

STUDIA CERANEA

Journal of the Waldemar Ceran Research Centre

for

the History and Culture of the Mediterranean Area
and South-East Europe

4, 2014



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

STUDIA CERANEA



4, 2014

Herb's
- CERANEUM -

STUDIA CERANEA



Journal of the Waldemar Ceran Research Centre

for

the History and Culture of the Mediterranean Area
and South-East Europe

4, 2014



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

ŁÓDŹ 2014

Studia Ceranea
Journal of the Waldemar Ceran Research Centre for the History and Culture
of the Mediterranean Area and South-East Europe
4, 2014
University of Łódź, Poland

Editorial Board

Georgi Minczew (Editor-in-Chief), Mirosław J. Leszka (Co-Editor-in-Chief), Kiril Marinow (Scientific Secretary), Małgorzata Skowronek (Scientific Secretary), Andrzej Kompa (Subject Editor, Byzantine studies), Agata Kawecka (Subject Editor, Slavic studies), Ivan N. Petrov (Secretary)

Address of the Editorial Board

ul. Matejki 32/38, pok. 209
90-237 Łódź, Polska
www.ceraneum.uni.lodz.pl
s.ceranea@uni.lodz.pl

Editorial Council

Hana Gladková (Charles University in Prague), James Douglas Howard-Johnston (Corpus Christi College, Oxford), Ewald Kislinger (University of Vienna), Eliza Małek (University of Łódź), Józef Naumowicz (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw), Szymon Olszaniec (Nicolaus Copernicus University in Toruń), Stefano Parenti (Pontifical Athenaeum of St. Anselm, Rome), Günter Prinzing (Johannes Gutenberg University of Mainz), Rustam Shukurov (Lomonosov State University), Yuri Stoyanov (University of London)

Reviewers (vol. 4, 2014)

Maja Angelovska-Panova (Institute of National History, Skopje), Adelina Angusheva (University of Manchester), Ivan Biliarsky (Institute of History, Bulgarian Academy of Sciences), Mario Capaldo (The Sapienza University of Rome), Cristiano Diddi (University of Salerno), Aneta Dimitrova (St Clement of Ohrid University of Sofia), Jarosław Dudek (University of Zielona Góra), Albena Georgieva (Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences), Ivelin Ivanov (University of Veliko Tărnovo), Maya Ivanova (Cyrillo-Methodian Research Centre, Bulgarian Academy of Sciences), Anna Kotłowska (Adam Mickiewicz University in Poznań), Marzanna Kuczyńska (Adam Mickiewicz University in Poznań), Marek Ławreszuk (University of Białystok), Katya Mihaylova (Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences), Ireneusz Mikołajczyk (Nicolaus Copernicus University in Toruń), Yavor Miltenov (Institute for Bulgarian Language, Bulgarian Academy of Sciences), Aleksander Naumow (Ca' Foscari University of Venice), Galia Simeonova-Konach (Adam Mickiewicz University in Poznań), Rostislav Stankov (St Clement of Ohrid University of Sofia), Yuri Stoyanov (University of London), Anna-Maria Totomanova (St Clement of Ohrid University of Sofia), Magdalena Zowczak (University of Warsaw)

Cooperation

Marek Majer (Harvard University), Michał Zytka (Cardiff University)

Linguistic editors

For English – Benjamin Brewer, for Italian – Stefano Parenti, for Russian – Ivan N. Petrov, Roman A. Sacharov

Cover designed by:

Sebastian Buzar

On the cover:

Dormition of the Mother of God. Painting from the St George the Great Martyr church in Staro Nagoričane, ca. 1317. Photo: Nina Kvlividze.

Wersja drukowana czasopisma jest jego wersją podstawową (pierwotną) / The printed version of this journal is to be treated as the main one.

“Studia Ceranea” is indexed in:

Central and Eastern European Online Library (CEEOL)
EBSCOhost research databases
Slavic Humanities Index
Bibliographic Database of Polish Academic Journals from Humanities and Humanistic Social Studies (BazHum)
The Index Copernicus Journals Master List (IC)
The University of Lodz Repository

Łódź University Press

Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2014

All rights reserved.

ISSN 2084-140X

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

BIBLIA SLAVORUM APOCRYPHORUM III. VARIA

- ZOFIA BRZOZOWSKA, *Sophia – the Personification of Divine Wisdom in the Culture of Novgorod the Great from 13th to 15th Century* 13
- МАРТИНА ХРОМА, *Преславизмы в апокрифических Вопросах апостола Варфоломея* 27
- EWELINA DRZEWIECKA, *(Post)Modern Apocrypha as an Epiphany of Sense (on the Basis of Bulgarian Literary Biblical Paraphrases)* 35
- ZBIGNIEW IZYDORCZYK, *The Bohemian Redaction of the Evangelium Nicodemi in Medieval Slavic Vernaculars* 49
- KAROLINA KRZESZEWSKA, *Selected Elements of Animated Nature Associated with the Birth of Jesus in the Bulgarian Oral Culture and Apocryphal Narratives* . . 65
- ANISSAVA MILTENOVA, *An Unstudied Compilation with the Name of Andrew the Apostle* 85
- ГЕОРГИ МИНЧЕВ, МАЛГОЖАТА СКОВРОНЕК, *Сведения о дуалистических ересях и языческих верованиях в Шестодневе Иоанна Экзарха* 95
- АНГЕЛ НИКОЛОВ, КАМЕН СТАНЕВ, *Обрядовые уклонения и дурные привычки латинских еретиков в византийско-славянской полемической литературе Средневековья* 125
- ЙОХАННЕС РАЙНХАРТ, *Славянский перевод апокрифа Didascalia Domini / Откровение святым апостолам (ВНГ 812a-e)* 141
- МИЛЕНА В. РОЖДЕСТВЕНСКАЯ, *Плач Адама и «адамический текст» в древнеславянской рукописной традиции* 161

MAŁGORZATA SKOWRONEK, *On Medieval Storytelling. The Story of Melchizedek in Certain Slavonic Texts (Palaea Historica and the Apocryphal Cycle of Abraham)* 171

ЯН СТРАДОМСКИЙ, *Несколько замечаний о необычной славянской редакции Видения апостола Павла из рукописных собраний в Польше* . . . 193

СВЕТЛАНА ШАШЕРИНА, *Народные и апокрифические мотивы рождественского цикла, отраженные в углянских рукописях второй половины XVII века* 209

GRAŻYNA SZWAT-GYŁYBOWA, *Kalin Yanakiev as a Writer of Apocrypha? Remarks on the Essay Дебат върху теодицеята (A Debate on Theodicy)* . . . 219

JAN MIKOŁAJ WOLSKI, *Autoproscopae, Bogomils and Messalians in the 14th Century Bulgaria* 233

OTHER ARTICLES

ZOFIA RZEŹNICKA, MACIEJ KOKOSZKO, KRZYSZTOF JAGUSIAK, *Cured Meats in Ancient and Byzantine Sources: Ham, Bacon and Tuccetum* 245

MARIYANA TSIBRANSKA-KOSTOVA, *Some Anti-heretic Fragments in the 14th Century Bulgarian Canon Law Miscellanies* 261

SZYMON WIERZBIŃSKI, *Normans and Other Franks in 11th Century Byzantium: the Careers of the Adventurers before the Rule of Alexius I Comnenus* 277

BOOK REVIEWS

ANNA KOTŁOWSKA, *Zwierzęta w kulturze literackiej Bizantyńczyków – ’Αναβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ...* –
WŁAŻEJ SECOTA 291

ЛЕВ VI МУДРЫЙ. *Тактика Льва*, ed. В.В. КУЧМА –
WŁAŻEJ SECOTA 292

АРСЕН К. ШАГИНЯН, *Армения и страны Южного Кавказа в условиях византийско-иранской и арабской власти* –
WŁAŻEJ SECOTA 295

