът е издаден от К.М. Куев, Бележки . . . , с. 51-55.

12. **ВАРШАВСКИ ПРЕПИС.** Ръкописът е от XVI в. и съдържа 258 листа 1о, руска редакция. Някога ръкописът е бил в гр. Лвов, после в гр. Пшемисъл, Полша, а сега се намира във Варшава. Съхранява се в отдел “Специални сбирки” под № 2699. Статията на Хировоск е на л. 252б-256 :

Григор'я хоривска. в шбраζъх. Текстът е издаден от К.М. Куев, Бележки . . . , с. 55-58.

13. **ЕГОРОВ ПРЕПИС.** Ръкописът е от първата половина на XVII в. и съдържа 241 лист 1о, руска редакция. Преди Октомврийската революция е собственост на московския старообрядец Е.Е. Егоров, а сега се намира в библиотеката “Ленин”, Москва, под сигнатура : ф. 98, № 745.¹³ Статията на Хировоск е на л. 218-221б : Григор'я Хоривского в обраζех.

14. **ОВЧИННИКОВ ПРЕПИС.** Петър Алексеев Овчинников е руски старообрядец. Сбирката му сега се намира в библиотеката “Ленин”, Москва и образува фонд № 209. И тук именно под ф. 209, № 108 се намира сборник от началото на XVIII в., където е поместена статията на Хировоска, л. 206б-209 : Григор'я хоривска в шбраζъх.¹⁴

15. **УВАРОВ ПРЕПИС.** Ръкописът е от XVII в. и съдържа 256 листа 1о, руска редакция. По-рано е бил собственост на И.Н. Царски в Москва а след това минава в притежание на граф Алексей Сергеевич Уваров (1828-1884)¹⁵ През 1917 г. Уваровата сбирка постъпва в Историческия музей в Москва, където и сега се намира. Въпросният сборник е под сигнатура : Увар. 4о, № 757. Статията на Хировоск е на л. 252б-258б : Григор'я хоривска. в обраζех творчествиих.

16. **ЛЕНИНГРАДСКИ ПРЕПИС.** Ръкописът е от XVII в. и произхожда от южните руски предели; съдържа 264 листа 1о, руска редакция със следи от среднобългаризми. Някога ръкописът е бил собственост на Виговския манастир. През 1856 г. част от манастирските ръкописи бива пренесена в библиотеката при катедралата в гр. Петрозаводск. През 1903 г. В.И. Срезневски обикаля Олонецкия край и събира ръкописи за Академията на науките в Петербург (Ленинград). Той попада и на този ръкопис и го отнася със себе си. Сега се намира в библиотеката на Академията на науките в

Ленинград под сигнatura : 33.8.15.¹⁶ Статията на Хировоск е на л. 231б-235 : Гешрѓіа хоривска в обраζех.

17. **ХИЛЕНДАРСКИ ПРЕПИС.** Хилендарският сборник е от XIII в., без начало и без край; съдържа 257 листа 1о, сръбска редакция. Части от този сборник сега се намират в библиотеката “Ленин” Москва, и в библиотеката на Академията на науките в Ленинград. Както в хилендарската част така и в останалите фрагменти статията на Хировоск не се намира. Проф. П.А. Лавров обаче си спомня,¹⁷ че тази статия по-рано е съществувала в сборника. Следите и сега са изчезнали.

Като имам пред вид големите ръкописни богатства в съветските книгохранилища, останали все още непроучени и неописани, смея да вярвам че към числото 17 ще се прибавят и други открития, ако издирванията в тази посока продължат. Но и наличието на 17 преписа значително вече променя досегашната ни представа за разпространението на въпросното съчинение в старославянските православни литератури : българската, руската и сръбската.

От посочените по-горе археографски бележки се вижда, че найголямо разпространение съчинението на Хировоск намира в старата руска литература. Но както в староруската, така и в старосръбската книжнина то про никва посредством старобългарски превод, който е изгубен. От друга страна трябва да се отбележи, че това съчинение на византийския книжник е първият паметник в старите славянски литератури, който съдържа образци на литературоведческа терминология и теория. Той е служил като учебник по риторика и стилистика в староруските училища, от XV-XVII в.¹⁸

И тъй, във връзка със съчинението на Хировоск *Пері тро πωι* на славянска почва пред науката стоят две главни задачи : 1) да се направи текстологическо проучване въз основата на всички преписи, известни досега в науката; 2) да се проучи въпросът за ролята на съчинението при създаването на литературоведческа терминология в старите славянски православни литератури : българската, руската и сръбската. А това е въпрос, който изисква наистина много упорит труд и много време. От друга страна, не се знае какво ще покажат резултатите. Обаче текстологическите проучвания са по-лесно осъществими не само поради това, че началото им е положено от американската славистка Ю. Бешарова,¹⁹ но и поради това, че фактическият материал вече ни е достъпен.

Кую М. Куев

1. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*. München 1897, с. 583-585; Б.Ст. Ангелов, *Из старата българска, руска и сръбска литература*, II. София 1967, с. 94-105.
2. В.Н. Златарски, *История на българската държава през средните векове*. Т. I, ч. 2, София 1927, с. 576 и сл.; *Изборник Святослава 1073 г.*, Москва 1977.
3. Кую М. Куев, Симеоновият сборник и неговите потомци. *Год. Соф. унив. Факултет по славянски филологии*, т. 67, 1973, с. 7-27, 45.
4. Кую М. Куев, Бележки за съчинението на Георги Хировоск “*Περὶ τρόπων*” в старославянските литератури. *Старобългарска литература*, II . София 1977, с. 46-60.
5. К.М. Куев, idem.
6. Ъ. Трифуновић, Георгија Хировоска расправа о песничким сликама у средновековном рукопису. *Књижевна историја*, II 10.Београд 1970, с. 350-367.
7. С. Шевырев, *Поздка в Кирило-Белозерский монастыре вакационные дни в 1847 году*. Ч. II.Москва 1850, с. 30-32.
8. Ъ. Трифуновић, Цит. съч., с. 376-382.
9. К. Калйдович и П. Строев, *Обстоятельное описание славяно-российских рукописей графа Феодора Андреевича Толстого*. Москва 1825, отдел II , с. 276, № 100.
10. Йером. Йосиф, *Опис рукописей перенесенных из библиотеки Йосифова монастыря в библиотеку Московской духовной академии*. Москва 1882, с. 121-122, № 138 (496).
11. А. Горский, К. Невоструев, *Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки*, II, 3 , Москва 1862, с. 643-667, № 323
12. Ф. Добрянский, *Описание рукописей Виленской Пувличной библиотеки, церковно-славянских и русских*. Вильно 1882, с. 432-439, № 260.
13. Л.П. Грязина и Н.А. Щербачова, *К текстологии Изборника 1073. Изборник Святослава 1083*. Москва 1977, с. 56-89.
14. Грязиня и Щербачова, цит. съч., с. 83.
15. Архим. Леонид, *Систематическое описание славяно-российских рукописей граф А.С. Уварова* Ч. IV. Москва 1894, с. 168-170, № 1843/3721.
16. В.И. Срезневский, *Описание рукописей и книг собранных для императорской Академии наук в Олонецком крае*. СПб. 1913, с. 223-226/Сев. 663.
17. П.А. Лавров, Апокрифические тексты. *Сборник ОРЯС*, т. 67. СПб. 1899, с. I-XIV.
18. Н.А. Лавровский, *О древнерусских школах*. Харьков 1854, с. 78; П.Н. Берков, Очерк развития русской литературоведческой терминологии до начала XIX в. *Известия АН СССР, Отделение литературы и языка*, XXIII вып. 3, 1964, с. 238-247.
19. J. Besharov, *Imagery of the Igor Tale in the light of byzantinoslavic theory*. Leiden 1956.

PHYSILOGOS ET SA TRADITION MANUSCRITE

Dimitrios Kaimakis

A la fois histoire naturelle et traité moral, «Physiologos» est une œuvre dont l'origine remonte aux premiers siècles après Jésus Christ et l'extension à l'époque byzantine et au moyen-âge.

Au sens propre, «Physiologos» est un «discours sur la nature»¹. Dans le cas présent, il s'agit simplement du titre d'un ouvrage anonyme.

«Physiologos» est présenté dans les manuscrits comme une œuvre de Solomon, d'Aristote ou de différents Pères de l'Église et spécialement d'Epiphane, évêque de Chypre et de Basile le Grand.

Conçu comme un livre d'histoire naturelle, il décrit une cinquantaine d'animaux, plantes et pierres –dont certains sont légendaires– mais il poursuit également un but d'édification spirituelle, en élaborant en quelque sorte une symbolique chrétienne de la nature. Le but de l'auteur est de fournir des connaissances naturelles et des préceptes moraux qui font de l'œuvre à la fois un manuel scolaire et un recueil d'utilité générale.

Chaque chapitre débute par une citation biblique en rapport avec un animal ou un phénomène naturel: il s'ensuit une description de ce dernier et, enfin, vient une admonition d'ordre moral selon l'expression consacrée «Physiologos a bien dit de ...».

La composition de l'œuvre, son auteur, le lieu et l'époque de sa rédaction, font problème.

Les sources de «Physiologos» —à savoir un texte ancien contenant des éléments d'histoire naturelle sans symbolique chrétienne— sont inconnues. Certes, à l'époque hellénistique et surtout dans l'aire géographique allant de l'Égypte à la Palestine, circulaient beaucoup d'œuvres de cette nature. «Physiologos» se réfère souvent à des textes classiques et hellénistiques². Les références les plus frappantes se rapportent à des œuvres d'Aelian, d'Aristote, de Plinius, d'Hippocrate et de Kyranides. Dans ces deux derniers cas, la ressemblance est parfois même textuelle, sans qu'il s'agisse pourtant d'un simple recopiage. Tous ces textes doivent avoir une source commune, aujourd'hui disparue³.

On ne peut dès lors parler, dans le cas de «Physiologos», d'un texte pri-

mitif sans rapport avec des symbolismes chrétiens. Il est plus correct d'évoquer la source où «Physiologos» a puisé ses données⁴. «Physiologos» n'est pas une œuvre écrite une fois pour toutes. Son texte de base, fondé sur des sources contemporaines a été progressivement enrichi, à la fois par des notes en marges ultérieurement incorporées au texte et par des citations bibliques ou autres ajoutées par tel copiste. Il n'est toutefois pas facile de discerner les étapes successives de l'évolution du texte. On doit se borner à enregistrer les variantes de sa constitution, telles qu'elles apparaissent dans les manuscrits⁵.

L'auteur, quant à lui, doit être situé dans un milieu religieux. Il connaît bien la littérature profane. Il accorde une prééminence à des sentences théologiques. On sait l'importance de l'évolution de la littérature apocryphe au IIe siècle. Notre auteur connaît ces textes, il en copie des passages⁶, présentés comme des lieux communs, et n'éprouve pas la nécessité de les expliquer. «Physiologos» naît dans le climat des tendances pieuses et austères qui marquent la littérature apocryphe et la font évoluer vers le gnosticisme. Le peu de termes rencontrés dans notre texte ne devaient pas poser des problèmes aux chrétiens orthodoxes des premiers siècles. D'ailleurs, à cette époque, l'Église avait d'autres dangers à affronter. Et tout cas, il n'y a pas de trace de dualisme et de docétisme dans «Physiologos»⁷.

Dans son analyse de «Physiologos», E. Peterson accentue surtout le contenu religieux, ascétique et moral de l'ouvrage⁸. Se basant sur des rapports avec Cyrille de Jérusalem et Grégoire de Nazianze, il situe sa rédaction vers la fin du IVe siècle.

Selon U. Treu, Origène a utilisé notre œuvre, ce qui lui permet de reculer encore sa rédaction⁹.

R. Riedinger va plus loin encore en datant «Physiologos» du IIe siècle. Son auteur serait Pantainos, maître de Clément d'Alexandrie¹⁰; C'est également au IIe siècle que Lauchert et Sordonne situent le texte¹¹; mais «Physiologos» est un livre trop simple, allant parfois jusqu'à la naïveté – il s'adresse à des gens simples¹² – et Pantainos un homme trop érudit et cultivé, pour que ce dernier en soit l'auteur.

Le texte grec de «Physiologos» nous est transmis sous la forme de trois rédactions.

La première rédaction contient 48 chapitres. Chronologiquement, elle se situe entre le IIe et le IVe siècle. Sa langue est simple et ressemble beaucoup à celle des Evangiles.

La seconde, ou rédaction byzantine, contient 27 chapitres. Sordonne la situe au VIe siècle, Perry au XIe¹³. La langue est sensiblement adaptée à la *koinè* de l'époque. On y distingue parfois des éléments démotiques¹⁴.

La troisième rédaction, celle du Pseudo-Basilius, contient 30 chapitres. Sordonne la place chronologiquement au Xe ou XIe siècle, Perry au XIIe¹⁵. La langue est meilleure que celle de la rédaction byzantine; elle est plus proche de celle des Pères de l'époque¹⁶.

Il existe aussi une rédaction néo-hellénique, contenant 48 chapitres et qui appartient, comme le dit Krumbacher, à ce que la littérature vulgaire néo-hellénique a de pire.¹⁷

L'influence de «Physiologos» sur l'art et la littérature européens et asiatiques est énorme. Le texte a été traduit dans bon nombre de langues européennes, asiatiques et africaines¹⁸. On en trouve des représentations dans les grandes cathédrales d'Occident¹⁹.

Soixante-huit manuscrits nous transmettent le texte de «Physiologos» dans ses trois rédactions. Vingt-quatre manuscrits contiennent la première rédaction. En voici un aperçu:

1) *Oxoniensis Baroccianus Graecus 50 (XIe s.)*²⁰

Sujets traités: philologie, philosophie, zoologie, littérature vulgaire, lettres, poésie.

Contenu: Des règles d'orthographe de Théognostos Grammatikos – des règles de lecture – des questions de philosophes – des textes sur le mètre héroïque – des mots romains en ordre alphabétique – un lexique rhétorique – un lexique d'orthographie de Georgios Chiroboskos – une grammaire – des vers de Théokrite – des vers de Grégoire de Nazianze – un extrait de l'Odyssée – des règles d'orthographe – des descriptions de voix de bêtes – des textes sur St. Thalelaoes – un extrait de mots – différents textes de grammaire, d'orthographe et d'étymologie – des apophthegmes de Démocrite et d'autres sages – un texte du philosophe Secundos adressé à Adrianos – des descriptions d'animaux – un texte de Timotheos de Gaza, sur les animaux – Batrachomyomachie – des lettres de Philostratos Sophiste – des lettres de Libanios Sophiste – des poèmes de Phocylides – des oracles et des sentences religieuses de philosophes grecs.

2) *Codex Ambrosianus graecus E 16 sup. (273 XIIIème siècle)*²¹

Sujets traités: astrologie, médecine.

Contenu: Physiologos – la course à la lune (selinodromion) – diagnostics de maladies – textes apocryphes – textes astrologiques et astronomiques.

3) *Codex Iviron 377 (XIV e s.)*²²

Sujets traités: théologie.

Contenu: Physiologos – des chapitres théologiques d'Abba Maxime le philosophe – Physiologos d'Epiphanios archevêque de Chypre.

*4) Codex Parisiensis graecus 1140 (XIVème siècle)*²³

Sujets traités: Écritures, Pères de l'Église, mythologie, philosophie.

Contenu: Des extraits de l'A.T. – une explication du décalogue – des questions et des réponses sur l'Écriture Sainte – des extraits de St. Climaque – des extraits de sermons de St. Grégoire de Nazianze – un texte sur la guerre de Troie – des extraits de Ménandre – un anonyme sur les 4 Evangiles – des contes de Grégoire de Nazianze, des vers sur St. Basile – de Jean Damascène, sur l'âme – d'un anonyme, Confession de foi – des offices de la cour de Constantinople – des Psaumes et des instruments musicaux des Juifs – lexique anonyme de l'A.T. – Physiologos – des 12 prophètes.

5) Oxoniensis Baroccianus graecus 95 (XVème siècle)

Sujets traités: philologie, astrologie, géographie.

Contenu: Un lexique de Cyrille – des mots hébreux de l'Evangile selon St. Matthieu, de l'Écriture et des Prophètes – un lexique romain – la traduction des noms des Apôtres – des mots des Actes des Apôtres – des mots de canons iambiques – Physiologos – un lexique d'orthographe – des noms de vents – sur les 7 vertus d'Adam – qui sont les nouveaux mariés de Cana – que l'enfant qu'Elie a ressuscité était le prophète Jonas – sur Tarse – des avis de Caton, de Maximos Planudis – des poèmes épiques de Grégoire de Nazianze – une lettre de Thrasyllos le philosophe adressé à Ammas, roi d'Égypte – des sentences éthiques et théologiques.

Une copie de ce ms est le Codex Oxoniensis miscellaneus graecus 113, (XVIème siècle).

6) Codex Parisiensis graecus 2509 (XVème siècle)

Sujets traités: astrologie, géographie, lettres, pierres précieuses, liturgie.

Contenu: d'un anonyme, œuvre astrologique – Tetrabiblos de Ptolémée – d'un anonyme, collection astrologique – un texte de Maximos Planudis – Géodésie d'Héron – d'un anonyme, collection astrologique – d'Isaac Argyros, méthode des cycles solaires et lunaires – de Jean Damascène, méthode pascale – de différentes méthodes – de Nicéphore Grégoras, paschalion – sur les mois – d'Epiphanios, des 12 pierres précieuses – Physiologos – la liturgie de St. Jacques – de St. Basile, ordination de lecteur, de sous-diacre, de diacre, de prêtre, et d'évêque et préparation pour la liturgie – Liturgie de St. Jean Chrysostome – Formule de la foi orthodoxe – des descriptions astronomiques – le Cléomède, contemplation des étoiles célestes.

*7) Codex Marcianus Venetus XI, 24 (XVIème siècle)*²⁴

Sujets traités: philologie, poésie, pierres précieuses, chronologies, homélies.

Contenu: Des lexiques – de l'origine de l'alphabet – d'Epiphanios sur les 12 pierres précieuses – des questions d'Anastase le Sinaïte – trois lexiques – de Jean Jonaras, Questions – des vers de Ménandre – Physiologos – différents vers sans titre – des chronologies – de St. Athanase sur Antiochos – de Léon le Sage, sur le Patriarcat de Constantinople – un Eloge d'Alexios Comnène – les Offices de la Grande Église – un Evangile de St. Bartholomée – des sermons d'Eusèbe d'Alexandrie, de Grégoire Nazianze, de Proclès et de Niphon – des psaumes – chronologie de la naissance du Christ.

8) Codex Oxoniensis Seldenianus 14 (XVIème siècle)

Sujets traités: astrologie, littérature vulgaire.

Contenu: Physiologos – le récit de Crassopateras – Ptochoprodromos – de St. Damascène, sur des dragons – sur des étoiles.

9) Codex Parisinus graecus 2426 (XVIème siècle)

Sujets traités: astrologie, philologie, géographie.

Contenu: La course de la lune – astrologiques – sur les 12 signes zodiacaux, d'Hipparche – d'un anonyme, de la connaissance de l'avenir – brontologion – les prévisions de Pythagore – des extraits de médecine, de mathématiques et d'astrologie – de Georgios Gemistos, des extraits de Strabon – une grammaire et une métrique de Théodore et Hérodiane – Physiologos – Kosmas Indicopleustès.

10) Codex Marcianus Venetus XV, 23 (XVIème siècle)

Sujets traités: philologie, astrologie, philosophie, poésie, lettres.

Contenu: un commentaire sur les 5 voix d'Ammonios – la théorie cyclique des corps célestes de Cléomèdes – L'Astrolabe – des lettres – des vers, prévisions de vie et de mort – des textes du diacre Agapitos.

*11) Codex Hierosolymitanus Sabae 43 (XVIème siècle)*²⁵

Sujets traités: géographie, astrologie, philologie, Écritures, prières, règles ecclésiastiques.

Contenu: d'un anonyme, géographie mathématique – une collection d'histoires scripturaires – Physiologos – paschalia – des cycles de la lune – paschalion – d'étymologie de l'alphabet – une grammaire – des chapitres de l'Écriture Sainte – les 24 lettres de l'alphabet – office à la Vierge – lorsque quelqu'un veut partir en voyage – des tables des 7 conciles œcuméniques – un office d'intercession – une prière de table – une

prière pour la migraine – des prières pour les troupeaux – un récit des miracles accomplis dans le monastère de Dochiarou – des prières St. Tryphon pour la vigne, le jardin, les champs – des règles de St. Jean Damascène – 53 règles de saints Pères pour les moines.

12) Codex Parisiensis graecus 3067 (XVI^e siècle)

Sujets traités: lettres collections ecclésiastiques, Pères de l'Église, philologie, sermons, astrologie.

Contenu: des lettres de St. Basile – des extraits de la chronique de Théophane – une oraison funèbre du cardinal Alexandre Farnesi – des règles de synodes – des collections ecclésiastiques – des extraits de Thomas d'Aquin – des extraits de Michel Syngellos – Physiologos – Généalogie de la Vierge Marie – un lexique d'Homère – Batrachomyomachie – des notes historiques – différents sermons – un lexique de Pythagore – des lettres de différents archevêques – des extraits de St. Damascène – une liturgie – des questions grammaticales – des offices ecclésiastiques – des extraits de St. Hippolyte, de Sussana – un sermon de St. Jean Chrysostome, de Sussana – un Catalogue des manuscrits du monastère de Patmos – un Sermon de Proclès, Patriarche de Constantinople – des extraits de St. Athanase – une collection du livre d'astrologie de Michel Psellos – Des lettres.

13) Codex du monastère de Panteleimon 245 (XVII^e siècle)

Sujets traités: cosmographie, philologie, poésie.

Contenu: Un dialogue entre Diogène et Olympias – un livret de cosmographie de Jean Ortélès – sur l'art poétique – un texte de Jean Votaniotis de Crète – Physiologos – une suite du dialogue entre Diogène et Olympias.

14) Codex D'Iviron 600 (XVII^e siècle)

Sujets traités: théologie.

Contenu: Un anathème des sarrasins – des textes d'Epiphanios de Chypre – des textes de Joseph Bryennios – la constitution de Georges Scholarios – de Maxime, sur le St. Esprit – d'Athanase, sur le Saint concile Oecuménique – des extraits des Pères Denys, Justin, Anastase et Grégoire – de Michel Syngellos, confession de foi – des extraits des Pères Grégoire de Nysse, Théodore de Cyre, Jean Chrysostome, Grégoire le Théologien, St. Basile – question d'Antioche à St. Athanase et réponse – des extraits de Maxime, d'Anastase le Sinaïte et de Syméon Théologien – de Methodios, contre Origène – Georges Scholarios – Physiologos – sur les 12 pierres précieuses – Grégoire le Théologien, Georges Presbyte, Grégoire Sinaïte, Jean Cantacuzène, Syméon de Thessalonique.

15) Codex Lavra 1524-34 (XVII^e siècle)²⁶

Sujets traités: correspondance partielle du monastère, textes ascétiques.

Contenu: Des lettres adressées aux princes d'Hongrovalachie, et au Patriarche œcuménique – l'ordre de Patriarche, de Métropolites et d'Évêques – des vers – sur Chypre – des lettres du monastère adressées aux chrétiens – l'alphabet d'Oxyriche – d'Abba Nilos, des vers en ordre alphabétique pour un notice – des sentences de poètes et de sages – Physiologos – des textes d'Ephraïm et de Pierre Damascène – des lettres de l'abbé, adressées au pape.

Ce qui précède montre que Physiologos n'est jamais accompagné de textes de même nature. La variété des sujets est impressionnante. Des textes philosophiques, poétiques, théologiques ou philologiques coexistent avec des études de géographie, d'astronomie ou de zoologie.

Il ne s'agit pas de manuscrits spécialisés, mais de recueils de connaissances souvent variées, probablement de manuels scolaires surtout dans le cas où les textes philologiques, théologiques, poétiques, philosophiques, astrologiques et géographiques sont majoritaires.

Lorsqu'on se trouve devant des textes principalement théologiques et patristiques, il s'agit de recueils d'éducation spirituelle. La plupart des lecteurs de Physiologos étaient des moines du Mont-Athos, en tout cas lorsque les textes l'accompagnant avaient un contenu plutôt religieux et moral.

Les manuscrits occidentaux ont au contraire tendance à offrir à leurs lecteurs un plus grand éventail de connaissances. Ce sont vraisemblablement les mêmes individus qui ont transmis ces manuscrits à l'Occident et lui ont transmis en même temps l'amour des études classiques et de la philosophie durant le moyen-âge. Naturellement, la théologie ne pouvait en être absente puisqu'il s'agissait, à l'époque, de la science des sciences. Les textes astrologiques, qui se rencontrent en grand nombre dans cette catégorie de manuscrits, démontrent le grand intérêt éprouvé en Occident durant le moyen-âge et les siècles suivants pour la science de l'univers.

Dans les 16 manuscrits de la première rédaction, on peut affirmer que *Physiologos* se rencontre

- 10 fois avec des thèmes philologiques,
- 10 fois avec des thèmes astrologiques,
- 9 fois avec différents thèmes,
- 7 fois avec des lettres,
- 6 fois avec de la poésie,
- 6 fois avec des textes de géographie,
- 4 fois avec des histoires et des textes qui se rapportent à la Bible,
- 4 fois avec des textes théologiques,
- 3 fois avec des extraits des Pères,
- 3 fois avec des textes sur des pierres précieuses,
- 3 fois avec différentes questions,
- 3 fois avec des textes de littérature vulgaire,
- 2 fois avec des textes de médecine,
- 2 fois avec des collections et règles ecclésiastiques,
- 2 fois avec des sermons,
- 2 fois avec des textes philosophiques,
- 2 fois avec des textes liturgiques et de prières,
- 1 fois avec des contes,
- 1 fois avec des textes ascétiques,
- 1 fois avec des textes de chronologie,
- 1 fois avec des textes de zoologie, et
- 1 fois avec des apocryphes.

On peut conclure de ce qui précède que la plupart des textes qui accompagnent *Physiologos* ont trait à la philologie et à l'astronomie. Ceci nous permet d'affirmer que notre texte a plus été utilisé comme manuel scolaire que comme recueil d'éducation spirituelle.

Thessalonique

Centre d'études byzantines

Edd.: F. Lauchert, *Geschichte des Physiologus*, Strassburg 1899. I. Karnejev, *Der Physiologus der Moskauer Synodalbibliothek*, B. Z. 3 (1894) 32-63. C.O. Zuretti, *Stud. ital. fil. cl. 5* (1896) 113-218. F. Sbordone, *Physiologi Graeci singulas variarum aetatum recensiones codicibus fere omnibus tunc primum excussis collatisque in lucem protulit*, Milano 1936. D. Offermanns, *Der Physiologus nach den Handschriften G und M*, in *Beiträge zur klassischen Philologie*, Meisenheim am Glan 1966. D. Kaimakis, *Der Physiologus nach der ersten Redaktion*, in *Beiträge zur klassischen Philologie*, Meisenheim am Glan, 1974.

Des traductions: *Physiologus georgien*, traduit par G. Graf, *Caucasica fasc. 2* (Leipzig, 1925) 93-114. Des textes Slaves: A. Aleksandrov, *Physiologus*, Kazan, 1893. Roumains: M. Gaster, *Archivio glottolog. ital. 10* (1887) 237 ss = *Studies and texts*, London, 1925, II, 308ss. Allemand: O. Seel, *Der Physiologus*, übertragen und erläutert, Zürich, 1960.

Bibliographie: Pauly Wissowa XIX, 2, 1074-1129 (E. Perry). E. Peters, *Der griechische Physiologus und seine orientalischen Übersetzungen*, Berlin, 1898. M. Goldstaub, Der *Physiologus* und seine Weiterbildung besonders in der lateinischen und in der byzantinischen Literatur, *Philologus*, Suppl. 8 (Leipzig, 1901) 339-404. M. Wellmann, *Der Physiologus, eine religionsgeschichtl. naturwissenschaftliche Untersuchung*, Leipzig, 1930. G. Polivka, Zur Geschichte des *Physiologus* in den slavischen Literaturen. *Archiv f. sl. Phil.*, 14 (1891) 374-404, 15 (1892) 246-273, 17 (1895) 635. C.O. Zuretti, *Ancora per la critica del Physiologus greco*, B.Z. 9 (1900) 170-188. St. Gecev, *Kum vuproza za slavjanskija Fiziolog*, Sofia, 1938. M. Mociornita, Rumänische Übersetzungen aus dem *Physiologus*. Ältester Text. *Cercet Lit.* I (1934), 83-102. J. Strzygowski, Der Bilderkreis des griechischen *Physiologus*, des Kosmas Indikopleustes und Oktateuch nach Handschriften der Bibliothek zu Smyrna, *Byz. Archiv* 2, Leipzig, 1899. Du même, Der illustrierte *Physiologus* in Smyrna, B.Z. 10 (1901), 218-222. G.C. Druce, The medieval bestiaries and their influence on ecclesiastical decorative art, *Journ. Brit. Arch. Ass.* N.S. 25 (1919), 41-82. R. Riedinger, der *Physiologos* und Clemens von Alexandria, B.Z. 66 (1973) 273-307. Du même, Seid klug wie die Schlange und einfältig wie die Taube, Der Umkreis des *Physiologus*, in *Bušavtwá 7*, 1975, 9-32. Ursula Treu, Zur Datierung des *Physiologus*, *Zeitschrift f. d. neutest. Wiss.* 57 (1966) 101-104. Du même, Das Wiesel im *Physiologus*, *Wiss. Zeitschrift der Universität Rostock, Gesellschafts und sprachwissenschaftliche Reihe* 12 (1963) 275-276. Du même, "Otterngzücht" ein patristischer Beitrag zur Quellenkunde des *Physiologus*, *Zeitschrift f. d. neutest. Wiss.* 50 (1959) 113-122. A. Hermann, RAC 2 (1954) 1029. R. Ganszyniec, Kyraniden und *Physiologos*, *Byz. neogr. Jahrb.*, 2 (1921) 56-65. F. Dölger, Zur *Physiologus*-Frage, *Antike und Christentum* 3 (1932). Emma Brunner-Traut, Tübingen, *Antaios* 10 (1968) 184-198. (Altägyptische Mythen im *Physiologus*) Spitzmaus und Ichneumon als Tiere des Sonnengottes, *Nachrichten d. Ak. d. Wiss. in Göttingen, Phil.-hist. Klasse*, 1965, Nr. 7, 123-163. Ägyptische Mythen im *Physiologus*, *Festschrift S. Schott*, Wiesbaden 1968, 13-44. F. Lauchert, Zur Eingliederung des "Physiologos" in die altchristliche Litteratur, *Theol. Revue* 30 (1931) 405-417. E. Peterson, Die Spiritualität des grieschischen *Physiologos*, in *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Rom-Freiburg-Wien, 1959) 236-253, (pris de B.Z. 47 (1954) 60-72).