ТАТЯНА СЛАВОВА, *Славянският превод на Посланието на патриарх Фотий до княз Борис-Михаил* –
AGATA KAWESKA 299

| | |
|--|-----|
| IZABELA LIS-WIELGOSZ, <i>O trwałości znaczeń. Siedemnastowieczna literatura serbska w służbie tradycji</i> – PIOTR KRĘZEL | 301 |
| SZYMON OLSZANIEC, <i>Prosopographical Studies on the Court Elite in the Roman Empire (4th century AD)</i> – MIROŚLAW J. LESZKA | 304 |
| TESTIMONIA NAJDAWNIEJSZYCH DZIEJÓW SŁOWIAN, seria grecka, zeszyt 6: <i>Pisarze wieku XI</i> , trans. et ed. ANNA KOTŁOWSKA, coll. ALICJA BRZÓSTKOWSKA – MIROŚLAW J. LESZKA | 305 |
| ŚWIĘCI KONSTANTYN-CYRYL I METODY. PATRONI WSCHODU I ZACHODU, vol. I–II, ed. ALEKSANDER NAUMOW – IZABELA LIS-WIELGOSZ | 306 |
| MIROŚLAW J. LESZKA, <i>Symeon I Wielki a Bizancjum. Z dziejów stosunków bułgarsko-bizantyńskich w latach 893–927</i> – GEORGI MINCZEW | 308 |
| МАРИЯНА ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, <i>Сборникът «Различни потреби» на Яков Крайков между Венеция и Балканите през XVI век</i> – ИВАН Н. ПЕТРОВ | 311 |
| IVAN BILIARSKY, <i>The Tale of the Prophet Isaiah. The Destiny and Meanings of an Apocryphal Text</i> – MAŁGORZATA SKOWRONEK | 315 |
| ИВАН БИЛЯРСКИ, <i>Палеологовият синодик в славянски превод</i> – JAN MIKOŁAJ WOLSKI | 318 |
| ABBREVIATIONS | 321 |
| GUIDELINES FOR THE AUTHORS | 327 |

ARTICLES

**Biblia Slavorum Apocryphorum III
Varia**

Zofia Brzozowska (Łódź)

SOPHIA – THE PERSONIFICATION OF DIVINE WISDOM IN THE CULTURE OF NOVGOROD THE GREAT FROM 13TH TO 15TH CENTURY*

Sophia – the personification of Divine Wisdom – was surrounded by special esteem and inspired a devoted following in the area of Novgorod the Great. *Hagia Sophia*, erected in the middle of the 11th century was without doubt the most important temple in the city on the Volkhov River. Furthermore, the chronicles of Northern Rus' show that with the escalation of republican trends in Novgorod the Great, the cathedral dedicated to the Wisdom of God took on an additional meaning: it became an ideological city center, a symbol of its sovereignty and political independence¹.

It should be noted that – according to the historiographical sources appearing in the environment under consideration – in the square in front of the temple of *Hagia Sophia* was held the so-called *veche* – in theory, the supreme authority of the Republic on the Volkhov River². For example, in the oldest chronicle of Novgorod in the year 6798 AM (1291 AD) it is said: **Новгородци же съзвониша вѣче у святѣи Софѣи и у святого Николы**³. The Cathedral Square is, in this case, one of two pla-

* This article has been written under the research project funded by the National Science Centre (*Sophia – the Personification of Divine Wisdom: the History of the Notion in the Byzantine-Slavonic Culture*, 2011/03/N/HS2/00890).

¹ Д.С. ЛИХАЧЕВ, *Новгород Великий. Очерк истории культуры Новгорода XI–XVII вв.*, Москва 1959, p. 9, 18, 25; ИДЕМ, *Novgorod. Art Treasures and Architectural Monuments 11th–18th Centuries. Architecture. Frescoes. Archeological Artefacts. Minor Arts. Icons. Illuminated MSS*, Leningrad 1984, p. 5, 11; М.Н. ГРОМОВ, *Образ сакральной Премудрости*, [in:] М.Н. ГРОМОВ, В.В. МИЛЬКОВ, *Идейные течения древнерусской мысли*, Санкт-Петербург 2001, p. 59; Г. КОЛПАКОВА, *Искусство Древней Руси. Домонгольский период*, Санкт-Петербург 2007, p. 59–60; О.В. КУЗЬМИНА, *Республика Святой Софии*, Москва 2008, p. 82; В. ТУЛУПОВ, *Русь Новгородская*, Москва 2009, p. 82, 85, 154.

² Д.С. ЛИХАЧЕВ, *Новгород Великий...*, p. 14–15; О.В. КУЗЬМИНА, *op. cit.*, p. 82; В. ТУЛУПОВ, *op. cit.*, p. 54, 86. It is worth noting the fact that according to Klaus Zernack, a researcher of the Novgorod *veche*, this type of assembly, which took place even in the 12th century in Kiev (e.g. in 1113 and 1147), was also held in front of the *Hagia Sophia* cathedral. К. ZERNACK, *Die burgstädtischen Volksversammlungen bei den Ost- und Westslaven. Studien zur verfassungs-geschichtlichen Bedeutung des Veče*, Wiesbaden 1967, p. 76–77.

³ *Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов*, AM 6798, ed. М.Н. ТИХОМИРОВ, Москва – Ленинград 1950 (setera: *Нов. пер. лет.*), p. 326.

ces for the meeting. However, it is worth bearing in mind that the quoted passage comes from a description of socio-political unrest in Novgorod, when, after the sudden deposition of the incumbent *posadnik* (one of the most important officials of the Republic) and the assassination of a citizen of Novgorod, the citizens of the city gathered at a *veche* in full armor (сидошася в доспѣхѣх)⁴. However, the mention of a *veche* convened a few years later is much clearer in meaning: созвоинише вѣче у святѣи Софѣи (6807 AM/1299 AD)⁵.

A description of an interesting situation can be found in the oldest chronicle of Novgorod in the year 6850 AM (1342 AD). When Luka Valfromeyevich, the son of the former *posadnik*, was killed, his son Ontsifor and brother Matvei convened a *veche* in the Cathedral Square. Their political opponent, the incumbent *posadnik* Fedor, who they accused of having a hand in Luka's death, organized a separate meeting in another place⁶: Онцифоръ с Матфѣемъ созвоини вѣце у святѣи Софѣи, а Федоръ и Ондръшко другое созвоиниша на Ярославли дворѣх⁷. In the description of the events in 6896 AM (1388 AD) the square in front of the *Hagia Sophia* temple was the only place in the city where the *veche* was held: звоинише вѣце у святѣи Софѣи⁸. From the above review of sources, a basic conclusion can be drawn: even if it was not the only location where, according to tradition, meetings of the citizens of Novgorod the Great were held, the Cathedral Square may be regarded as a very important place in the Republic⁹.

Interestingly, in the chronicles of Northern Rus' from the middle of the 12th century, another interesting element appeared: the seat of the Archbishop of Novgorod began to be considered as the Court or the House of *Sophia*. The Archbishop of Novgorod was – according to many researchers – one of the most politically influential persons of the Republic, responsible not only for religious issues, but also for economic and financial matters (care of the treasury and the

⁴ К. ZERNACK, *op. cit.*, p. 174; В.Л. ЯНИН, *Очерки истории средневекового Новгорода*, Москва 2008, p. 95.

⁵ *Нов. пер. лет.*, AM 6807, p. 330.

⁶ О.В. КУЗЬМИНА, *op. cit.*, p. 153; В.Л. ЯНИН, *Очерки истории...*, p. 137.

⁷ *Нов. пер. лет.*, AM 6850, p. 356.

⁸ *Нов. пер. лет.*, AM 6896, p. 382. В.Л. ЯНИН, *Очерки истории...*, p. 140.

⁹ However, Klaus Zernack believes that throughout the life of the Republic of Novgorod there was not a single official place where *veche* should be held. Moreover, the dates and frequency of convening assemblies were not determined. Over time, the custom of organizing *veche* at Yaroslav's Court was established (К. ZERNACK, *op. cit.*, p. 183). The contemporary literature usually includes four places where Novgorod's *veche* could have been held: a courtyard of the *Hagia Sophia* cathedral, the region of Yaroslav's Court, the area of Forty Martyrs Church and the square in front of the temple of Sts. Boris and Gleb. The most important *veche* of the republic was at first held at Yaroslav's Court. Then the participants went to the areas of *Hagia Sophia* cathedral. There is also a hypothesis that sometimes two *veche* might have been held at the same time in Novgorod the Great, one in each of the main areas of the city – in the square in front of the *Hagia Sophia* temple (for the so-called 'Sophia side' of the city) and at Yaroslav's Court (for the so-called 'Market side'). Д.В. ПЕЖЕМСКИЙ, *Археологический облик «вечевых» площадей Великого Новгорода*, [in:] *Споры о новгородском вече. Междисциплинарный диалог. Материалы «круглого стола»*. Европейский университет в Санкт-Петербурге. 20 IX 2010 г., ed. М.М. КРОМ, Санкт-Петербург 2012, p. 168, 174, 177–182.

management of the estates of Novgorod)¹⁰: поручивше ему епископю въ дворѣ святыя Софѣя (6664 AM/1156 AD)¹¹; възведеша владыку Ялексея в дом святыя Софѣя, на свои архиепископскыи степенъ (6883 AM/1375 AD)¹²; пришлаша владыка в домъ святыя Софѣя (6884 AM/1376 AD)¹³; в дому святѣи Софѣи (6896 AM/1388 AD)¹⁴; възведеша Самсона честно в дом святѣи Софѣи (6923 AM/1415 AD)¹⁵; възведеша игумена Феодосиа честно в домъ святѣи Софѣи (6929 AM/1421 AD)¹⁶.

At this point it is also worth mentioning that Novgorod's archbishops, starting from the second half of the 12th century, were chosen – somewhat contrary to the ecclesiastical tradition of the Eastern Church – in a rather unusual way¹⁷. Typically, Novgorod's citizens gathered at a *veche* and chose three candidates for the throne of the archbishop¹⁸. Following this, especially when there was a lack of unanimity among the deliberators, the patroness of the cathedral temple of the city, *Sophia*, was asked to make a final decision concerning the selection. To ascertain the will of God's Wisdom, the names of all the candidates for the position of archbishop were written on specially prepared lots (*жребия*), which were then placed on the altar of the *Hagia Sophia* cathedral. After a solemn liturgy, a blind man came to the cathedral and drew the lots (later this was usually done by a priest). The archbishop was the candidate whose lot remained on the altar as the last one¹⁹. This practice is confirmed many times in the chronicles. As an example, the descriptions of events from 6867 AM (1359 AD) and 6896 AM (1388 AD) are presented here:

¹⁰ Н.Г. ПОРФИРИДОВ, *Древний Новгород. Очерки из истории русской культуры XI–XV вв.*, Москва 1947, р. 179; *Грамоты Великого Новгорода и Пскова*, ed. С.Н. ВАЛК, Москва – Ленинград 1949, р. 13, 16, 17, 25, 28, 241–242; Г.П. ФЕДОТОВ, *Республика Святой Софии*, НПр 11/12, 1950, р. 30; Д.С. ЛИХАЧЕВ, *Новгород Великий...*, р. 14; К. ZERNACK, *op. cit.*, р. 182; J. LEUSCHNER, *Novgorod. Untersuchungen zu einigen Fragen seiner Verfassungs- und Bevölkerungsstruktur*, Berlin 1980, р. 127; Д. ЛІКНАСНОВ, *Novgorod. Art Treasures...*, р. 10; Э.А. ГОРДИЕНКО, *Владычная палата новгородского кремля*, Ленинград 1991, р. 13, 60–61; E. SMIRNOVA, *Fonti della Sapienza. Le miniature di Novgorod del XV secolo*, Milano 1996, р. 14; А.С. ХОРОШЕВ, *Софийский патронат по Новгородской первой летописи*, ННЗ.ИА 11, 1997, р. 210; М.Н. ГРОМОВ, *op. cit.*, р. 59; G. FEDOTOW, *Święci Rusi (X–XVII w.)*, trans. H. RAPROCKI, Bydgoszcz 2002, р. 103; А. ДЕУНЕКА, *The Ackland Sophia: Contextualizing, Interpreting, and “Containing” Wisdom*, Chapel Hill 2007, р. 29; Г.П. РАЙКОВ, *Софийский собор Великого Новгорода*, Санкт-Петербург 2007, р. 99; В. ТУЛУПОВ, *op. cit.*, р. 84, 88–89, 91–94.

¹¹ *Нов. пер. лет.*, AM 6664, р. 216.

¹² *Нов. пер. лет.*, AM 6883, р. 373.

¹³ *Нов. пер. лет.*, AM 6884, р. 374.

¹⁴ *Нов. пер. лет.*, AM 6896, р. 381.

¹⁵ *Нов. пер. лет.*, AM 6923, р. 405.

¹⁶ *Нов. пер. лет.*, AM 6929, р. 414.

¹⁷ А.С. ХОРОШЕВ, *op. cit.*, р. 209.

¹⁸ Г.П. ФЕДОТОВ, *Республика Святой Софии...*, р. 30; Д.С. ЛИХАЧЕВ, *Новгород Великий...*, р. 24; К. ZERNACK, *op. cit.*, р. 151; J. LEUSCHNER, *op. cit.*, р. 125; А.С. ХОРОШЕВ, *op. cit.*, р. 209; G. FEDOTOW, *Święci Rusi...*, s. 103; В. ТУЛУПОВ, *op. cit.*, р. 90.

¹⁹ К. ZERNACK, *op. cit.*, р. 151; J. LEUSCHNER, *op. cit.*, р. 125; О.В. КУЗЬМИНА, *op. cit.*, р. 136; В.Л. ЯНИН, *Очерки истории...*, р. 54; В. ТУЛУПОВ, *op. cit.*, р. 90; С. ФРАНКЛИН, *Письменность, общество и культура в Древней Руси (ок. 950–1300 гг.)*, Санкт-Петербург 2010, р. 458.