1. H.G. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München, 1971, p. 33.
2. Voir mon travail “Der Physiologus nach der ersten Redaktion,” à la fin duquel il y a un index p. 156 où sont données toutes ces références.
3. Sur ce sujet voir le travail de R. Ganszyniec, “Studien zu den Kyraniden, III Kyraniden und Physiologos,” in *Byz. neogr. Jahrb.* 2, 1921, p. 56. Voir aussi Max Wellmann, “Der Physiologos, Eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung.” In *Philologus Supplementband XXII*, p. 44ss. Les références communes des Kyranidès et de Physiologos sont aussi livrées dans mes travaux, “der Physiologos . . . ” et “die Kyraniden.”
4. Voir B.E. Perry, R.E. sur le mot Physiologos, col. 1096.
5. Der Physiologus nach der ersten redaktion, Meisenheim am Glan, 1974.
6. Voir “Ἡ Μαρία ἔλαβε τὸ κόκκινο” au chapitre 35 des colombe. Ce morceau est pris du Protévangile de Jacques. (E. de Strycker, La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques, Bruxelles, 1961, ch. 10, 2 p. 112, 2 a-c. Voir aussi R. Riedinger, bibliographie in *B.Z.* vol. 70, Avril 1977, fasc. I, p. III.)
7. F. Lauchert, “Zur Eingliederung des ‘Physiologos’” in die altchristliche Literatur,” in *Theol. Revue* 30, 1931, p. 410ss.
8. E. Peterson, “Die Spiritualität des griechischen Physiologos,” in *B.Z.* 47, 1954, p. 62.
9. U. Treu, “Zur Datierung des Physiologus,” in *Zeitschrift f. d. neutest. Wiss.* 57, 1966, p. 103.
10. Voir R. Riedinger, “Der Physiologos und Clemens von Alexandria,” in *B.Z.* 66, 1973, p. 273-307. Voir aussi du même auteur, “Seid klug wie die Schlange und einfältig wie die Taube,” in *Bušavrtvá* 7, 1975, p. 32.
11. F. Sbordone, *Physiologi Graeci singulas variarum aetatum recensiones codicibus fere omnibus tunc primum excussis collatisque in lucem protulit*, Milano, 1936, p. LXXVIII.
12. B.E. Perry, ci-dessus, note 4.
13. B.E. Perry, ci-dessus, col. 1113.
14. H.G. Beck, ci-dessus, p. 33.
15. B.E. Perry, ci-dessus.
16. H.G. Beck, ci-dessus, p. 34.
17. Krumbacher, *Byzantinische Literatur*², p. 875.
18. Sur ce sujet voir, Max Goldstaub, “Der Physiologos und seine Weiterbildung besonders in der lateinischen und in der byzantinischen Literatur,” in *Philologus Supplementband VIII*, p. 359ss.
19. Sur ce sujet voir, G.C. Druce, “The medieval bestiaries and their influence on ecclesiastical decorative art,” *Journ. Brit. Arch. Ass.*, N.S. 25 (1919), 41-82.
20. H. Coxe, *Catalogi Codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae*.
21. A. Martini et D. Bassi, *Catalogus codicum graecorum, bibliothecae Ambrosianae*.
22. S.P. Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*.
23. H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la bibliothèque nationale*.
24. *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum, Codices graeci manuscripti*.
25. Παπαδόπουλος - Κεραμεύς, Ιεροσολυμιτική βιβλιοθήκη Vol. II, 86.
26. Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς μεγίστης Λαῆρας, συνταχθεὶς ὑπό Σπυρίδωνος μοναχοῦ Λαυριώτου, ἐπεξεργασθεὶς δέ καλ διασκευασθεὶς ὑπό Σωφρονίου Εὐστρατιάδου, Paris, 1925.

ZBORNICI SA ŽIVOTOM STEFANA NEMANJE OD STEFANA PRVOVENČANOG

Ljiljanā Juhas

Biografija Stafana Nemanje, velikog srpskog župana i potkraj života monaha, koju je napisao njegov srednji sin, naslednik na županskom prestolu a potom i kralj, Stefan Nemanjić, nazvan Prvovenčani, dospela je do nas u veoma malom broju rukopisa. Delo je završeno sredinom 1216. godine, ali nam ovaj prvočitni tekst nije sačuvan. Poznajemo ga na osnovu prepisa koji je načinjen početkom XIV veka i, delimično, na osnovu prepisa iz četrdesetih godina XV veka. Sačuvan je i kratak fragment sa opisom Nemanjinih osvajanja, na jednom listu iz XV ili XVI veka.

Neki delovi biografije sačuvani su u delima Domentijana, hilendarskog jeronimona, u Životu svetog Save (nisan 1242/43., prema podatku u Bečkom rukopisu, ili 1253/54., kako stoji u Pećkom rukopisu), i mnogo više u Životu svetog Simeona (završen 1264. godine). Domentijan je, kako je to ustanovljeno, u ovo svoje drugo delo uneo čak 438 redaka iz teksta Prvovenčanog.¹

Stefan Prvovenčani pisao je Život Stefana Nemanje više godina. Tekst pokazuje da je bilo prekida u radu. Verovatno je da je pisanje započeo u vreme kada su u Srbiji vršene pripreme za ustanavljanje Nemanjinog kulta, negde posle 1205. godine.² Delo je zamišljeno kao opširan životopis i trebalo je da doprine proslavljanju Nemanje kao nacionalnog svetitelja – zaštitnika srpske države. O Nemanji je pisano i ranije. Najpre je on sam, 1199. skicirao svoju kratku biografiju i uneo je u povetu koju je izdao manastiru Hilandaru.³ Ovaj tekst je preuzeo Prvovenčani kada je izdao povetu ovom manastiru.⁴ Učinio je izmene utoliko što je prvo u izlaganju zamenio trećim licem i tako od autobiografije stvorio biografiju.⁵ O Nemanji je pisao Sava Nemanjić – imamo sačuvane njegove kratke beleške u drugom i trećem poglavljju Hilendarskog tipika.⁶ Sava je pisao opšpnije o Nemanjinom životu, naročito o odricanju od prestola, monašenju, boravku u Svetoj Gori i smrti. Ovaj životopis nalazio se na početku Studeničkog tipika – zauzima prva tri poglavja u njemu.⁷

Stefan Prvovenčani prvi daje potpunu Nemanjinu biografiju. Delo ima oblik žitija – na početku je bogoslovski uvod, zatim dolazi životopis pa pričanje o mirotočenju i čudima a na kraju je pohvala. Poglavlje iza pohvale Prvovenčani je naknadno dodao i to je posebno naglasio.⁸ Biografija se sastoji iz više celina i u

svakoj od njih je primjenjen poseban stilski postupak. Kada govori o Nemanjinim osvajanjima, Prvovenčani čini to hroničarski. Sabor protiv jeretika prikazuje vrlo živo, stvarajući scenu na kojoj se pojavljuju svedoci koji uzbudjeno govore. Prizor Nemanjine smrti je uzvišen. Pohvala Nemanji primer je retoričnosti Prvovenčanog. Pišući o Nemanji, Prvovenčani govori i o sebi, ističući da je njegov legalni naslednik. To je uočljivo u poglavljima o podizanju manastira Hilandar – Nemanja, sada monah Simeon – traži od Stefana da pomogne izgradnju manastira i podseća ga da je obavezan kao vladar da to učini, a za uzvrat će mu kasnije poslati krst koji je sam kao vladar nosio, sa željom da mu on bude zaštita. Kasnije kada govori o Nemanjinim čudima, ističe pomoć koju mu je kao svetitelj pružio u borbama sa susednim vladarima.

Na početku biografije, odmah iza uvodnog dela, Prvovenčani se obraća saboru srpske zemlje: Тѣмъ же в г[оспод] Ѯ в[о] ȝ[е] с[вѣти] т[е] ли Ҥ, и Ҥ оарѹси, и Ҥ оен же и ѹѹнонѹици, и ѭбимици же и братија мо Ҥ и ту каže да će govoriti o Nemanjinom rođenju, životu i vrlinama.⁹

Prvovenčani se više puta obraća slušaocima ili nekim svojim budućim čitaoциma, i to sa: брат[и] Ҥ (III, XIV, XV poglavje)¹⁰ братија мо Ҥ (XX poglavje)¹¹ в лѹбимици (III poglavje)¹² и в г[оспод] и брат[и] Ҥ (VIII poglavje).¹³

Na početku teksta traži se blagoslov od vladike.¹⁴

Možda bismo mogli da prepostavimo na osnovu navedenog da je tekst bio najpre čitan u nekoj svečanoj prilici, pred čitavim saborom, povodom nekog značajnog dogadjaja ili godišnjice Nemanjine smrti. Verovatno je da tada poslednje poglavje nije ni postojalo, već da je, po ugledu na odgovarajuća ranija poglavla, ono naknadno napisano i dodato.

Teško je danas utvrditi ko je sve čitao ovo delo u vreme kada je ono nastalo. Postoji mišljenje da ga je Prvovenčani napisao za manastir Sv. Djordja u blizini Rasa – koji je bio Nemanjina zadužbina.¹⁵ Delo je svakako bilo čitano na dvoru, ali mi o tome ništa pouzdano ne znamo.¹⁶ Postoji mogućnost da je bilo upotrebljavano u liturgijske svrhe, naročito do nastanka sinaksarskog žitija (izmedju 1227-1233), ali i kasnije.¹⁷ S njim su svakako bili upoznati i monasi u Nemanjinim zadužbinama.¹⁸

Mi znamo da se jedan rukopis sa Nemanjinom biografijom nalazio u Hilandaru četrdesetih ili pedesetih godina XIII veka – pročitavao ga je i kao izvor koristio Domentijan. Znamo da je on tamo bio i 1263/64. godine, kada je ovaj pisac dovršavao drugo svoje delo. Možda će detaljnija tekstološka analiza rukopisa u kojima su sačuvana Domentijanova dela, naročito onih sa Životom svetog Simeona, moći da pokaže kako je izgledao rukopis Prvovenčanog kojim se Domentijan koristio.

Najstariji sačuvani rukopis je iz XIV veka – oko 1320.¹⁹ On ulazi u sastav zbornika koji sadrži paterik, sinaksarsko Nemanjino žitije (I redakcija)²⁰ i spis o dvanaest petaka, koji je dopisan u kasnije vreme. Zbornik ima 247 listova, svi su od pergamenta, koji je mestimično oštećen (vidljive su rupice, pregibi). Ovakva mesta pisar je obilazio, što pokazuje da su oštećenja nastala pre no što je tekstписан. Na pojedinim listovima izbledeli tekst je dopunjavan i ispravljan. Format listova je 165 X 110 mm.²¹ Na stranici je, u većem delu zbornika, isписан po 21 red teksta, mada ima stranica sa po 18, 19 i 20 redaka.

U zborniku ima više zapisa, a samo jedan, i to na poslednjem listu, potiče iz pera glavnog pisara. On je veoma oštećen i gotovo nečitljiv, a mogao bi da pruži značajne podatke za datiranje rukopisa. Inače, jedan zapis pokazuje da je rukopis kupljen u Hilandaru a kao kupac pominje se neki Teofan.²²

U rukopisu postoje ilustracije i one se nalaze na tri mesta.²³

Zbornik je, ne zna se kada ni kako, dospeo u Pariz. Danas se tamo čuva, u Nacionalnoj biblioteci (Bibliothèque Nationale), pod signaturom Cod. Slave 10. Prvo je zbornik opisao Jovan Ristić, 1854. godine, i iz njega objavio Slovo Simeona Mesopotamskog.²⁴ O njemu su najviše pisali Pavle Josif Šafarik,²⁵ Sergije Nikolić,²⁶ pater Martinof,²⁷ Nikolas van Vijk²⁸ i, u novije vreme, Biljana Jovanović-Stipčević.²⁹

Zanimljivo je da izdavači Života Stefana Nemanje i autori studija o ovom delu nisu mnogo obraćali pažnju na ostale tekstove koji se nalaze u zborniku i nisu dovodili ovo delo u vezu s njima.

U novije vreme porastao je interes za zbornik, jer se vrše detaljna i sistematska proučavanja paterika u slovenskim književnostima. Značajne napomene o njemu dala je Biljana Jovanović-Stipčević, u svojoj studiji o Pećkom pateriku.³⁰ Ona je najpre saopštila da bi ovaj rukopis mogao da se datira drugom decenijom XIV veka, pošto mu je duktus podudaran sa duktusom pisara jevandjelja, pisanog u Karđi, 1316. godine – za kralja Milutina.³¹ U istom članku ona je iznela i svoj zaključak da Nemanjina biografija i sinaksarsko žitije sa prethodnim sastavima čine jedinstvenu celinu.³² Ovakav paterik u koji ulazi žitije jeste svojevrsna srpska prevara Skitskog paterika.³³ Pristup Biljane Jovanović-Stipčević sasvim je nov i baca novo svetlo i na Nemanjinu biografiju – ona nije slučajno uneta, ona je osnovni tekst i najvažniji a ostali paterički tekstovi su književni kontekst koji služi za pojačavanje osnovne poruke Nemanjine biografije.

Pitanje koje se sada postavlja – da li je tekst morao biti menjан prilikom unošenja u paterik. Bez obzira da li je on smatrano osnovnim tekstrom ili nije – on je mogao biti skraćivan, dopunjavan ili delimično menjan, da bi se u njemu podvukla odredjena ideja po kojoj je on blizak ostalim delovima. Da li je do toga

došlo? Kada se danas posmatraju paterički tekstovi i uporede sa Nemanjinom biografijom, postaje očigledno da se oni razlikuju i po formi i po sadržaju. Pateričke priče grupisane su po temama, kojih ima deset. U okviru svake od njih redaju se pouke i kratke priče sa poentom, koja ističe jednu vrlinu potrebnu monahu. Jedan broj tekstova su slova svetih otaca – ona su duža od priča i pisana su drukčijim jezikom. Dok su prvi tekstovi pisani jednostavno, ovi drugi su često prave besede, u kojima se postupno razvija ideja. Dve poslednje priče: Слов[о] съвѣтътъ Симеона Месопотамънскааго та́копод[и] вѧт[ъ] и мѣти въ оумѣ д[ъ] нь исходни, иже ѿ жит[и] на и ѿшвила архыи тѣп[и] с[ко] па але́зандъръскаго въ исхождени до[у]ши govore o smrti i strašnom суду i u njima se veoma upеčatljivo i poetski govori o sudbinama pravednika i grešnika. U ovom drugom krugu posebno se izdavaja svojom misaonošću i načinom izlaganja odlomak uzet iz Lestvice Jovana Lestvičnika (Pouka V).³⁴ Nemanjin životopis je duži tekst od ostalih. U njemu se govori o duhovnim vrlinama ali i o svetovnim – Nemanja je dobar vladar, hrabar ratnik, dobar otac. Podaci o svetovnom životu podjednako su zastupljeni kao i podaci o njegovom monaškom životu. Veoma mnogo se govori o Stefanu Prvovenčanom, njegovoj vladavini do 1216. godine. U delu je istaknut Nemanjin podvig – odričanje od prestola, monašenje i odlazak u Svetu Goru – kao najviši stupanj odričanja, ali on nije u prvom planu. Pisac je veoma angažovan, ukazuje na pojedine događaje, izriče pouke upućene svetovnim licima i duhovnim licima. U stilskom pogledu delo je veoma složeno. Ima malo navoda iz Svetog Pisma i malo, osim u prvom poglavju, vezivanja za teološku misao.

Sve ovo što je navedeno, a moglo bi se navesti još neke razlike, pokazuje da tekst nije ni idejno ni svojom formom uklapljen u zbornik. Iz toga možemo da izvučemo zaključak da on i nije menjan nego da je samo pridodat. U prilog ovome govori i činjenica da je iza Nemanjinе biografije prepisano i sinaksarsko žitije, u kome je naročito istaknut Nemanjin podvig. Postoji mogućnost da je kasnije menjan tekst, odnosno da je prilagodjavan pateriku, ali o tome nemamo nikakvih podataka.

Paterik je bio prvenstveno namenjen monasima. Ne znamo da li je čitan i u drugim sredinama. Moguće je da je Život Stefana Nemanje unošen i u druge zbornike, čiji sadržaj mi danas možemo samo da naslućujemo. Na dvoru je, u vreme nastanka, tekst mogao da bude čuvan i samostalno, iako je bio malog obima. Da bi postao dostupan širem krugu čitalaca, morao je biti uklapljen u neku širu formu – zbornik. Znamo da je bio odabran paterik, kada je trebalo da se sa njim upoznaju monasi.

I raniji tekstovi, izuzev povelja koje su manastirima izdali Stefan Nemanja i

Prvovenčani, unošeni su u šire celine. Tako je Savin tekst o Nemanji ušao u sastav Studeničkog tipika, a za njega je bio i pisao. Služba Nemanji, koju je sastavio Sava, automatski je uključena u odgovarajući zbornik.

Drugi nama danas poznati prepis sačuvan je u zborniku koji je za Jelenu Balšić, kćer kneza Lazara, sastavio njen duhovnik Nikon Jerusalimac, 1441/42. godine. Zbornik sadrži i Jeleninu prepisku sa Nikonom, kratke tekstove različitog sadržaja, Povest o jerusalimskim crkvama i pustinjskim mestima, rodoslov Nemanjića, Život svetog Save (prema Teodosiju) i drugo. Tekst o Nemanjinom životu dat je posle rodoslova Nemanjića. Nikon je autor većeg broja članaka u zborniku.

Zbornik je prvobitno imao 288 listova, veličine 208 X 135 mm (papir), od kojih je sačuvano 273.³⁵ Listovi su kasnije neveštoto obrezivani i prilično su oštećeni. Prvih sedam listova iscepano je po dužini i sada postoje samo polulistovi. Korice su drvene, presvučene tamnomrkom kožom, na kojoj se zapažaju ostaci geometrijskih šara, prošivene kanapom. Verovatno je da potiču iz vremena kada je zbornik sastavljen.

Tekst je pisan crnim mastilom, naslovi i neki inicijali napisani su crvenim mastilom.

Na jednoj stranici u proseku su po 22 reda teksta. Ceo znornik, osim fol. 264v i fol. 265 (recto stranica i verso do polovine), pisala je jedna ruka i to Nikona Jerusalimca.

Tekst je Nikon pisao poluustavom, unoseći elemente brzopisa i grčke miniskule i kurziva.³⁶

Prapovis je uglavnom resavski. Jezik zbornika je srpskoslovenski, uz prisustvo grčizama i izvornih grčkih reči.³⁷

Svetozar Tomić kupio je zbornik u Skoplju, 1902. godine.³⁸ Danas se čuva u Arhivu SANU, u staroj zbirci, pod brojem 446, kao zaostavština Tomićeva.³⁹

Iz zbornika su do sada izdati Druga i Treća Jelenina poslanica i Povest o jerusalimskim crkvama.

Zbornik, kako je to utvrđeno, pripada žanru: pitanja i odgovori poslanice, "vaproši i otveti", koji je potekao iz vizantijске književnosti (Ζητήματα καὶ λύσεις · Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις).⁴⁰ Ovaj žanr bio je poznat i u staroj srpskoj književnosti, zahvaljujući prevodima, a negovali su ga i neki srpski vladari (kralj Radoslav, despot Djurdje Branković i drugi).⁴¹

Zbornik se, prema sadržaju, može podeliti na tri dela: I deo, fol. 1r – 15v (Jelenina poslanica – Nikonova poslanica – odgovor); II deo, fol. 16r- 48v (Jelenina poslanica – Nikonova poslanica – odgovor); III deo, 49r- 272r (Nikonov odgovor na Jeleninu poslanicu koja ovde nije uneta).⁴² Na kraju je Jelenina poslanica kojom zbornik daruje svojoj crkvi Sv. Bogorodice na ostrvu Gorici u Skadarskom

jezeru, a zatim i Nikonov zapis, u kome je zabeležena i godina završavanja rukopisa.⁴³

Prepis Života Stefana Nemanje nalazi se u okviru trećeg dela, koji se sastoji od većeg broja raznovrsnih članaka. Nikon tu piše o stvaranju sveta, Adamu i Evi, njihovim potomcima, potopu, zidanju Vavilonske kule i dr. Govori i o dogadjajima posle Hrista, i ovaj članak ima naslov: ΗΑΥΕΛΟ ΠΩΒΕΣΤΗ. Sledeći članak nosi isti naziv, ali na grčkom jeziku (a isписан је slovenskim pismom αρχη αιηγν-
снс) i u okviru njega Nikon piše o Nemanjićima, prema rodoslovima, zatim o životu Stefana Nemanje, prema Prvovenčanom i o životu Savinom, prema Teodosiju. Pri tome naglašava da i Jelena pripada Nemanjićima. Zatim slede brojni članci u kojima su odgovori na različita Jelenina pitanja. Najpre se daju pravila o životu monaha u manastiru – verovatno je da je po njima trebalo da se odvija u manastiru Sv. Bogorodice, koji je Jelena podigla oko 1440. godine. U trećem delu nalaze se i članci iz oblasti kosmografije, geografije i dr.

Nikon se odlučio da o Nemanji piše prema Prvovenčanom, ali on svoj izvor ne pominje, kao što ne naglašava ni da o Savi piše prema Teodosiju. Unapred ističe da će biografiju izložiti “v kratce”.

Naše uporedjivanje Nikonovog teksta sa rukopisom iz XIV veka, nazvali smo ga Pariskim, pokazalo je da Nikon ne koristi biografiju u celini, već samo prvih trinaest glava.⁴⁴ Dalje piše prema Teodosiju. Nikon ovako postupa stoga što Prvovenčani, nakon što je opisao Nemanjinu smrt, piše uglavnom o sebi. Ustanovili smo da Nikon izostavlja ili preradiju rečenice iz Prvovenčanog u kojima Prvovenčani govori o sebi u prvom licu i o svom srodstvu sa Nemanjom.

Tekst kod Nikona je znatno kraći od odgovarajućeg teksta u Pariskom rukopisu i to zbog toga što je Nikon izostavljaо pojedine delove. Nikon je naprimer izostavio podatak da je Nemanja kršten po latinskom obredu, pričanje o Nemanjinom sukobu s braćom, bici kod Pantina, o Nemanjinoj borbi protiv bogumila i Nemanjinim osvajanjima. Izostavio je takođe Namanjinu prepisku sa Prvovenčanim, u vezi sa izgradnjom Hilandara i drugo. To se može objasniti činjenicom da mnogi od ovih dogadjaja nisu bili u toj meri aktuelni u kojoj su bili u XIII veku.

Analiza je pokazala da je Nikon vršio i izmene u tekstu – naprimer on se obraća Jeleni Balšić i monasima u Jeleninoj zadužbini, dok se Prvovenčani obraća saboru. Kod njega postoje i dva dodatka. Jedan govori o dogadjajima u Svetoj Gori od vremena kada je Rastko Nemanjić tamo dospeo do dolaska potere – i sastavljen je prema Teodosiju. Drugi, sasvim kratak, govori o tome kako je Nemanja, nakon abdikacije najpre ispratio svoju ženu (monahinju Anastasiju) u manastir Sv. Bogorodice pa je tek potom otišao u Studenicu.

Značajno je da je Nikonov tekst na nekim mestima potpuniji odnosno jasniji

od teksta iz XIV veka, što pokazuje da je i njegov predložak u ovim slučajevima bio potpuniji od predloška kojim se koristio nepoznati pisar Pariskog rukopisa.

Prikazane razlike izmedju Pariskog i Nikonovog rukopisa nastale su kao rezultat Nikonovog redaktorskog rada i, pre svega, potrebe da se ovaj tekst uklopi u jednu zamišljenu celinu – zbornik, a naročito njegov treći deo. Tekst je morao da bude podvrgnut izmenama, morao je da se svede na najbitnije, najinformativnije, na ono što je u XV veku moglo da interesuje jednu ženu iz porodice Nemanjića i monahe u njenoj zadužbini. Na tekstu se zapažaju tragovi intervencija – mogu se lako prepoznati mesta na kojima je Nikon izostavljao ili pak dodavao neke delove. Možemo reći da smo kao rezultat Nikonovog rada dobili jedno novo delo, u kome je više istaknut Nemanjin duhovni život, jer su izostali sadržaji koji ga prikazuju kao ratnika, osvajača, diplomata.

Bez namere da čvrsto formulišemo zaključke, želeli bismo da istaknemo neka naša zapažanja.

Život Stefana Nemanje od Stefana Prvovenčanog je prvi srpski originalni literarni tekst koji nije pisan za određeni tip zbornika. Stoga je njegova transmisija zahtevala uključivanje u neki već postojeći tip zbornika. Za širi krug čitalaca, prvenstveno monaha, unet je jedan prepis u paterik – to je Pariski rukopis. Paterik je “tipičan” zbornik, koji predstavlja već jednu manje-više zaokruženu celinu, ali nije zahtevao saobraćavanje tekstova koji se unose u njega. Stoga je i prepis Prvovenčanog ostao, po svoj prilici, neizmenjen.

Nikonov zbornik je svojoj structuri “atipičan”, on se stvara u trenutku autorovog rada, stvara ga jedan čovek, za odredjenu potrebu; taj tip možemo nazvati i “autorskim” zbornikom. Kodifikator u tekstu koji koristi traži one sadržaje i ideje koji su mu potrebni – uzima neke delove, druge izostavlja, menja i dodaje. Tekst Prvovenčanog je zbog toga u Nikonovom rukopisu pretrpeo značanje izmene i nastalo je novo delo o Nemanji.

Analize odnosa teksta Prvovenčanog u oba zbornika koji ga sadrže, ukazuju na zavisnost tradicije teksta od oblika zbornika putem kojih se prenosi. Znači da u nekim slučajevima zbornik predstavlja manje-više samo oblik transmisije, a u nekim bitno utiče na samu strukturu dela. Pri tom je odlučujući faktor da li je zbornik “tipičan”, ustaljen zbornik odredjene sadržine ili “netipičan” (ili “autorski”), koji zavisi od namene i volje kodifikatora.

Beograd

1. Podatak je naveo Vladimir Čorović, u studiji Medjusobni odnosa biografija Stevana Nemanje, koja se nalazi u Svetosavskom zborniku, knj. 1: Rasprave, Srpska kraljevska akademija, Posebna izdanja, knj. CXIV, Društveni i istorijski spisi, knj. 47.

2. Podaci o godini prenosa Nemanjinih moštiju iz Hilandara u Studenicu u literaturi su različiti. Mi smo ovde koristili podatak Leontija Pavlovića, koji je naveo u svojoj knjizi *Kultovi lica kod Srba i Makedonaca (Istorijsko-etnografska rasprava)*, Narodni muzej Smederevo, Posebno izdanje, knj. 1, Smederevo, 1965, na str. 44.

3. Tekst je izdavan više puta. Koristili smo izdanje Vladimir Čorovića, u knjizi *Spisi Sv. Save*, Srpska kraljevska akademija, Dela starih pisaca, knj. I, Beograd – Sr. Karlovci, 1928, str. 2-4. Čorović povelju pripisuje Savi.

4. Izdanje priredio Aleksandar Solovjev.

A. V. Solovjev, Hilanderska povelja velikog župana Stefana (Prvovenčanog) iz 1200-1202. Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor, knj. V, Beograd, 1925, str. 62-89 (tekst objavljen na str. 66-71).

5. Vidi o tome opširnije u studiji Radmila Marinović: Počeci formiranja srpske biografske književnosti. Povelje o osnivanju manastira Hilandara. Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor, 1973, XXXIX, sv. 1-2, str. 3-19.

6. Izdat u knjizi Spisi Sv. Save, str. 14-150; Slovo B. na str. 26-28, Slovo Г на str. 28-29

7. U knjizi Spisi Sv. Save objavljen je zasebno, pot naslovom: Život svetoga Simeona Nemanje, str. 151-175.

8. Žitije Simeona Nemanje od Stevana Prvovenčanoga. Za štampu priredio Vladimir Čorović. Svetosavski zbornik, knj. 2: Izvori, Srpska kraljevska akademija, Posebna izdanja, knj. CXV, Društveni i istorijski spisi, knj. 50, Beograd, 1938, str. 1-76, na str. 70.

9. Isto, str. 17.

10. Isto, str. 20, 53, 58.

11. Isto, str. 73.

12. Isto, str. 20.

13. Isto, str. 35.

14. Isto, str. 15.

15. Djordje Sp. Radović, Nemanja i njegovi sinovi Stefan i Sava, tvorci srpske feudalne države, u knjizi istog autora, Tvorci i dela stare srpske književnosti, Titograd, 1963, na str. 62.

16. Logično je pretpostaviti da je teksta čitala i vlastela.

17. Tako je npr. na dan pomena Sv. Simeona čitan odlomak iz Života svetog Save od Domentijana, koji govori o Nemanjinoj smrti (na jutrenju, posle šeste pesme kanona). Ovo saznajemo iz beleške u Tipiku Save Jerusalimskog, koji je verovatno korišćen u Mileševi, a napisan je između 1346. i 1355. godine. Tipik se sada nalazi u Hilandaru.

O ovome je pisao Djordje Sp. Radović u članku Služenje Domentijanom u liturgijske svrhe u XIV veku, objavljenom u Južnoslovenskom filologu br. XXI, 1955-56, na str. 151-155.

18. U manastirima Sv. Nikola u Toplici, Sv. Bogorodica u Toplici, Sv. Djordje u blizini Rasa, Studenica, Hilandar.

19. Novije datiranje. V. studiju Biljane Jovanović-Stipčević: Pečki

paterik. Tri jezičke redakcije slovenskog prevoda Skitskog paterika. Slovo, Časopis Staroslavenskog instituta u Zagrebu, 1974, str. 139-188, na str. 143.