6867 AM/1359 AD: много же гадавшѣ посадникъ и тысячкон и весь Новгород, игүмени и попове, и не изволиша себѣ от человекъ избраиия сътворити, нъ изволиша себѣ от Бога прияти извѣщение и уповати на милость его, кого Богъ въсхощеть и святая Софѣя, того знаменаетъ, и избраша три мѹжи: Алексѣя чернца, ключника дому святыя Софѣя, и Саву, игүмена Онтонова монастыря, и Ивана, попа святыя Барвары, и положиша три жребиа на престолѣ въ святѣи Софѣи, үтвердивше себѣ слово: егоже въсхощеть Богъ и святая Софѣя, премүдрость божиа, своему престолу слүжебника имѣти, того жребии да оставит на престолѣ своем. И избра Богъ, святая Софѣя святителя имѣти мѹжа добра, разумна и о всемъ расмотрелива Алексиа чернца, и остави жребии его на престолѣ своемъ.²⁰

6896 AM/1388 AD: мнгого же гадавѣ посадникъ и тысячкон и весь Новгород, игүмены и попове, и не изволиша себѣ от человекъ избраиия, нъ изволиша себѣ от Бога прияти извѣщение и уповати на милость его. И избраша три мѹжи: Иоанна игүмена святого Спаса с Хүтина, Парфѣниа игүмена святого Благовѣщениа, Яфанасиа игүмена святого Рожества, и положиша три жребии на престолѣ въ святѣи Софѣи, үтвердивше тако: егоже въсхощеть Богъ и святая Софѣя своему престолу слүжебника, того жребии остави на престолѣ своемъ. И начаша иерѣи своромѣ обѣдню пѣти, а новгородци сташа вѣщамъ ү святѣи Софѣи, и сконцанѣ святѣи слүжебѣ вынесе протопопъ Изманло жеребей Яфанасьевъ, потомъ Порфѣниевъ, и избра Богъ и святая Софѣя и престолъ божиа мѹжа добра, тиха, смирена Иоана, игүмена святого Спаса, и стави жеребей его на престолѣ своемъ.²¹

In the above-quoted passages, attention is paid to one important detail: regardless of the “democratic” procedures described in the chronicle concerning the

²⁰ Нов. пер. лет., AM 6867, p. 365. *And having deliberated much, the posadnik and the tysyatski, and all Novgorod and the igumens and priests decided not to make choice of any man for themselves but decided to take advice from God and to trust to his mercy, whomever God and St. Sophia should choose, him let him point out. And they selected three men: Olexei, monk and almoner of the House of St. Sophia, Sava, igumen of the Ontonov monastery, and Ivan, a priest of St. Barbara; and they placed three lots on the altar in St. Sophia, declaring: “Whomsoever God and St. Sophia, the Wisdom of God may desire, to have as servant at his altar, his lot will he leave on His altar”. And God and St. Sophia chose for high priest of St. Sophia and as shepherd of his speaking sheep the good, intelligent and all-discriminating monk Olexei, and left his lot on His altar. The Chronicle of Novgorod 1016–1471, AM 6867, ed. C. RAYMOND BEAZLEY, A.A. ШАКМАТОВ, London 1914 (cetera: *The Chronicle of Novgorod*), p. 147.*

²¹ Нов. пер. лет., AM 6896, p. 381–382. *And after much deliberation the posadnik and the tysyatski and all Novgorod, and the igumens and the would not make a choice for themselves from men, but decided to receive advice from God, and to trust in His mercy, and selected three men: Ioan, igumen of St. Saviour from Khutin, Parfeni, igumen of the Holy Annunciation, and Afanasi, igumen of the Holy Nativity, and they placed three lots on the altar in St. Sophia, resolving thus: “Whomever God and St. Sophia shall desire to serve at Their altar, his lot will they leave on Their altar”. And the priests began to sing the midday service, and the men of Novgorod held a veche at St. Sophia, and at the end of the service the arch-priest Ismaelo brought out the lot of Afanasi, then that of Parfeni; and God and St. Sophia and God’s altar chose the good, humble and meek Ioan, igumen of St. Saviour, leaving his lot on their altar. The Chronicle of Novgorod, AM 6896, p. 162.*

appointment of the Archbishop of Novgorod, the final selection was made by the patroness of the cathedral temple of the city on the Volkhov River: the Wisdom of God. Therefore, it seems that in the eyes of the medieval citizens of Novgorod the Great, she was considered, in her way, a separate entity, able to make independent decisions and affect the fate of the Republic. A trace of this way of thinking can be found both in the *itinerary* of Dobryna Jadrejkovič, the future Archbishop Anthony of Novgorod, who traveled to Constantinople at the beginning of the 13th-century²², and also in the chronicles of Novgorod. In the chronicles, however, we can usually find the established formula, subject to only slight modification, containing the belief that *Sophia* – the personified Wisdom of God – is the guardian of the city on the Volkhov River, and constantly implores the Creator for grace and blessings for her charges²³. Important events in the history of the Republic took place – according to the medieval citizens of Novgorod – thanks to the direct intervention of God and *Sophia*, or were just a kind of epiphany of their strength, will or mercy: **Божью помощью и святыя Софѣя** (6724 AM/1216 AD; 6733 AM/1225 AD; 6741 AM/1233 AD; 6750 AM/1242 AD)²⁴; **Божиею силою и помощю святыя Софѣя** (6724 AM/1216 AD)²⁵; **силою святыя Софѣя** (6809 AM/1301 AD)²⁶; **милостию святѣи Софѣи** (6892 AM/1384 AD)²⁷; **Божью же милостью и святыя Софѣя**

²² **Божиягъ милосердїеиъ і помощю святыя Софѣи, иже глаголется Премудрость, Присносущное Слово, приидоуиъ во Царьградъ. (...) Уже насть хрїстіанъ посѣтилъ Богъ милостию своею і молитвами пречистыя Богородицы і святѣи Софѣи, Премудрости Божїи. Книга Паломникъ. Сказание местъ Святыхъ во Царьградѣ Антонїя Архїепископа Новгородскаго в 1204 году**, ed. Хр. М. ЛОПАРЕВ, Санкт-Петербург 1899, p. 1, 14. G.P. МАЈЕСКА, *The Image of the Chalke Savior in Saint Sophia*, Bsl 32, 1971, p. 284; ИДЕМ, *St. Sophia in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. The Russian Travelers on the Relics*, DOP 27, 1973, p. 72, 80; ИДЕМ, *Russian Travelers to Constantinople in the 14th and 15th centuries*, Washington 1984, p. 3, 7; ИДЕМ, *Russian Pilgrims in Constantinople*, DOP 56, 2002, p. 93. In modern literature, archbishop Anthony is sometimes attributed with making the representation of the personified Wisdom of God in Novgorodian chronicles more common as a protector and patroness of Novgorod the Great. А.А. ГИППИУС, *Архїепископ Антонїи и новгородскїи культ Софїи*, [in:] *В поисках утраченной Византии. Культура средневекового Новгорода и Древней Руси как источник для синхронно-стадиальной реконструкции византийской цивилизации IX–XV вв.*, ed. Д.Е. АФИНОГЕНОВ, А.Е. МУСИН, Е.В. ТОРОПОВА, Санкт-Петербург – Великий Новгород 2007, p. 20; ЕАДЕМ, *Соперничество городских концов как фактор культурной истории Новгорода XII–XIII вв.*, [in:] *Споры о новгородском вече...*, p. 130.

²³ А.М. АММАНН, *Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland*, OCP 4, 1938, p. 133; Г.П. ФЕДОТОВ, *Республика Святой Софии...*, p. 30; ИДЕМ, *The Russian Religious Mind*, vol. II, *The Middle Ages. The 13th to the 15th centuries*, Cambridge 1966, p. 176–177; Т.А. СИДОРОВА, *Волотовская фреска „Премудрость созда себе дом” и ее отношение к новгородской ереси стригольников в XIV в.*, ТОДЛ 26, 1971, p. 218; А.С. ХОРОШЕВ, *op. cit.*, p. 210; С.Ј. НАЛПЕРИН, *Novgorod and the „Novgorodian land”*, SMR 40, 1999, p. 353, 361; А. ДЕУНЕКА, *op. cit.*, p. 28; Г. КОЛПАКОВА, *op. cit.*, p. 60; С. ЗОЛОТАРЕВ, *София Премудрость Божия. Проблемы и перспективы религиозно-философского и искусствоведческого осмысления*, ГРЦР 44–45, 2008, p. 259; О.В. КУЗЬМИНА, *op. cit.*, p. 53; В. ТУЛУПОВ, *op. cit.*, p. 85, 88.

²⁴ *Нов. пер. лет.*, AM 6724, 6733, 6741, 6750, p. 64, 72, 256, 269, 282, 296. А.С. ХОРОШЕВ, *op. cit.*, p. 207.