20. V. studiju Dimitrija Bogdanovića: Prološko žitije svetog Simeona, Prirodi za književnost, jezik, istoriju i folklor, 1976, XLII, sv. 1-4, str. 9-19, na str. 9-10.

21. Podatak je uzet iz kataloga Izložba srpske pisane reči, Narodna biblioteka SR Srbije, Beograd, 1973, str. 30-31.

22. Zapis je na fol. 66v.

23. Na fol. 96v i 178v je po jedan crtež ptice, na fol. 133v crtež ruke koja drži dvoćelu.

24. Jovan Ristić, Srbski, у царской библиотеки парижкой налазе и се рукописи. Прилогъ за повестницу србске книжевности, Гласникъ Друштва србске словесности 1854, сveska VI, str. 161-175, na str. 163-175.

25. U Predgovoru uz svoje izdanje Života svetoga Simeona.

Pavel Josef Šafarik, Přípoměny, Památky dřevního pisemnictví Jihoslovanských, Praha, 1851, str. III-IV, na str. III.

26. Sergije Nikolić, Predgovor. Objavljeno u knjizi: Сборник старых србских писателей. Преведены. И свезка: Св. Стефана Првовенчаногъ Немањинъ животописъ, Beograd, 1859, str. XV-XL, na str. XVIII-XIX.

27. P. Martinof, Les manuscrits slaves de la Bibliothèque Impériale de Paris, Paris, 1858, str. 45-70.

И.М. Мартинов, Пергаментный сборник XIII в. хранящийся въ парижской Национальной библиотекѣ. У edicijи : Памятники древней письменности, III, Комитет Общества Любителей Древней Письменности , Petrograd, 1880, str. 19-32.

28. The Old Church Slavonic Translation of the 'Ανδρῶν ἀγίων βίωσις . In the edition of Nikolas Van Wijk. Edited by Daniel Armstrong, Richard Pope and C. H. Van Schooneveld. Mouton, Hag – Pariz, 1975, na više mesta.

29. Biljana Jovanović, Pečki paterik. Tri jezičke redakcije slovenskog prevoda Skitskog paterika. Slovo, 1974, 24, str. 139-188.

30. Isto, str. 143.

31. Isto, str. 143.

32. Isto, str. 143.

33. Isto, str. 143.

34. Sveti Jovan Lestvičnik, Lestvica. Sa grčkog preveo Dimitrije Bogdanović. Beograd, 1963, na str. 58-67.

35. Djordje Trifunović, Dve poslanice Jelene Balšić i Nikonova "Povest o jerusalimskim crkvama i pustinjskim mestima", Književna istorija, 1972, V, 18, str. 289-327, na str. 289 i 291.

36. Dimitrije Bogdanović, Gorički zbornik. U knjizi : Istorija Crne Gore, knjiga druga : Od kraja XII do kraja XV vijeka, tom drugi. Titograd, 1970, str. 327-380, na str. 375.

37. Isto, str. 375.

38. Podatke o kupovini izneo je u Predgovoru uz prepis zbornika, koji je načinio 1942-1943. godine. Do izdavanje teksta na osnovu ovog prepisa nije došlo ni tada ni kasnije. Čuva se, od 1962. godine, u Arhivu SANU, pod br. 446 (Stara zbirka).

39. Zbornik se čuva od 1952. godine, takodje pod brojem 446.

40. Djordje Trifunović, Dve poslanice . . . , str. 290-291.

41. Isto, str. 290.

Vidi i Djordje Trifunović, *Azbučnik srpskih srednjovekovnih književnih pojmova*, "Vuk Karadžić", Beograd, 1974, str. 226-229 (Pitanja i odgovori).

42. Djordje Trifunović, Dve poslanice . . . , str. 291-295.

43. Isto, str. 295.

44. Prema podeli koju je načinio Pavle Josif Šafarik, izdajući tekst po prvi put.

Život sv. Symeona od krále Štěpána. Z rukopisu XIII. století. Památky dřevního pismenictví Jihoslovanův. Sebral a vydál Pavel Josef Šafarik. Prag, 1851, str. Iv+31.

ZU EINIGEN VERFASSUNGSTERMINI DES CODEX SUPRALIENSIS

Phaedon Malingoudis

Mit diesem Kurzreferat möchte ich einige Anmerkungen zum Fragenkomplex nach dem historischen Aussagewert der altkirchen Slavischen Literaturdenkmäler beibringen. Als wir im Seminar für Byzantinistik unserer Universität vor einiger Zeit mit den Vorarbeiten zur Erstellung eines terminologischen Glossars zur mittelalterlichen Verfassungsgeschichte der Südslaven begonnen haben, sind wir vor der Frage gestanden, inwieweit wir in den Quellenkreis, aus dem wir unser Material erschliessen sollten, außer den historischen Quellen par excellence (d. h. Chroniken, Urkunden, epigraphisches Material etc.) auch die altkirchen Slavische Übersetzungsliteratur miteinbeziehen sollten. Wir sind dann zu dem Ergebnis angelangt, daß einige der genannten Denkmäler Angaben zur Verfassungs- und Sozialverhältnissen der Zeit, in der sie entstanden sind, anbieten. Diese Angaben, seien sie auch indirekt und bisweilen vieldeutig, dürfen von dem Historiker – dem ja ohnehin eine verschwindend geringe Anzahl von historischen Quellen slavischer Provenienz zu Verfügung steht – nicht unberücksichtigt bleiben.

Ich möchte hier einige Beispiele aus dem Codex Suprasliensis aufführen. Dieses Denkmal stellt bekanntlich eine in der ersten Hälfte des 10. Jhdts. entstandene Übersetzung eines griechischen Menologiums für den Monat März dar. Wir besitzen eine Abschrift aus dem 11. Jhd. (um 1010), die in Ostbulgarien, in der Gegend des heutigen Panagurište angefertigt wurde. Zahlreiche Bulgarismen und eigensinnige Übersetzungen des griechischen Originals haben die Forschung wohl mit Recht veranlaßt, den Suprasliensis in den Kreis der altkirchen Slavischen Denkmäler bulgarischer Provenienz einzurordnen.

Ich weise zuerst auf die im Suprasliensis vorkommenden protobulgarischen Standesbezeichnungen hin, die weniger als Ausdruck eines sprachlichen, denn eines terminologischen Dualismus im bulgarischen Staate des 10. Jhdts. aufzufassen sind. Sie spiegeln einen Aspekt der Herrschaftsverhältnisse in diesem Staate wider: die zu dieser Zeit wohl vom Slaventum assimilierte protobulgarische Oberschicht der Bojaren, die anfangs als Gefolgschaft des Khans über die breite Masse der Slaven die Herrschaft ausgeübt hatte, hat einige ihrer eigenen Standesbezeichnungen den Slaven übermittelt.

Wir können diesen Prozeß in den Entwicklungsphasen der Institution des *bylja* so wie sie uns die Quellen zeigen, nachvollziehen. Diese Standesbezeichnung kommt im Suprasliensis dreimal vor und zwar als Fehlübersetzung des Personennamens *Patrikios*. Es handelt sich hier um die aus den protobulgarischen Inschriften überlieferte Bezeichnung des Angehörigen einer der zwei Dienstadelstände Bulgariens: der Boilen und der Bagainen. Über den Stand der Boilen bieten auch die mittelgriechischen Quellen genügend Belege. So sehen wir sie im Jahre 764 ihren Herrscher Pagan bei einer Zusammenkunft mit Kaiser Konstantin V begleiten. Im Mai des Jahres 772 wird vom bulgarischen Herrscher Telerich ein Boilas als Gesandter zu Konstantin V geschickt; er ist bevollmächtigt, namens seines Herrschers Friedensverhandlungen zu führen und einen Friedensvertrag abzuschließen. Im Oktober des gleichen Jahres nehmen sie an den Kriegszügen des bulgarischen Fürsten gegen Byzanz teil. Wir erfahren aus Konstantin Porphyrogenetos ferner, daß im Jahre 860, nach einem glücklosen Kriegszug von Boris-Michael gegen Serbien, der Thronfolger Vladimir sowie 12 Groß-Boilen in die Gefangenschaft geraten sind. Eine hagiographische Quelle bezeugt ferner einen Boilen (als Bezirksverwalter?) am Anfang des 10. Jhs., und ca. 2 Jahrzehnte später erwähnt Porphyrogenetos einen Boilen als Heerführer einer gegen Serbien gerichteten Kriegsexpedition Symeons. Es ist der gekrönte Historiker wiederum, der die sechs Groß-Boilen sowie die "inneren" und "äußeren" Boilen (was sie immer gewesen sein mögen) noch für die erste Hälfte des 10. Jhs. am Hofe des bulgarischen Herrschers bezeugt: es gehörte zum Zeremoniell des kaiserlichen Hofes von Konstantinopel, wie wir aus Porphyrogenetos' Werk *De Cerimoniis* erfahren, daß der Logothet des Kaisers während der Audienz eines bulgarischen Gesandten sich auch nach dem Wohlbefinden der Boilen des bulgarischen Hofes erkundigte.

Diese bulgarische Standesbezeichnung hat sich sehr früh auch in der byzantinischen Onomastik als Familienname (Boilas) verpflanzt: der erste Träger dieses Namens ist der Heilige Ioannikios (geb. 754), der als excubitor im Kriege des Jahres 796 des Kaisers Konstantin VI gegen die Bulgaren teilgenommen hat. Er stammte aus jenen Slaven und Protobulgaren ab, die Justinian II im J. 688 in Bythynien zwangsumsiedeln ließ. Natürlich haben sowohl er und sein Zeitgenosse Konstantinos Boilas, ein Patrikios unter Kaiserin Eirene, wie alle ihre späteren Namensvettern (die Familie ist im 10.-11. Jh. zu einer gewissen Prominenz in Byzanz angelangt) außer dem Namen nichts mit den Bulgaren gemein. Es sei schließlich erwähnt, daß sich der, nunmehr neugriechische, Name Boilas bis heute auf der Peloponnes gehalten hat.

Weiter möchte ich auf das Vorkommen des kaiserlichen Titels *αὐτοκράτωρ* (Selbstherr) im Suprasliensis hinweisen: der Übersetzer scheint sich nicht

immer im Klaren gewesen zu sein, ob er dieses kaiserliche Attribut mit *samodržitelb*, *samodržicb* oder *samovlastnъz* (die freilich sämtlich Lehnübersetzungen aus dem Griechischen sind) wiedergeben sollte. Einmal verwendet er sogar *samodržicb* um einen anderen kaiserlichen Titelbestandteil (*τροπαιούχος*, triumphator) zu übersetzen. Dieses Schwanken deutet darauf hin, daß zu jener Zeit (erste Hälfte des 10. Jhs.) das Wort in Bulgarien noch nicht zu einem Verfassungsterminus mit einem realitätsbezogenen Inhalt geworden war. *Samodržicb* war noch nicht zu einem terminus technicus geworden und als solcher nicht in die, sei es auch rudimentäre, Amtssprache eingedrungen; er wurde nur in der Literatursprache von den "knižovniki," die ihn auch gebildet haben, verwendet. Wir können auf diese Weise den Feststellungen Ostrogorski's beipflichten, der ja auch nachgewiesen hat, daß weder Symeon noch Peter je Ansprüche auf die Titulatur "*samodržicb*" erhoben haben. Zu einem festen Bestandteil der Carentitulatur in Bulgarien ist *samodržicb*, und diesmal entgegen den Ansichten Ostrogorskis, etwas später geworden, jedenfalls vor der Auflösung des ersten bulgarischen Staates, wie es die Inschrift des Caren Ivan Vladislav von 1015/1016 bezeugt.

Im Suprasliensis kommt auch einmal das Wort *věšte* vor. Zunächst vom Sprachlichen her entspricht *rěšte* (das vom Verb *věštati* = "sprechen, reden, mitteilen" herrührt) genau dem französischen "parlement," es bezeichnet also den Ort, wo man über Gemeinde-Angelegenheiten reden kann und folglich die Versammlung. Diese semantische Entwicklung (reden – sich versammeln) ist natürlich nicht nur dem Slavischen eigen; sie ist ein nahezu universales Phänomen, das in vielen, nicht nur indoeuropäischen Sprachen zu beobachten ist. Diese semantische Entwicklung kann sich auch in einer genau entgegengesetzten Richtung vollziehen: ich nenne hier beispielsweise das altgriech. *ὅμιλεῖν* = "sich versammeln," woraus *ὅμιλία* = "Gespräch" entstanden ist; aus dem mittelgriech. *κομβέντον* (das gleichbedeutend mit lat. *conventus* ist) ist neugriech. *κονβέντα* "Gespräch" entstanden, während rum. *cuvînt* und alb. *kuvent* direkt aus lat. *conventus* abzuleiten sind, und schließlich westbulgarisch *sboruvam*, das auf *súbor* zurückzuführen ist. Hier sei eine Klammer gestattet, um zu erwähnen, daß in einigen nordgriechischen Dialekten das dem Slavischen entlehnte *σούμπορο* seine ursprüngliche Bedeutung "Versammlung" aufbewahrt hat.

Will man nun den Bereich der Linguistik verlassen, so kann man leicht in die Versuchung geraten, seine daraus gewonnenen Erkenntnisse mitzunehmen und in *věšte* ein gesellschaftliches Phänomen, eine Art Parlament der vermeintlichen gemeinschlavischen Zeit zu sehen. Diese Versuchung wird um so dringender, wenn man ein konkretes, historisch belegtes Beispiel vor Augen hat. Ich meine hier die altrussische burgstädtische Volksversammlung, das *věče*, dessen Rolle als Ord-

nungsfaktor im Staate in vielen Fällen gleichbedeutend, ja bisweilen überlegen der des örtlichen Fürsten war. Ich möchte hier bloß einen Aspekt der politischen Rolle dieser Institution hervorheben, der für die von mir angeschnittenen Problematik, wie es mir scheint, relevant ist. Wir können in dem Entwicklungsprozeß des altrussischen *věče* beobachten, daß es nur in jenen Städten seine Rolle als Verfassungsfaktor ersten Ranges voll entfalten konnte, wo es sich der Macht des lokalen Fürsten zu entziehen vermochte. Die Geschichte des Novgoroder *věče* ist ein deutliches Beispiel dafür, und es ist bezeichnend, daß nach der Unterwerfung der Stadt der Moskauer Großfürst Ivan III im Jahre 1478, das Symbol seiner Selbstdäigkeit, die Věceglocke, mit der die Novgoroder ihr Versammlungen einzuberufen pflegten, nach Moskau bringen ließ. Das *věče*, diese Form der unmittelbaren Demokratie, deren Anfänge aus einer für uns dunklen vorstaatlichen Zeit herrühren, konnte sich neben dem Moskauer *samodržac*, dem Autokrator nicht behaupten. Diese Inkompatibilität der beiden Verfassungsfaktoren ist natürlich nicht nur in der russischen Geschichte zu beobachten, sondern hat eine nahezu allgemeine Gültigkeit. In Byzanz z. B., das natürlich eine dem *věče* ähnliche Institution nie gekannt hat, trägt die vom Kaiser gelegentlich einberufene Notabelnversammlung die für ihre Rolle bezeichnende Benennung *silentium*.

Wenden wir uns nach diesem Exkurs wieder dem im Suprasliensis vorkommenden Wort *věste* zu, das nebenbei gesagt, ein hapax legomenon zumindest des altkirchenslavischen Kanons darstellt. Im Slovník jazyka staroslověnského wird als Bedeutung “Versammlung, concilium” angegeben. Die Erklärung ist zwar, absolut genommen, korrekt, sie wird jedoch der Semantik in diesem konkreten Falle nicht gerecht: mit ‘*věste tvoriti*’ hat der bulgarische Übersetzer das in seiner griechischen Vorlage stehende *στασιάζειν* “sich gegen den Herrscher auflehnen” wiedergegeben. Ich meine nun, daß wir es hier nicht mit einer Fehlübersetzung zu tun haben. Wenn man sich die konkrete historische Situation, in welcher das altblгарische Denkmal entstanden ist, vor Augen führt, dann wird es leicht verständlich, weswegen der Untertan jenes Staates, dessen Herrscher sich schon seit anderthalb Jahrhunderte “ἐκ θεοῦ ἀρχοντες” nannten und seit Symeon Ansprüche auf die Kaiserwürde von Byzanz erhoben und erst recht nicht bereit waren ihre Macht mit einem Gremium zu teilen, für *věste* keine andere Bedeutung wußte, als die der illegalen, gegen den Herrscher gerichteten Versammlung. Und so bleibt das *věste* in Bulgarien des 10. Jhs. ein lexikalisches Überbleibsel aus jener vorstaatlichen Zeit, da es die Versammlung als Institution gegeben haben mag, dem aber nun – infolge des geschichtlichen Wandels – der Hauch des Verbotenen anhaftet.

Zum Schluß sei noch eine Ergänzung zu Meiers Verzeichnis der Fehlübersetzungen des Suprasliensis angebracht: um das Oberhaupt, den Anführer zu

bezeichnen, gebraucht der Übersetzer neben anderen sinngemäßigen Termini wie *vrъchovънij*, *nastavnikъ*, *praviteлъ* usw. an einer Stelle eigenartigerweise auch das Wort *pospѣšnikъ*, das ja “Helfer, Mitarbeiter” bedeutet. Offensichtlich liegt hier ein Irrtum des Übersetzers vor, der das griechische *ἀρχηγός* (*princeps*), das in seiner Vorlage stand, mit dem gleichklingenden *ἀρωγός* (*adiutor*) verwechselt hat.

Universität Thessaloniki

ПРЕТЕЧЕ ИСИХАЗМА У СРПСКИМ ЗБОРНИЦИМА XIV ВЕКА

Димитрије Богдановић

Зборници монашке лектире имају важно место у историји старе српске књижевности. Као посебан жанр, они се код Срба јављају већ у првој половини XIV века, мада им број знатно расте према крају тога столећа и у првој половини XV века. Специфичног и најчешће променљивог садржаја, ти се кодекси разликују од оних стандардних, утврђених зборника проповедничке или житијне књижевности који су се знатно пре XIV века формирали на јужнословенском терену превођењем сличних рукописних књига са грчког језика ("Златоуст" "Маргарит" и сл.) или, чак, самосталном компилацијом ("Симеонов Златоструј", на пример). Ти старији зборници били су састављени по календарском, празничком реду, те им је и структура била, на неки начин, литургијска. Обновљени су у XVII веку у виду "тржаставника" (панагирика), радом светогорских књижевних центара. Њихов допринос књижевном развоју, нарочито на плану реторике, у примењеној књижевној теорији, био је неизмерно велик – мада, на жалост, недовољно проучен. Али ни ситуација зборника монашко-подвижничке литературе, које и називамо зборницима у ужем смислу речи, није ништа боља: иако је већ скренута пажња на њихов књижевни и културноисторијски значај, они су још мање проучени. Ако је, пак, ишта изразило актуелна духовна струјања на читавом простору византијско-јужнословенске цивилизације, онда је то тај књижевни жанр. Променљивог састава, неспутани литургијским поретком богослужбеног чтења, ови су зборници били веома погодан облик слободније идеолошке селекције текстова. Преко њих се једна духовна традиција активно усвајала и утрагивала у сопствени лик културе одређене друштвене средине.

Безмalo сав садржај оваквих зборника XIV и XV века налази се на линији историјског развоја *исихазма*, светогорског покрета који је у првој половини XIV века актуализовао древну традицију православне монашке духовности, која је у битним цртама одредила лик византијског монаштва. То значи да је у њима монашка лектира, која обухвата најстарије представнике аскетске мисли православног Истока из IV века, као што су Макарије, Евагрије или Јефрем, а затим оне истакнуте представнике поједињих центара византијског монаштва

који су представљали у правом смислу речи одређену школу: тако Доротеј и Варсануфије представљају јужнопалестинску школу VI века; Јован Лествичник, са Исихијем, Филотејем и Анастасијем Синајским, синајску школу VII века; ту је и сиријска школа у лицу чуvenог Исака из Ниниве, с краја VII века, као и либијска (североафричка) традиција у делу аве Таласија из истог доба.¹ Из каснијих времена је незаobilазни студитски монах и песник Симеон Нови Богослов (X-XI век), који је начинио одлучан корак од синајско-палестинске контемплативне духовности ка мистичком експресионизму исихазма. Јему се мора прикључити Никита Ститат (XI век) који развија Симеонове идеје, претачући Симеонову екстатичку поезију у подвижничку дидактику по узору на најстарије, посебно палестинске и синајске монашке ауторе.

Нисам ни поменуо друге, нимало беззначајне писце у томе историјском низу једног предања које се своди и теолошки коначно обликује у ватри исихастичког спора у XIV веку: на пример, Максима Исповедника, великог подвижника и мислиоца Истине, мистичке Љубави и христоцентризма (VII век); или Јована Касијана (360-435) који се придржује класичним учитељима аскетике. То су све добро позната имена у историји византијске књижевности. Нас овде интересује: како се та имена јављају у српским зборницима XIV века; шта се из њихове појаве може закључити о идеолошкој оријентацији српског монаштва у том столећу; иајзад, да ли се њихова појава у српским зборницима XIV века јавља и као конститутивни фактор овога жанра српске књижевности.

Проучили смо, као узорак, зборнике двеју најзначајнијих збирки српских рукописа – манастира Дечана и Хиландара.² Оба ова манастира имала су, као што је познато, и своје скрипторијуме, па је и највећи део рукописа који су се тамо до данас сачували – остатак њихове сопствене писарске производње. У Дечанима је остало шест, а у Хиландару дванаест српских зборника XIV века: укупно 18 зборника српске редакције из тога столећа.³ Узорак је у сваком погледу препрезентативан, јер контролна истраживања у другим збиркама пружају истоветне податке. То су следећи рукописи. У Дечанима најпре бр. 72 из шесте деценије XIV века; бр. 75 из седме деценије XIV века; бр. 76 из 1396. године; зборник бр. 78 под називом "Доротеј", из последње деценије XIV века; опет један "Доротеј" из истог времена, бр. 79; "Добротољубије" (Филокалија) из 1385/95, бр. 82. Хиландарских је зборника, као што сам рекао, двоструко више – сви под истим називом: бр. 475, сразмерно раног датума, око 1320/30; бр. 470, датиран тачно 1355. годином, годином смрти цара Душана; бр. 472, из истог времена (шеста деценија XIV века); бр. 459, око 1360/75; бр. 455, писан око 1360/85; бр. 399, 457, 474 и 476, сва четири из последње четвртине XIV века; бр. 456 с краја XIV века; 468 и 477, писани око 1400. године.

Прво што упада у очи приликом систематског испитивања садржаја свих ових зборника, то је околност да међу свих осамнаест кодекса нема ни два која би се подударала у погледу свог садржаја, избора аутора и њихових текстова. Сви су различити. Само се некде јављају подударности које могу да значе текстолошку сродност, као на пример у односу дечанских зборника бр. 75 и 76, где су истоветни парови Нилових “Глава о молитви”, Исакових и Дијадохових “Слова посничаских”, Никитиних и Таласијевих “Сатница”. Текст је истог порекла, варијанте су веома мале и беззначајне. Реч је, дакле, о преписима истог извода, исте матице. Истоветна је и традиција текста аве Доротеја у дечанским бр. 78 и 79, па чак и у дечанском македонском зборнику бр. 80, док дечански бр. 82 има Доротејева слова у истој традицији текста, али у избору, дакле са интервенцијом редактора, састављача кодекса.

Подударност садржаја је, значи, изузетак чак и када се може говорити о текстолошкој сродности појединих дела у оквиру зборника. Тако је састав два поменута дечанска рукописа, бр. 75 и 76, веома различит. У оба је укупно седамнаест аутора; од тога, само се петорица наведених (Нил, Дијадох, Таласије, Исак, Никита) налазе и у једном и у другом зборнику, заступљени истим текстовима; осталих дванаест су различити: у бр. 75 – уз одломке патерика, Лествичник, Макарије, Исихије Синајски, Анастасије и Григорије Синаит; у бр. 76 – Исаја, Максим Исповедник, Јован Дамаскин, Филотеј Синајски, Симеон Нови Богослов и Марко. То значи да се матица истоветних текстова у бр. 75 и 76 није подударала по својој структури вероватно ни са једним ни са другим зборником. Из тога даље следи закључак да су зборници по саставу најчешће слободно компоновани, да је њихова структура одређена највише вољом налодавца, његовим скватањем или интелектуалним потребама, такорећи “потражњом” средине, можда и самога братства једног манастира.

Који су текстови у српским зборницима XIV века преписивани? Узећемо за пример дечански зборник бр. 76 из 1396. Главни део зборника, првих 226 листова (од укупно 372) заузимају Словеса постъничијска Исаака Сирине, у 89 глава одн.“слова”, са уводом и са прегледом (оукажь извѣ – стъни и) свих ових глава на почетку текста. Потом су Словеса постъничијска епископа фотикијског Дијадоха, у 100 глава а 10 “предела”, и са још једним, главним насловом: Главиџни дѣтельни раџоум и раџсоѹждени на доѹховнаго . После Дијадоха, су Таласијеве “Сатнице” (Центурије), укупно 400 глава: Главиџни полеџни ава Исаје, њих 21; О доѹховномъ ӡаконѣ ава Марка, али само 68 уместо 200 познатих глава, и још два текста истог писца – Съвѣщаније оѹмъно къ својен доѹши и још једна кратка поука без наслова, на коју се надовезују сасвим

кратке апофегматске поуке Карпатија, Филотеја и Теодора Студита; Главы и Симеона Новог Богослова, нумерисане од 1. до 49; Јована Дамаскина Словеса доѹшеполеžна хотешиимъ вънимати , у 45 глава; Филотеја Синајског 38 глава; Нила Посника Главы о молитељ њих 151; одломак једне Златоустове поуке о целомудрености, па чувене Максимове Главы о любви єлпиђијо попоѹ у целини, укупно 400; најзад Никите Ститата Въпроси и отвѣти (само одломци) и Главиџни дѣтельни три сатнице, као и један веома оштећен одломак, који, за сада, нисам могао идентификовати. Поред већ поменутих подударности са бр. 75, има у бр. 76 и текстова који се јављају у бр. 74, македонске редакције (Симеон, Филотеј), мада и ту има далеко више разилажења у општем саставу и садржају зборника. У другим су зборницима и други писци, којих нема ни у 74, ни у 75 и 76, али сви припадају кругу монашке књижевности, сви су, као аскетичари и мистичари, претече исихазма.

Неки се писци јављају чешће од других. Није, дакле, иста фреквенција укључивања писаца и њихових дела у зборнике. Упадљиво је да патерички текстови у већем или мањем опсегу улазе у сразмерно највећи број зборника – у осам од укупно осамнаест. Премашује их само Нил Посник (Философ), заступљен половином од укупног броја, тј. у девет зборника од осамнаест. Са осам је заступљен још само Макарије, са седам – Исаак Сирин и Симеон Нови Богослов; са шест – Максим Исповедник; са пет – Лествичник, Доротеј, Исихије, Јефрем Сирин, после којих долазе: Филимон, Никита и Марко – са по четири; Дијадох, Исаја, Таласије, Филотеј и Анастасије Синајски – са по три; најзад, низ аутора – Касијан, Стефан Тивејски, Варсануфије, Антиох, Теодор Едески, Филип Монотроп, Петар Дамаскин и неки други – са по једним рукописом. Томе ваља додати, од аутора који припадају већ исихастичком покрету XIV века, Нила Кавасилу у једном рукопису и Григорија Синаита са четири кодекса, али и са једним ван серије зборника, који је монографског типа, у коме су практично само текстови Григорија Синаита (други део конволута Хиландар 640, писан око 1370). Такве монографске кодексе имају и други класични родоначелници и претходници исихазма: Јован Лествичник има у обе посматране збирке четири самостална кодекса (“Лествице”), а Исаак Сирин – два кодекса; Јефрем, такође, два кодекса својег “Паренесиса”.

Поводом тога би се морало размишљати и о типолошком разврставању зборника по једном елементу који је не сумњиво генетичке природе: неки се зборници граде као допуна једнога носећег, основног аутора и његовог текста. На пример, уз дечанску “Лествицу” бр. 72, уз Исаака Сирине (Дечани бр. 76) или уз Доротеја (Дечани бр. 78 и 79), или опет уз Исаака Сирине, али са другим избором (Хиландар бр. 470). У том случају зборник носи назив основног ауто-

ра: "Доротеј," "Лествица", "Исак" без обзира на то што у кодексу има и других аутора. У другим је зборницима, опет, све равноправно, кодекс је већ прављен као антологија равноправно одабраних и заступљених писаца. Тада зборник у својој историјској традицији понесе или тај, карактеристичан назив "Зборник" (сборник), или неки нов, специфичан назив, као "Добротольубије" (Филокалија), назив који је, иначе, имао велику књижевноисторијску перспективу (Дечани бр. 82). Занимљиво је да се само неки од претеча исихазма јављају самостално, дакле и ван зборника, а не само у зборницима. То су, у главном, Исак и Лествичник, Јефрем и Петар Дамаскин.⁴ Сви други предисхастички аутори јављају се само у зборницима, тј. само у групи. При том се ови текстови већ у XIV веку удружују и са догматско-полемичким списима против Латина(на пример, Дечани бр. 75), у контексту исихастичког спора.

Ако се преко фреквенције појединих текстова у укупној маси проучаваних зборника сме наслутити и неки конститутивни чинилац у књижевном и идејном погледу, а чини ми се да сме и може, онда на првом месту треба уочити нарочиту улогу патерика у формирању зборника. Одломци патерика уклапају се у сразмерно највећи број зборника. Патерика и као самосталних кодекса има прилично у монашким библиотекама XIV и XV века(у Хиландару, на пример, има их шест). Најзад, колики је утицај патерика као идејног и књижевно конститутивног фактора у жанру зборника, мождасе може видети и по томе што је у нашој групи један зборник назван управо "отачником", патериком(истина сасвим касно, у XVIII веку – Хиландар бр. 468). То је, иначе, зборник писан око 1400. године у коме су не само патерички текстови на довољном броју страна за један осредњи извод (пл. 108-135) него и списи дванаесторице аутора од IV до XIV века ! Тиме је можда понајвише изражена једна књижевноисторијска свест о континуитету жанра који има да обухвати "отачка", а то значи увек и пре свега – монашка, аскетска предања о духовном усавршавању кроз обазриву πρᾶξις и још мудрију θεωρία, уз помоћ умне молитве и молитве срца. Ова лектира гради један сложени идеал, идеал обожења, идентификације са божанским бићем по "благодати", харизматским путем, пре свега у љубави, која је суме врлине, синтеза добродетељи, дакле и синтеза свих монашских подвига и њихов прави и крајњи смисао. Подробнија анализа зборника у погледу њихова садржаја, па још у међусобном поређењу, открила би, бесумње, и неке посебне афинитетете састављача зборника или, још тачније, њихове читалачке средине, али битне разлике нема: све је то литература обједињена истоветним духовним садржајем.