²⁵ *Нов. пер. лет.*, AM 6724, p. 56.

²⁶ *Нов. пер. лет.*, AM 6809, p. 91, 331. А.С. ХОРОШЕВ, *op. cit.*, p. 207.

²⁷ *Нов. пер. лет.*, AM 6892, p. 379.

(6898 AM/1390 AD)²⁸. Sometimes, as in the case of the inscription in the year 6856 AM (1348 AD), we also find in the chronicle traces of the conviction of intercession by the personified Wisdom of God before the throne of the Creator, in order to ensure his favor for the citizens of the Republic: *милостью Божью и святѣи Софѣи заступлениемъ, и молитвами пресвятыя владычица Богородица наша*²⁹.

The references to *Sophia*, which appear very frequently in the narration of the chronicles of Novgorod, often go beyond the usual pattern. Even a glance at the analyzed source material makes it possible to propose another thesis: the personified Wisdom seems to be a being who is constantly present in the lives of medieval Novgorod's citizens, intervening both in their personal lives and actions and being of paramount importance for the Republic. And so, in the description of the events of the year 6701 AM (1194 AD) her figure is seen as an arbitrator who has to judge the validity of the death sentence issued to one of the citizens of the city, Yakovets Prokshinitis (*вратѣ, сѹдит ти Богъ и святая Софѣя*)³⁰. She also appears several times (e.g. in the year 6726 AM/1219 AD and 6728 AM/1220 AD) in the context of events of a very religious nature: her purpose is to provide protection for Novgorod's citizens against the temptations of Satan, contributing to the growth of their piety and the development of the cult of the Holy Cross (the Exaltation of the Holy Cross was solemnly celebrated in Novgorod's *Hagia Sophia* cathedral)³¹.

In the chronicle's relations of the events of the 13th century, *Sophia* is presented as a defender of the Republic, guarding its political independence and assisting Novgorodians in the fight against external threat. For example, in 6742 AM/1234 AD, in a battle with Lithuanian troops, the balance was tipped in favor of the Russian troops by *God and the Holy Cross and the Holy Sophia, the Mighty Wisdom of God*³²: *поможѣ Богъ и крестъ честныи и святая Софѣя, Премѹдрость Божиа*³³. The brilliant military superiority of Alexander Nevsky in 6748 AM/1240 AD was also engendered – according to the authors of the chronicle of Novgorod – by the help of God and *Sophia* and also by the intercessory prayers of the Mother of God and the saints³⁴. The power of the Creator, God's Wisdom and the Holy Cross was to support the troops of the Republic several times in the 13th century: in 6764 AM/1256 AD, 6770 AM/1262 AD and 6776 AM/1269 AD³⁵.

According to the chronicle, *Sophia* – the personified Wisdom of God – also protected Novgorod the Great in 6835 AM /1327 AD against the invasion of the

²⁸ *Нов. пер. лет.*, AM 6898, p. 384.

²⁹ *Нов. пер. лет.*, AM 6856, p. 361. А.С. ХОРОШЕВ, *op. cit.*, p. 207.

³⁰ *Нов. пер. лет.*, AM 6701, p. 233. According to А.А. ГИППИУС, *Архиепископ Антоний...*, p. 20).

³¹ *Нов. пер. лет.*, AM 6726, 6728, p. 59, 60, 260, 262. А.С. ХОРОШЕВ, *op. cit.*, p. 207.

³² *The Chronicle of Novgorod*, AM 6742, p. 80.

³³ *Нов. пер. лет.*, AM 6742, p. 73, 284. А.С. ХОРОШЕВ, *op. cit.*, p. 207; С. ЗОЛОТАРЕВ, *op. cit.*, p. 260.

³⁴ *Нов. пер. лет.*, AM 6748, p. 77, 294. А.С. ХОРОШЕВ, *op. cit.*, p. 207; С. ЗОЛОТАРЕВ, *op. cit.*, p. 260.

³⁵ *Нов. пер. лет.*, AM 6764, 6770, 6776, p. 81, 83, 87, 308–309, 312, 317. А.С. ХОРОШЕВ, *op. cit.*, p. 207.

Tatar forces that had conquered Tver and devastated huge stretches of Russian lands³⁶: *прииде рать татарская множество много, и взяша ТФѣрь и Кашинъ и Новоторьскую волость и просто ркуше всю землю Рускую и положиша ю пусту, токмо Новѣград ѹблюде Богъ и святая Софѣя*³⁷. The patroness of the Republic on the Volkhov River also intervened in defense of ‘her house’ during the conflict with Lithuania in 6889 AM/1381 AD: *заступи Богъ и святая Софѣя свои домъ, и отъидоша, города не вземше*³⁸. A few years later (6892 AM/1384 AM) she kept Novgorodians from civil war: *ѹблюде Богъ и святая Софѣя от ѹсоевныя рати*³⁹.

An interesting phenomenon can also be seen in the oldest chronicle of Novgorod in the year 6841 AM (1333 AD). In the description of the administrative and cultural activity of the Archbishop Vasili, an anonymous author of the chronicle quoted a thanksgiving prayer, prepared for the archbishop: *дан єму, Господи Боже, святая Софѣя, в сии вѣкъ и в бѹдѹщии отпущение грѣховъ с дѣтми его, с новгородци*⁴⁰. It is not difficult to note that the Wisdom of God – even in this passage – seems to be a separate entity, having – along with the Creator – the power to accede to the requests of worshippers.

In the context of the examples mentioned above, the spreading practice of relating the figure of the personified Wisdom of God within a military sphere, which began to be more common in Novgorod the Great in the 13th century, should not be surprising. In the chronicles of Northern Rus’, there is a number of passages that make it possible to assume that the citizens of the city on the Volkhov River, while taking military action in defense of their homeland, went to war with the name of *Sophia* on their lips. Moreover, giving one’s life for the Republic and its patroness was considered an act to be admired and followed, a way of showing the purest civic virtues⁴¹. One of the earliest mentions of the analyzed custom can be found in the oldest chronicle of Novgorod in the description of the conflict between Novgorod and the Grand Prince of Vladimir, Yuri Vsevolodovich, in 6732 AM/1224 AD. Assisted by an army of other Russian rulers, he demanded the most significant Novgorodians surrender, threatening that otherwise *he will make his horse drink the water of the Volkhov River*. His ultimatum was rejected, however: the citizens of the Republic announced that they would rather die for St. *Sophia* and the *posadniki* than betray their fellows: *хотѣша ѹмрети за святѹю Софѣю о посадники Иоанкѣ о Дмитровици*⁴².

³⁶ Т.А. СИДОРОВА, *op. cit.*, p. 217; А.С. ХОРОШЕВ, *op. cit.*, p. 208; С.Ј. НАЛПЕРИН, *op. cit.*, p. 353; О.В. КУЗЬМИНА, *op. cit.*, p. 54.

³⁷ *Нов. пер. лет.*, AM 6835, p. 98, 341.

³⁸ *Нов. пер. лет.*, AM 6889, p. 378.

³⁹ *Нов. пер. лет.*, AM 6892, p. 379. А.С. ХОРОШЕВ, *op. cit.*, p. 207.

⁴⁰ *Нов. пер. лет.*, AM 6841, p. 345.

⁴¹ Д.С. ЛИХАЧЕВ, *Новгород Великий...*, p. 9, 25; А.С. ХОРОШЕВ, *op. cit.*, p. 207; С.Ј. НАЛПЕРИН, *op. cit.*, p. 362; А. ДЕУНЕКА, *op. cit.*, p. 28; Г. КОЛПАКОВА, *op. cit.*, p. 60; О.В. КУЗЬМИНА, *op. cit.*, p. 54; В. ТУЛУПОВ, *op. cit.*, p. 85.