Претече исихазма у српским зборницима XIV века представљају, дакле, културну оријентацију средине у којој су ти зборници настајали и у којој су се

они читали. Слобода у састављању зборника о којој смо говорили условљена је чињеницом да та монашка лектира нијелитургијске природе, не уклапа се у богослужење, није регулисана типиком,⁵ већ је намењена читању у келији. То су приручници првенствено личног монашког подвига. Њихова распрострањеност код Срба у XIV веку, не мања но у грчким светогорским или другим монашким центрима, говори о томе да је српска култура следила актуелне духовне токове у Византији, да је њен развој упоредан и у вези са оним у византијском друштву, те да се српска књижевност морала подизати и на темељима које је ова лектира стварала, на темељима византијске и посебно светогорске монашке духовности, у синтези ранохришћанског и византијског предања. У неким другим радовима наслутили смо и непосредне везе српских средњовековних писаца са овим наслеђем: Лествичник је, на пример, утицао не само на Саву него и на Стефана Првовенчаног, на Доментијана и Теодосија, на Данила и друге српске књижевнике.⁶ Није ли зато потребно обратити пажњу и на утицај осталих претеча исихазма, једнога Таласија или Максима, Исака Сирине или Симеона Новог Богослова? Колико зnam, то до сада нико није истраживао. А било би неопходно и захвално проучити ове текстове. Откриће се ту, више него на другој страни, оно право духовно исходиште српскога средњовековног књижевног наслеђа; она емоционална експресија, молитвеност у стилу, поетика одмерене, целимудрене, зауздане усхићености оним "што око не виде и ухо не чу и на срце човеку не дође", која је карактеристична већ за књижевно дело Светог Саве, или поготову за српске духовне писце XIV и XV века, за Теодосија, Данила или Стефана Лазаревића. Истраживања зборника у нашим старим рукописним збиркама све више нас гоне да размишљамо о таквим, озбиљним и привлачним задацима.

Београд

1. О наведеним писцима и школама, као и о познијим ауторима аскетско-мистичке књижевности Византије, вид. Н. Г. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959.
2. Опис рукописа манастира Дечана припрема за штампу Археографско одељење Народне библиотеке Србије под редакцијом аутора овог чланка. Посебну пажњу обратио сам подробном опису садржаја. Сажет каталогски преглед хиландарских зборника дао сам у свом "Каталогу Јирилских рукописа манастира Хиландара," Београд 1978.
3. Нешто бугарских и македонских зборника тога доба за сада не узимам у разматрање.
4. Овај последњи писац (XII век) у Хиландару бр. 454 из последње четвртине XIV века, са својим делом *Въспоминаниe къ своенi немои доѹши* (*Τημόμνης πρός τήν ἐαυτοῦ ψυχήν*).
5. Нгујев Лествице, коју прописује Типик у Гл. 10 као богослужбену лектиру на часовима у току великог поста, четрдесетнице.
6. Д. Богдановић, Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности, Београд 1968, 175-196.

DE LA PHILOKALIA AU DOBROTOLJUBIE LA CREATION D'UN "SBORNIK"

Antoine - Emile Tachiaos

En 1882 voyait le jour à Venise un gros volume, dont le titre était *Philokalia*¹. Le titre avait été emprunté au recueil d'œuvres d'Origène, préparé jadis par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze². La Philocalia de Venise était aussi un recueil, mais elle contenait les œuvres de plusieurs auteurs ascétiques et mystiques, d'une période de presque douze siècles. Onze ans après la publication de la Philokalia, l'Imprimérie Synodale de Moscou lançait une traduction slave de ce recueil, dont le titre n'était qu'un calque du grec: *Dobrotoljubie*³. L'humilité du compilateur du recueil grec nous a privé de tout renseignement concernant sa personne et les soins qu'il avait assumés pour la préparation de l'ouvrage. Seul le titre nous informe, que la publication avait été subventionnée par Jean Mavrocordato, membre de la famille princière de Roumanie, de même que l'auteur de la préface se limite à un louange de sa générosité. Ce n'est que de la biographie du fameux auteur religieux grec du 18e siècle, Nicodème l'Hagiiorite, que nous tirons quelques renseignements sur la préparation de l'édition. Le biographe de Nicodème nous relate, que Macaire Notaras, ancien évêque de Corinthe, après avoir fait un pèlerinage aux monastères du Mont Athos, s'est rendu à Karyès, la capitale de la péninsule monastique, où il a été reçu à la cellule de Saint Antoine. C'est notamment pendant son séjour à Karyès, que Macaire a appelé Nicodème et l'a prié de faire une révision du texte de la Philokalia⁴. Donc, il en résulte que le compilateur des textes était Macaire Notaras, tandis que Nicodème était le réviseur de la transcription.

Les renseignements, maigres et incomplets, sur la préparation de la Philokalia, sont éclairés considérablement par ceux qui nous viennent d'une lettre du fameux moine ukrainien, Paisij Veličkovskij qui fut l'éditeur de Dobrotoljubie. Ce que Veličkovskij écrit, confirme le renseignement tiré de la biographie de Nicodème, c.à.d. que ce dernier était le réviseur de la transcription, tandis que l'initiative pour la compilation de la Philokalia appartenait à Macaire. Mais en plus de cela, Veličkovskij nous informe qu'un manuscrit ancien de la bibliothèque du monastère athonite Vatopédi, auquel Macaire en avait ajouté d'autres textes, qu'il avait trouvés dans les autres manuscrits de la même bibliothèque, avait servi

de noyau pour la Philokalia⁵. Or à la base de la Philokalia imprimée au 18e siècle se trouvaient un ou plusieurs manuscrits, pour l'identification desquels nous devrions être guidés par le contenu même du livre imprimé.

La Philokalia, comme il a été dit, constitue un recueil d'œuvres ascétiques et mystiques. Le rédacteur de l'ouvrage, Macaire de Corinthe y a inséré les écrits par ordre chronologique dans la mesure où la connaissance lui a permis de reconstruire cette ordre. C'est ainsi que dans son recueil on peut distinguer trois groupes d'auteurs: 1) Pères du désert et auteurs mystiques de l'antiquité chrétienne, 2) mystiques byzantins de l'époque pre-palamite et 3) auteurs hésychastes de l'époque palamite et post-palamite. Il est bien évident que les manuscrits dont Macaire s'est servi pour la rédaction de la Philokalia représentaient aussi une telle variété de contenu. Les renseignements de Veličkovskij, d'après lesquels Macaire avait trouvé un manuscrit traitant «de l'unification de la raison avec Dieu» et «d'autres sur la prière»⁷ sont tout à fait éloquents à ce sujet; hors du recueil noyau, Macaire disposait aussi d'un certain nombre d'autres manuscrits.

Il ne nous est pas tellement difficile de tracer les voies par lesquelles on a abouti à la formation du genre des recueils de contenu ascétique et mystique. Les manuscrits athonites nous en offrent les données, et il faut noter qu'après le déclin des autres centres monastiques de Byzance, c'est notamment ici, au Mont Athos, que ce genre s'est développé. Parmi les plus anciens d'entre ces manuscrits il y en a deux datant du 12e siècle, qui appartiennent déjà au genre en question. Le premier est le ms grec de St. Paul No. 3, qui ne contient que des œuvres d'Ephrem le Syrien et de l'Abbé Dorothée⁸. Un autre qui date de l'année 1107 et provient du couvent Philanthropou de Constantinople (actuellement ms Esphigmenou No. 25) porte une notice qui nous informe que le recueil était destiné à la lecture dans l'église du monastère⁹. Ce manuscrit contient des œuvres de Théodore le Studite, Ephrem, Dorothée, Macaire l'Égyptien, Nil l'Ascète et la Vie du moine Païse. Par la comparaison du contenu des dits manuscrits, nous constatons que les textes d'Ephrem le Syrien et de Dorothée, sont à la base de ces deux manuscrits. Le 13e siècle nous a légué trois manuscrits qui notamment appartiennent au genre qui nous intéresse ici. Ce sont les manuscrits Dochiarou No. 85¹⁰, Dionysiou No. 91¹¹ et Vatopédiou No. 605¹². Les deux premiers contiennent des écrits de cinq auteurs chacun, et ont en commun ceux d'Isaac le Syrien et de Marc l'Ascète. Le manuscrit Vatopédiou No. 605 est un recueil volumineux, qui contient principalement des écrits d'auteurs ascétiques et mystiques, mais aussi de Pères théologiens, tels que Photius, Grégoire de Néocésarée, Athanase d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome. A propos du dernier manuscrit nous pourrions dire qu'il appartient à une autre famille du même genre, dont l'archétype incli-

naît vers un compromis entre texte théologique ou didactique et texte ascétique et mystique.

C'était pendant le 14e siècle, époque du mouvement hésychaste au Mont Athos, que le genre du recueil ascétic-mystique s'est développé au point d'acquérir une forme quasi définitive et consolidée. Dans les recueils de cette époque, les auteurs d'œuvres proprement théologiques et didactiques cèdent leur place aux auteurs ascétiques et mystiques. Une chose surprenante est que, dans ces recueils avec les textes de Basile de Césarée et de Théodore le Studite, disparaissent aussi les extraits de *Climax*, de Jean le Scholastique. Pourtant, pendant la même époque, fait son apparition un autre type de recueil du même genre, mais qui dévie de la ligne déjà tracée. Il s'agit de recueils palamites, ceux qui ont été écrits pendant ou peu après la querelle hésychaste du milieu du 14e siècle. Dans ces recueils prédominent les écrits de Grégoire Palamas et de ses adhérents, auxquels ont été ajoutés des documents officiels, par lesquelles se justifiaient les thèses des hésychastes, qui avaient déjà triomphé. Mais à part cette exception, nous pouvons dire que les recueils qui nous viennent du 15e et 16e siècles peuvent être considérés comme représentant le type déjà consolidé du recueil ascétic-mystique. Le mouvement hésychaste, qui avait précédé n'y était pas pour rien; il avait renforcé les tendances mystiques déjà existantes et en même temps avait créé un modèle idéal de moine mystique, tel que l'on avait reconnu en la personne d'un Grégoire le Sinaïte ou d'un Grégoire Palamas.

De ce qui vient d'être dit il résulte que d'après les manuscrits athonites grecs, le genre du recueil ascétic-mystique, paraît avoir évolué de la façon suivante: depuis le 11e ou 12e siècle, dans les recueils les textes proprement ascétiques et mystiques se séparent des autres pour former un genre à part. Peu à peu les auteurs qui défendaient la vie cénobitique cèdent leur place à ceux qui sont favorables à la vie solitaire et hésychaste. Pendant le 14e siècle dans les recueils prédominent les écrits d'auteurs hésychastes et mystiques, auxquels on ajoutait des textes d'auteurs de la même catégorie, mais chronologiquement plus proches ou même contemporains des rédacteurs des recueils¹².

Si l'on faisait un effort pour identifier les manuscrits, dont Macaire de Corinthe s'était servi pour la compilation de la Philokalia, il faudrait qu'on s'arrête devant les mss Vatopédiou No. 262 et 605. Comme l'on sait déjà, Macaire avait travaillé dans la bibliothèque de ce monastère et il avait profité des services du copiste Grégoire. Ces renseignements nous viennent de Veličkovskij, qui à son tour les tenait de Grégoire, qui était son disciple¹³. Il est vrai qu'il faut avoir en vue, que la bibliothèque actuelle du monastère Vatopédiou ne représente pas nécessairement l'état dans lequel elle se trouvait au 18e siècle. Mais le fait que

Veličkovskij nous parle d'un recueil «ancien», qui avait servi de base pour la Philokalia, nous oblige à accorder crédit à son renseignement et à nous tourner vers le ms Vatopédiou No. 605 du 13e siècle pour retrouver le noyau. Le manuscrit en question comprend les œuvres de douze auteurs, dont seulement six sont entrés dans la Philokalia. Ce n'est pas par hasard que Macaire avait exclu les œuvres de grands auteurs de l'antiquité chrétienne et de Byzance, tels qu'Athanase d'Alexandrie, Photius de Constantinople, Grégoire de Néocésarée et Grégoire de Nazianze. Les œuvres de ces auteurs appartenaient déjà à un autre genre de recueil, tandis que Macaire pour sa compilation était guidé par le type du recueil dit «philocalique». Du ms Vatopédiou 605, Macaire avait sans doute fait copier les œuvres de Jean Damascène, Maxime le Confesseur, Syméon le Nouveau Théologien, Nil, Diadoche de Photiée et Marc l'Ascète. Mais puisque Veličkovskij nous informe, qu'en plus du manuscrit de base, Macaire avait en main aussi d'autres manuscrits, dans lesquels il avait trouvé des œuvres traitant de la prière, nous devons penser que celui-ci s'en est servi d'un grand nombre de manuscrits de la bibliothèque du monastère, desquels il avait fait lui-même un choix de textes. Aussi il ne faut pas exclure l'éventualité que Macaire ait utilisé des manuscrits empruntés à d'autres bibliothèques athonites. Du point de vue typologique, plus près de la Philokalia imprimée se trouvent les mss Koutloumousiou No. 14 (du 14e s.)¹⁴ et Lavra Α 38(du 14e s.)¹⁵, que le ms Vatopédiou 605, dont nous avons fait mention. Or, le modèle des recueils du genre «philocalique» que Macaire avait suivi pour la compilation, ou bien était emprunté à une autre bibliothèque, ou bien existait de son temps au monastère Vatopédiou, mais il a disparu depuis. Dans le cas où le ms Vatopédiou 605 avait servi à Macaire en tant que manuscrit de base, le reste des écrits insérés dans la Philokalia imprimée doivent avoir été choisis à partir d'autres manuscrits du même ou d'autres couvents. Ce qui importe est, que Macaire avait enrichi son recueil avec un grand nombre de textes hésychastiques du 14e siècle, parmi eux le *Tome Hagioritique*, promulgué en 1351 pour la cause des hésychastes¹⁶. Il est évident que Macaire n'avait pas suivi servilement les modèles anciens, mais il a développé sa propre initiative pour le choix des textes. Donc, le manuscrit qu'il avait préparé pour l'imprimerie était un recueil volumineux, qui tout en observant les principes de genre des recueils ascétic-mystiques du Moyen Age, néanmoins dans les détails représentait un type nouveau. A la différence des anciens recueils de type proprement ascétique et mystique, Macaire avait exclu de son recueil les œuvres d'Ephrem et Isaac de Syrie, de Jean Climaque et de Pseudo-Denys l'Aréopagite, car ces œuvres ou bien étaient déjà imprimées séparément, ou bien leur publication séparée

était déjà en préparation¹⁷.