⁴² *Нов. пер. лет.*, AM 6732, p. 64, 268. Д. ФЕННЕЛ, *Кризис средневековой Руси 1200–1304*, Москва

A similar theme appears in the accounts of the events ten years later. The Novgorodians who died in the above-mentioned battle with Lithuanian troops in 6742 AM/1234 AD are characterized by the authors of the chronicle as local martyrs to the faith, who never hesitated to shed their blood in defense of *Sophia* and Christianity: *покои Господи душа их въ царствии небесномъ, пролившихъ крови своя за святую Софю и за кровь крестиянскую*⁴³. The citizens of Novgorod the Great declared their willingness to die for the patroness of their city during the Tatar invasion in 6767 AM/1259 AD: *умремъ честно за святую Софю и за дома церковныя*⁴⁴. In 6776 AM/1268 AD in a battle with the forces of the Teutonic Knights, which involved huge losses, many citizens of the Republic were again forced – according to information in the chronicle of Novgorod – to shed blood in defense of the independence of their homeland and save the honor of God’s Wisdom: *главами покывающе за святую Софю [...] кровь свою пролиаша за святую Софю, живот свои отдавшѣ честно*⁴⁵.

In the year 6809 AM (1301 AD), there is a passage that shows that the figure of personified Wisdom was invoked by Novgorodians not only on the occasion of defensive actions aimed at repelling an external threat, but also during a military campaign of the Republic. The traditional formula (*главы своя положиша за святую Софю*) appears in a description of the siege and capture by the troops of Novgorod of a castle built by the Swedes (most probably the future Schlüsselburg fortress)⁴⁶.

The latest references, including the phrase interesting to us, can be found – of course – in the account of events of the Republic’s struggles with the troops of the Moscow princes, who wanted to gradually reduce the sovereignty of Novgorod. For example, in 6906 AM/1398 AD the citizens of the city on the Volkhov River, raising in revolt against the expansionist tendencies of Prince Vasili I, declared openly that they would prefer to die in defense of *Sophia* and their Lord Novgorod the Great than endure harm and humiliation from the Moscow authorities: *свои головы положиши за святую Софю и за своего господина за великий Новгород [...] лучши, братие, нам изомрети за святую Софю, нежели въ обидѣ быти от своего князя великаго*⁴⁷.

Among the passages on *Sophia* – the personified Wisdom of God – scattered in the chronicles of Novgorod, special attention should be paid – due to their ideological significance – to two passages relating to events from the 13th century. In the year 6723 AM (1216 AD), there is a quote about Mstislav Mstislavich, who held the office of Prince of Novgorod in the years 1210–1215 AD and 1216–1218 AD, which proves the fact that at that time, *Sophia* and the cathedral dedicated to her constituted an undeniable symbol of independence and political identity

1989, p. 109; А.С. ХОРОШЕВ, *op. cit.*, p. 207; В.Л. ЯНИН, *Очерки истории...*, p. 67.

⁴³ *Нов. пер. лет.*, AM 6742, p. 73, 284.

⁴⁴ *Нов. пер. лет.*, AM 6767, p. 82, 310. А.С. ХОРОШЕВ, *op. cit.*, p. 207.

⁴⁵ *Нов. пер. лет.*, AM 6776, p. 87, 317–318.

⁴⁶ *Нов. пер. лет.*, AM 6809, p. 91, 331. Т.А. СИДОРОВА, *op. cit.*, p. 217.

⁴⁷ *Нов. пер. лет.*, AM 6906, p. 391–392.

of Novgorod the Great. Encouraging the citizens who gathered in a *veche* to take military action against his political competitor, Yaroslav Vsevolodovich, who resided then in Torzhok⁴⁸, he said – according to the authors of the chronicle – the following very significant words: **НЕ БУДЕТ НОВЫИ ТОРГЪ НАД НОВЫИГОРОДОМЪ, НИ НОВЪГОРОД ПОД ТОРЖЬКОМЪ, НЪ ГДѢ СВЯТАЯ СОФІЯ, И ТУ И НОВЪГОРОД; А ВЪ МНОЗѢ БОГЪ, И В МАЛѢ БОГЪ И ПРАВДА**⁴⁹.

A statement of a Novgorodian, Lazar Moisievič, cited by the authors of the chronicle in the context of the events of the year 6778 AM (1270 AD), seems to be important. Interestingly, it appears – like many of the above-mentioned passages relating to the figure of the personified Wisdom of God – in the description of a dispute of the Republic with the prince who was trying to impose his rule. This time the course of events can be reconstructed as follows: the ruler of Tver and the Grand Prince Yaroslav Yaroslavich, who also ruled for a few years in Novgorod, in an attempt to place the city on the Volkhov River under his command, asked the Golden Horde for help. When the military intervention of the Tatars under the leadership of Mengü-Temir failed to force Novgorod to surrender, Yaroslav Yaroslavich tried to peacefully settle his relations with the Republic⁵⁰. The legation sent by the Novgorodians, however, refused to submit to his authority, arguing the will of the *veche* in the following way: **княже, сдѣмалъ еси на святѹю Софїю; и ты поиди, дажь изомремъ честно за святѹю Софїю; ꙗ нас князя нѣтъ, нъ Богъ и правда и святая Софїя, а тебе не хоцемъ**⁵¹. The above passage shows in a general and clear way the nature of the political system of Novgorod the Great: the citizens of the Republic seem to fully and consciously reject monarchical power, putting emphasis on the fact that their sovereign and guardian can only be God or *Sophia* – the personified Wisdom of God.

At this point, however, a doubt appears: some researchers are willing to say that the references to *Sophia* in the chronicles of Northern Rus' are related not to the hypostatic form of the Wisdom of God, but to the cathedral dedicated to her. In the literature one can even come across a thesis that the issue under discussion is essentially a reflection of a wide phenomenon, typical of Old Russian culture, meaning the perception of a particular temple as a kind of symbol, a visible sign of

⁴⁸ А.М. АММАНН, *op. cit.*, p. 133; Д.С. ЛИХАЧЕВ, *Новгород Великий...*, p. 46; Г.Р. ФЕДОТОВ, *The Russian Religious Mind...*, II, p. 176; К. ЗЕРНАСК, *op. cit.*, p. 157–158; Т.А. СИДОРОВА, *op. cit.*, p. 217; Д. ФЕННЕЛ, *op. cit.*, p. 86, 94; А.С. ХОРОШЕВ, *op. cit.*, p. 206; Г. КОЛПАКОВА, *op. cit.*, p. 60, 84; В. ТУЛУПОВ, *op. cit.*, p. 85.

⁴⁹ *Нов. пер. лет.*, AM 6723, p. 254. *Novi-torg shall not be Novgorod, nor shall Novgorod be Torzhok. But where St. Sophia is there is Novgorod. God is in the many, but God and justice are also in the few. The Chronicle of Novgorod*, AM 6723, p. 55.

⁵⁰ К. ЗЕРНАСК, *op. cit.*, p. 170–171; Д. ФЕННЕЛ, *op. cit.*, p. 171–172; В.Л. ЯНИН, *Очерки истории...*, p. 91–92.

⁵¹ *Нов. пер. лет.*, AM 6778, p. 320–321. *Knyaz, thou has taken counsel against St. Sophia; come on, that we may die honourably for St. Sophia. We have no Knyaz, but God and the truth and St. Sophia; and we do not want thee. The Chronicle of Novgorod*, AM 6778, p. 105.

being, that it was dedicated to⁵². For example: in the oldest chronicle of Novgorod in the year 6807 AM (1299 AD) it can be read that Dovmont, Prince of Pskov, suffered acutely because of *St. Sophia and the Holy Trinity* (много пострадавъ за святую Софию и за святую Троицу)⁵³. Some researchers think that the terms appearing in the quoted phrase should be understood as terms for specific churches, not the Wisdom of God and the Holy Trinity as spiritual beings⁵⁴. However, attention should be paid to the fact that the message of the chronicle is quite ambiguous at this point, and does not allow final conclusions to be drawn. Another part of the chronicle of Novgorod, which refers to the events of 6746 AM/1239 AD, seems much more distinct in its meaning. There is an unequivocal ascertainment that it was not the personified Wisdom of God that protected Novgorod against external threat, but the cathedral dedicated to her: Новъ же градъ заступи Богъ и святая и великая соборная и апостольская церковь святая Софиѧ⁵⁵. It should be noted, however, that this type of record is rare in the analyzed sources. There are expressions which prevail and can be interpreted in two ways (*St. Sophia* as a cathedral and as a separate spiritual being). What is more, reading about God's Wisdom protecting the Republic against the invasion of the enemy army or selecting the Archbishop of Novgorod, there are no doubts as to what (or rather – whom) the creator of the chronicle had in mind in this case.

Additional comparative material is also provided by normative sources which originated in the Novgorod environment. However, one should strongly stress here that, contrary to an opinion that is well established in the literature on the subject⁵⁶, the figure of *Sophia* – God's Wisdom appears relatively rarely in the documents of the Republic. References to this figure are, nevertheless, interesting enough to devote a few sentences to them.

Most likely, the oldest document from Novgorod containing the element under our consideration would be the so-called *Ustav* of Vsevolod – a compilation of legal texts based on the famous *Ustav* of Prince Vladimir I Svyatoslavich. The compilation is currently dated to the 13th century and attributed by some experts in the subject (e.g. V.L. Yanin) to Vsevolod Mstislavich, who reigned in Novgorod the Great between 1219 AD and 1221 AD⁵⁷. In the introductory part of this source, in a description of levies established by Prince Vladimir I Svyatoslavich on behalf of the so-called Church of the Tithes he had erected in Kiev, we encounter a statement that these tributes are due, in fact, to the Savior, the Mother of God, and

⁵² А.С. ХОРОШЕВ, *op. cit.*, p. 211; С. ЗОЛОТАРЕВ, *op. cit.*, p. 261.

⁵³ *Нов. пер. лет.*, АМ 6807, p. 330. А.С. ХОРОШЕВ, *op. cit.*, p. 209.

⁵⁴ С. ЗОЛОТАРЕВ, *op. cit.*, p. 261.

⁵⁵ *Нов. пер. лет.*, АМ 6746, p. 289. А.С. ХОРОШЕВ, *op. cit.*, p. 211; В.Л. ЯНИН, *Очерки истории...*, p. 74.

⁵⁶ Г.П. ФЕДОТОВ, *Республика Святой Софии...*, p. 28; ИДЕМ, *The Russian Religious Mind...*, II, p. 191; С. , *op. cit.*, p. 261; О.В. КУЗЬМИНА, *op. cit.*, p. 3; В. ТУЛУПОВ, *op. cit.*, p. 84.

⁵⁷ Я.Н. ЩАПОВ, *Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв.*, Москва 1972, p. 165–177; *Российское законодательство X–XX вв.*, ed. О.И. ЧИСТЯКОВ, vol. I, *Законодательство Древней Руси*, ed. В.Т. ПАШУТО, Москва 1984, p. 249, 254.

St. *Sophia* (святому Спасу и пречистей его матери и премудрости Божии святей Софии)⁵⁸. Therefore, it is easy to see that *Sophia* is presented here as an independent being, almost equal in rank to the Son of God and his Mother.

The figure of the personified Wisdom of God also appears in the text of a trade and diplomatic contract between the authorities of Novgorod the Great and Lübeck in 1301 AD. Interestingly, in this document *Sophia* is mentioned – besides God and the Prince of Novgorod – as the owner of lands governed by the Republic: *lant des almechtigen Godes unde der hilgen Sophie unde des groten koninges van Nowarden*⁵⁹. In the 15th century, the name of *Sophia* was evoked sporadically in invocations of documents issued by the archbishops of Novgorod or the authorities of the Republic on the Volkhov River. For example, an act by Archbishop Feofil, dated to 1473–1474 AD, begins with the words: милостию Божию и святых Софи⁶⁰. A much more elaborate formula precedes the text of an agreement between Novgorod and the Bishop of Yurev, signed on 13th January 1474 AD. Here, the personified Wisdom of God is mentioned along with the Creator and the Holy Trinity: милостью Божьею, стояниемъ святых Софи промудрости Божьи, и стояниемъ святых живоначальных Троица⁶¹.

A thesis assuming that the citizens of Novgorod the Great perceived *Sophia* – the personified Wisdom of God – as an autonomous spiritual being, almost independent from God Himself and therefore able to play the role of a patroness, a protector of the Republic, and a depository of supreme political power⁶², is also corroborated by the surviving numismatic material from the area of Northern Rus'. In light of the current state of research, it is unquestionable that in around 1420 AD, the city on the Volkhov River began to produce its own coins⁶³. Moreover,

⁵⁸ Устав великого князя Всеволода о церковных судах, и о людех, и о мерах торговых, [in:] *Российское законодательство X–XX вв.*, р. 250.

⁵⁹ Грамота Новгорода Любеку о торговле и присылке послов для переговоров по поводу захвата невского пути Швецией, [in:] *Грамоты Великого Новгорода и Пскова*..., 33, р. 62–63. The reference under discussion may refer both to the personified Wisdom and the cathedral dedicated to her, which, after all, used to own vast land estates in the area of the Novgorod Republic.

⁶⁰ Вкладная новгородского архиепископа Феофила Вяжицкому монастырю на церковь св. Николы в Шунге, [in:] *Грамоты Великого Новгорода и Пскова*..., 315, р. 305. С. ЗОЛОТАРЕВ, *op. cit.*, р. 261.

⁶¹ Договорная грамота Великого Новгорода и Пскова с епископом юрьевским о перемирии на 30 лет, [in:] *Грамоты Великого Новгорода и Пскова*..., 78, р. 133. Perhaps the terms used in the quote under analysis should be understood as the names of churches rather than specific spiritual beings. This would somewhat explain the theological contradiction, resulting, in the source under discussion, from the evocation of God and the Holy Trinity as two separate beings. С. ЗОЛОТАРЕВ, *op. cit.*, р. 261.

⁶² Г.П. ФЕДОТОВ, *Республика Святой Софии*..., р. 28; ИДЕМ, *The Russian Religious Mind*..., II, р. 191; А.С. ХОРОШЕВ, *op. cit.*, р. 209; С.Ж. НАЛПЕРИН, *op. cit.*, р. 347, 353, 361–362; О.В. КУЗЬМИНА, *op. cit.*, р. 53; В. ТУЛУПОВ, *op. cit.*, р. 61, 84–85, 88.