L'un des premiers exemplaires de la Philokalia imprimée avait été envoyé au monastère Neamț de Moldavie, et avait été accueilli par Veličkovskij avec le plus grand enthousiasme¹⁸. Sans tarder, Veličkovskij se mit à préparer l'édition d'une traduction slave de la Philokalia. Depuis très longtemps, l'école de Veličkovskij travaillait à l'élaboration de nouvelles traductions de textes ascétiques et mystiques, dont la plupart avaient été traduits au Moyen Age, soit en moyen bulgare, soit en slavon serbe. L'équipe qui travaillait sous la conduite de Veličkovskij avait élaboré des traductions en slavon russe ecclésiastique et avait déjà à sa disposition une bibliothèque entière de textes ascétiques et mystiques traduits¹⁹. Donc ce qui restait à faire, était de choisir dans ce dépôt les textes qui correspondaient à ceux qui ont été compris dans la Philokalia grecque. Pourtant l'édition grecque appelait une nouvelle révision de ces traductions. Dans ce but le métropolite de Novgorod et Saint-Pétersbourg Gabriel a nommé deux groupes de réviseurs de la traduction, dont l'un était composé de savants et l'autre de moines. Ce n'est qu'onze ans après l'édition de la Philokalia grecque, que la traduction slave a vu le jour sous le titre Dobrotoljubie. Des 36 écrits de l'édition grecque, Dobrotoljubie n'en contient que 24, et ceux-ci ne sont pas dans l'ordre chronologique, qui était observé dans l'édition de la Philokalia²⁰. Ceci montre les circonstances hâtives, dans lesquelles l'édition de Dobrotoljubie a été réalisée; c'est ainsi que les principes du recueil médiéval, qui avaient prévalu dans l'édition grecque, ont été abrogés dans le Dobrotoljubie.

Si l'édition de la Philokalia et de Dobrotoljubie peut être considérée comme un événement important pour l'histoire de la spiritualité, il n'en est pas moins pour l'histoire littéraire. En partant du livre imprimé, nous pouvons tracer une voie rétrospective et en suivant toutes ces vicissitudes au cours des siècles, retrouver le noyau qui l'a créée. Il y a peu de cas où un livre imprimé au 18e siècle soit si lié à un genre littéraire qui était apparu dès les 11e ou 12e siècles et qui avait suivi une évolution non interrompue pendant six siècles.

Université de Thessalonique

1. Φιλοκαλί α τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Venise 1782. Imprimerie d'Antonio Bortoli. Une nouvelle édition en cinq volumes a été réalisée à Athènes entre les années 1957-1963 par les éditions Astir.

2. Voir J. Armitage Robinson, *The Philokalia of Origen*, Cambridge 1893.

3. Le titre complet de l'édition slave est comme il suit: *Добротолюбие или словеса и глаголицы священного трезвения, собранныя от святых и богоодухновенных отец, в немже нравственным по деянию, и умозрению любомуудрием ум очищается, просвещается и совершен бывает. Переведено с греко-греческого языка.* Très tôt après son édition, le livre est devenu une rareté bibliographique. Dr. H.-J. Härtel, qui possède un exemplaire de la première édition, avait l'amabilité de le mettre à ma disposition.

4. Voir l'édition de la *Vie de Nicodème* dans la revue *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, 4(1920) 636-637.

5. Voir, *Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского* Москва, 1847, 225.

6. *Житие и писания*, 225.

7. S.P. Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, I, Cambridge 1895, 21.

8. Lambros, *Catalogue*, I, 174.

9. Lambros, *Catalogue*, I, 244.

10. Lambros, *Catalogue*, I, 91.

11. S. Eustratiadès - A. Vatopēdinos, *Κατάλογος τῶν ἐν τῷ ἱερῷ μονῇ Βατοπέδιου ἀποκευμένων κωδίκων* Paris 1924, 56.

12. Voir A.-E. Tachiaos, «Mount Athos and the Slavic Literatures», *Cyrillomethodianum*, IV (1978) 21-25.

13. Voir A.-E. Tachiaos, 'Ο Παΐσιος Βελιτσκόφακι (1722 - 1794) καὶ ἡ ἀσκητικοφιλολογική σχολή του', *Θεσσαλονίκη* 1964, 74-75.

14. Lambros, *Catalogue*, I, 272-274. Lambros date le ms au XIIe siècle, ce qui est inadmissible, étant donné que ceci contient des écrits de Grégoire le Sinaïte, qui mourut en 1346.

15. S. Eustratiadès, *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας* (τῆς ἐν Αγίω Όρει), Paris 1925, 269-270.

16. Voir J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, 350 ..

17. Les renseignements sur la préparation de ces éditions nous sont fournis par Veličkovskij. Voir *Житие и писания*, 225.

18. Veličkovskij a écrit son nom en grec sur l'exemplaire qui lui a été envoyé. Cet exemplaire se trouve aujourd'hui au British Museum.

19. Sur les traductions de textes grecs et la bibliothèque de l'école de Veličkovskij, voir A.I. Jacimirskij, *Славянская и русская рукописи румынских библиотек*, Санктпетербург 1905, 555-583 (= *Сборник отделения русского языка и словесности*. LXXIX) et Tachiaos, 'Ο Παΐσιος Βελιτσκόφακι', 72-108.

20. Voir Tachiaos, 'Ο Παΐσιος Βελιτσκόφακι', 116-118.

LES DERNIERS CREATEURS DE "SBORNIKI"

Jean Tarnanidis

Le centre spirituel le plus important et le mieux connu, sinon unique, où aux environs du XVIII^e siècle, se poursuivait encore la collection et la transcription de manuscrits, est sans doute aucun l'école du moine Paisij Veličkovskij.¹ Dans cette école – qui avait la particularité de se mouvoir de lieu en lieu – collabéraient un certain nombre de moines, soit grecs, soit roumains, soit russes.²

L'inspirateur et le fondateur de cette école, Paisij Veličkovskij,³ est né à Poltava, en Ukraine, en 1722. Après des études à l'Académie de Kiev, il séjourna trois ans en Roumanie à la recherche d'un maître spirituel, puis il se rendit à l'Athos.

Pendant son séjour, de 18 ans au Mont-Athos, à partir de 1746, Paisij constitua une grande collection de manuscrits. En rentrant en Roumanie, il s'installa d'abord au monastère de Dragomirna, puis à Secu et enfin à Neamț. C'est dans ce pays qu'il commença son oeuvre créatrice.

Il avait déjà appris le grec au Mont Athos pour avoir accès aux textes grecs. Son travail consista dès lors à corriger, à transcrire et à traduire des textes grecs et vieux-slavons en russe ecclésiastique.⁴ A cette fin, il constitua une équipe de moines qui travaillaient sous sa direction. Pour qu'un manuscrit pût être transcrit, il fallait la permission de Paisij. On lit, par exemple, au début de quelques manuscrits: « *cią nepenucovatysia можетъ* »,⁵ ce qui représente l'accord du maître. Ainsi, en accord avec les exigences de l'époque et sous la direction de Paisij Veličkovskij, se poursuivait au milieu du XVIII^e siècle la tradition des «sborniki». Nous pourrions même affirmer que nous nous trouvons devant une re-nnaissance de cette tradition.

On peut trouver ces «sborniki» dans la grande collection de manuscrits de la bibliothèque du monastère de Neamț, en Moldavie. La description de ces manuscrits a été faite par Jacimirskij, en 1905, dans son étude «Slavjanskija i russkija rukopisi rumyńskich bibliotek». Une autre partie de ces manuscrits a été découverte au monastère de Simonov près de Moscou. Ils ont été identifiés et décrits en 1910 par Popov, dans «Rukopisi Moskovskoj Sinodal'noj biblioteki. Q. Sobranie rukopisej Moskovskago Simonova Monastyra».

Dans la bibliothèque de l'Académie Roumaine des Sciences, il y a encore un autre groupe de manuscrits de cette école, qui n'a pas été dépouillé jusqu'à ce jour.⁶ A ces derniers, il faut ajouter un certain nombre de manuscrits probablement dispersés dans divers monastères moins connus. Nos remarques sont donc nécessairement limitées aux descriptions de Jacimirskij et Popov.

La description de Jacimirskij contient 276 manuscrits provenant de la bibliothèque de Neamț. Parmi eux il y a 32 «sborniki» (du no. 186 au no. 217). A cette catégorie de «sborniki» appartiennent aussi 8 manuscrits de la description de Popov (les No. 8, 12, 32, 33, 55, 56, 57 et 58).

Certains de ces «sborniki» sont de la main même de Paisij, comme nous en informent leurs commentateurs Jacimirskij et Popov. On rencontre aussi les noms de certains calligraphes-copistes, tels que Nicolas, Philémon, Métrophane, Platon etc. Ces moines furent les collaborateurs ou les continuateurs de cette école.

Dans la grande collection de manuscrits ci-dessus, la place occupée par les «sborniki» est particulière. Leur importance ne tient pas seulement au travail de reconstitution et de traduction, mais aussi à la nouvelle compilation et aux critères qui ont présidé au choix de ces textes. Le critère de Paisij était essentiellement ascétique et mystique. Cette orientation donne aux «sborniki» de cette école une physionomie propre. On y trouve quelques fois des compilations tout-à-fait nouvelles par rapport aux «sborniki» antérieurs. D'autre part, il est hors de doute que l'oeuvre de Paisij fit naître, par cette orientation qu'il lui donna, l'intérêt mystique et ascétique de ses contemporains.

Parmi les écrivains mystiques, choisis pour ces «sborniki», une place considérable est réservée à Jean Climaque,⁷ Grégoire le Sinaïte,⁸ Grégoire Palamas,⁹ Syméon le Nouveau Théologien,¹⁰ Syméon de Thessalonique,¹¹ etc. Un élément très important de ces recueils, outre les nouvelles compilations dont nous avons déjà parlé, est leur renouvellement permanent, obtenu par l'addition aux ouvrages – pour ainsi dire classiques – de «Vies» et d'oeuvres plus récentes.

Ce renouvellement nous fait penser aux travaux du XIV^e siècle, époque à laquelle pour la première fois les copistes et écrivains slaves abandonnèrent la stricte fidélité aux anciens textes existants et commencèrent à enrichir leurs collections par des œuvres plus récentes.¹² De la même manière, on trouve dans les «sborniki» de Paisij des «Vies» ou des ouvrages plus récents.

Voilà quelques noms représentatifs:

- Nil Sorskij, *Преданіе ученикамъ* (Jac. 199, 202, 203).
- La Vie d'Athanase «затворника печерскаго» de Kiev (Jac. 203)
- La Vie de Basile le Jeune, hésychaste originaire de Valachie et hégoumène du Poiana Mărului (Jac. 208).

- La Vie de Démètre de Rostov (Jac. 208), etc.

Il est intéressant de noter que ces œuvres sont placés au milieu d'ouvrages connus tels que ceux d'Hésychius le Presbyte, de Grégoire le Sinaïte, de Syméon le Nouveau Théologien, de Macaire de Rome, et aussi de Basile de Césarée et de Théodore Studite.

En plus de ces recueils purement ascétiques, on rencontre aussi des «sborniki» prenant l'époque contemporaine comme critère; on peut mentionner, à titre d'exemple, trois «sborniki»¹³ dans lesquels nous trouvons, à côté des œuvres de Denys l'Aréopagite, des ouvrages de Maxime le Confesseur, des fragments des Constitutions apostoliques, des extraits de *Syntagma* de Mathieu Vlastaris, des Canons des Conciles Oecuméniques, des œuvres de Jean Chrysostome, de Théophylacte de Bulgarie, de Théodore de Cyrre, de Théodore Studite, de Syméon de Thessalonique, de Jean Climaque et de Grégoire le Sinaïte.

Cette tradition de renouvellement, mentionnée ci-dessus, a été continuée après la mort de Paisij par ses disciples; on remarque dans les «sborniki» ultérieurs l'adjonction de lettres, de traités ou d'extraits de la Vie de Paisij. En voici deux exemples :

Une lettre de Paisij, addressée à Agathon, hégoumène du monastère de Poiana Vorona, est reprise, 1) dans Jacimirkij 201, avec le Traité de Paisij, «*о б ѿ умної молитве*» et des extraits de Syméon le Nouveau Théologien sur le même sujet, 2) dans Jacimirkij 207, à côté d'œuvres d'Hilary le Grand, de Basile de Césarée et de Théodore Studite, 3) dans Jacimirkij 209, avec des œuvres de Basile de Césarée, de l'Abbé Dorothée, d'Ephrem le Syrien, etc.

La Vie de Paisij, «*Житие блаженнейшаго отца нашего старца Паисия, собранное от многих писателей и сочинено отцемъ Платономъ*», est incluse dans le «sbornik» 56, décrit par Popov. Ce «sbornik» a un caractère ascétique et historique et contient aussi des extraits des grands hésychastes Grégoire le Sinaïte et Grégoire Palamas.

Pour conclure, on peut affirmer que ces «sborniki» ont suivi une évolution et subi un renouvellement permanents, aussi bien sur le plan du contenu que de la forme. Ils s'adaptent ainsi aux exigences spirituelles de leur époque.

Cette tendance se rencontre aussi dans les témoignages tardifs de ce genre littéraire, dont les auteurs n'ont pas été découragés par l'imprimerie envahissante.

1. La production des manuscrits sur le Mont Athos n'a pas diminué suivant le développement de l'imprimerie; elle a, au contraire, connu une floraison, surtout au 17e siècle et les siècles suivants. Voir à ce sujet, L.Politis, *Persistances byzantines dans l'écriture liturgique du XVIIe siècle, La Paléographie grecque et byzantine*, Paris 1977, pp. 371-373.

2. Voir A.-E. Tachiaos, 'Ο Παΐσιος Βελτισκόφοκι (1722-1794) και η ἀσκητικοφιλολογική Σχολή του· Thessaloniki 1964, pp. 31-45.

3. Sur la vie et l'œuvre de Veličkovskij, voir Žitie i pisanija Moldavskago starca Paisija Veličkovskago. Izdanie Kozeljskoj Optinoj Pustyni, Moskva 1847; cfr. A. E. Tachiaos, Σύμμεικτα περὶ τῆς Σχολῆς τοῦ Παΐσιου Βελτισκόφοκι, Thessaloniki 1965, pp. 1-11.

4. Voir M. Pirard, Le starec Paisij Veličkovskij (1722-1794). La tradition philologico-ascétique en Russie et en Europe Orientale, *Messager de l'Exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, No 81-82 (1973), 35-36, et A.-E. Tachiaos, Mount Athos and the Slavic Literatures, *Cyrillomethodianum*, IV (1977), 31 ; dans le même, la bibliographie sur la vie et l'œuvre de Paisij Veličkovskij.

5. A.I. Jacimirkij, Slavjanskija i russkija rukopisi rumyńskich bibliotek, *Sbornik otdeleñija russkago jazyka i slovesnosti*, LXXIX, Sankt Peterburg 1905, p. 580 (No 241).

6. Voir, A.-E. Tachiaos, Mount Athos, p. 31.

7. Jacimirkij, No 209 et Popov, No 12.

8. Jacimirkij, No 206 et Popov, No 12, 56.

9. Jacimirkij, No 20, 192 et Popov, No 56.

10. Jacimirkij, No 191, 199 et 209.

11. Jacimirkij, No 191, 198, 200 et Popov No 12.

12. Tachiaos, Mount Athos, 17-25.

13. Jacimirkij, No 186, 187 et Popov No 12.