⁶³ В.Н. ЛАЗАРЕВ, *Мозаики Софии Киевской*, Москва 1960, р. 20; Т.А. СИДОРОВА, *op. cit.*, р. 218; Р. ВАЛСАРЕК, *The Image of Sophia in Medieval Russian Iconography and its Sources*, Bsl 60, 1999, р. 606, 610; С.Ж. НАЛПЕРИН, *op. cit.*, р. 347; А. ДЕУНЕКА, *op. cit.*, р. 29; О.В. КУЗЬМИНА, *op. cit.*,

the numismatic items that have survived until our age allow us to claim that Novgorod's iconographic program would differ from the images traditionally put on Russian metal money of the late Middle Ages. The 15th century citizens of Novgorod dared to adorn the reverse of the coins they minted with a quite enigmatic composition (the obverse, most likely, usually bore the inscription: **ВѢЛИКОГО НОВГОРОДА**)⁶⁴. Two figures were shown on the artifact under discussion: one of them, depicted enthroned, with an open crown on her head, seems to accept homage from the other one kneeling before her. On the basis of a detailed iconographical analysis of the image, V.L. Yanin, an expert in the history and culture of medieval Novgorod (as well as many other scholars following him), is inclined to think that the reverse of the Republic's coins bore a depiction of *Sophia* – the personified Wisdom of God – shown with angel wings, in emperor's gowns and with an insignia of monarchical power (as on *Sophia*-icons made in Novgorod workshops since the 15th century). The portrait of the protector of the city on the Volkhov River was usually accompanied by a depiction of a *posadnik* receiving a symbol of supreme power in the Republic (possibly a shield, a belt or a seal) from the hands of his heavenly superior⁶⁵.

Sometimes, we find another image on the reverse of Novgorod coins: a depiction of a woman's head with long hair pinned up around her face. However, one should pay attention to the fact that the temples of this figure are adorned by an open crown, strikingly similar to the one appearing on iconic depictions of *Sophia* enthroned, characteristic of the art of the Novgorodian area in the late Middle Ages⁶⁶. Such artifacts would corroborate the thesis that the figure depicted on the coins of the Republic on the Volkhov River was its divine protector – the personified Wisdom of God.

The uniqueness of the compositions discussed above in the context of the entirety of depictions characteristic of Russian metal money of the late Middle Ages prompts a question about the genesis of the iconographic program of Novgorod coins. V.L. Yanin, having compared the analyzed artifacts with relics of West European numismatics, drew some surprising conclusions. First of all, he emphasized the fact that there is a large similarity between the scheme under consideration

р. 54; В.Л. ЯНИН, *Очерки истории...*, р. 168, 231, 250; ИДЕМ, *Денежновесовые системы домонгольской Руси и очерки истории денежной системы средневекового Новгорода*, Москва 2009, р. 186; А. MUSIN, *Russian Medieval Culture as an „Area of Preservation” of the Byzantine Civilization*, [in:] *Towards Rewriting? New Approaches to Byzantine Archaeology and Art. Proceedings of the Symposium on Byzantine Art and Archaeology. Cracow, September 8–10, 2008*, ed. P.Ł. GROTOWSKI, S. SKRZYNIARZ, Warsaw 2010 [= SB.SBPA, 8], р. 34.

⁶⁴ С.Ј. HALPERIN, *op. cit.*, р. 347; В.Л. ЯНИН, *Денежновесовые системы...*, р. 186; В. ТУЛУПОВ, *op. cit.*, р. 106.

⁶⁵ Т.А. СИДОРОВА, *op. cit.*, р. 218; Р. VALCAREK, *op. cit.*, р. 606, 610; С.Ј. HALPERIN, *op. cit.*, р. 362; А. ДЕУНЕКА, *op. cit.*, р. 29; О.В. КУЗЬМИНА, *op. cit.*, р. 54; В.Л. ЯНИН, *Очерки истории...*, р. 167–168, 231, 250; ИДЕМ, *Денежновесовые системы...*, р. 149, 186–189; В. ТУЛУПОВ, *op. cit.*, р. 106.

⁶⁶ А. MUSIN, *op. cit.*, р. 34.

and an image appearing on the reverse of Venetian coins and seals from the 13th to the 18th century. Like the relics from Novgorod, we find them bearing a depiction of two figures: a kneeling doge receiving the insignia of power from the patron saint of the Republic, St. Mark, standing in front of him⁶⁷.

The fact that some elements of the Venetian system of the self-presentation of power was adopted in Novgorod seems to be substantiated by the similarity of the sociopolitical system of both merchant republics. The matter, however, is complicated by the fact that contacts between Novgorod and Venice are scarcely ever documented in sources. The chronicles of Northern Rus' mention the city of St. Mark only incidentally, e.g. in the year 6712 AM (1204 AD), in a description of the conquest of Constantinople during the IV Crusade: *Дужь слепын от Маркова острова Венедикъ*⁶⁸. Admittedly, archeological excavations confirm the presence of items of Italian origin in the territory of Novgorod the Great⁶⁹, although they do not allow us to unambiguously determine how, in what circumstances, and in which period these relics reached the city on the Volkhov River.

Y.L. Shchapova, researching imports of Venetian glass discovered in the territory under consideration, advanced an interesting hypothesis assuming that under emperor Charles IV of Luxembourg, the trade route connecting Northern Italy with the Flemish city of Bruges had increased in significance. The products of Venetian craft, having reached North European markets, were to be sold further in many Hanseatic cities, including Lübeck⁷⁰. If we take into consideration the close contact between Novgorod the Great and the Hanseatic League, the penetration of Venetian goods (and possibly coins as well) into the area of the Russian Republic will occur to us as a quite likely fact.

In the context of the sources analyzed above (historiographical, normative and numismatic), another issue is absolutely unquestionable: the image of *Sophia* – the personified Wisdom of God – occupied a prominent place in the spiritual and political culture of Novgorod the Great. Most probably during the 13th century, the area under discussion saw the emergence of a belief that the patroness of the city cathedral might be regarded as a kind of divine protector of the Republic, a guardian or guarantor of its sovereignty and political independence. Simultaneously, as stressed by Georgi Fedotov⁷¹, a characteristic feature of Novgorod thought is that there remains a lack of unambiguous clarification as to who – from a theological viewpoint – the hypostatic Wisdom is. Having excluded the identification

⁶⁷ О.В. Кузьмина, *op. cit.*, p. 54; В.Л. Янин, *Очерки истории...*, p. 168, 231, 250; ИДЕМ, *Денежновесовые системы...*, p. 188–189.

⁶⁸ *Нов. пер. лет.*, AM 6712, p. 49, 245.

⁶⁹ В.Л. Янин, *Денежновесовые системы...*, p. 190.

⁷⁰ Ю.Л. Щапова, *Новый взгляд на две новгородские находки (Венецианское стекло в Новгороде)*, [in:] *История и культура древнерусского города*, ed. Г.А. ФЕДОРОВ–ДАВЫДОВ, Москва 1989, p. 84–86.

⁷¹ G.P. ФЕДОРОВ, *The Russian Religious Mind...*, II, p. 191.

of *Sophia* with the Son of God, the incarnated *Logos*, so typical of the patristic and Byzantine tradition⁷², it seems that the medieval Russians had no need to search for a deeper philosophical substantiation of their beliefs and imaginations.

Abstract. The idea of *Sophia* – the personified Wisdom of God served as a symbol of independence and identity of the republic in the political culture of Novgorod the Great. In Old Russian chronicles and other narrative sources which can be connected with Novgorod, one may find statements showing that – in the eyes of the Novgorodians themselves – Wisdom was not only one of the main attributes of God, but also a separate character, a kind of divine being, who could be interpreted as patronesses and supernatural protector of the city-state. Construction of the temple of *Hagia Sophia* in Novgorod is usually dated to 1045–1050. In the source material one can find information that Novgorodian *Sophia* church was undoubtedly the most significant and important monument in the city. The theme of Wisdom of God is also a very prominent topic in Novgorodian historiography and literature. Moreover, the feminine personification of God's Wisdom can also be found on the coins, emitted by the city-state from 1420.

Keywords: *Sophia*, Divine Wisdom, Novgorod the Great, political ideology, Old Russian literature

Zofia Brzowska

Katedra Historii Bizancjum
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Uniwersytet Łódzki
ul. A. Kamińskiego 27a
90–219 Łódź, Polska
carya_zofia@wp.pl

⁷² A.M. AMMANN, *op. cit.*, p. 120; J. MEYENDORFF, *L'icographie de la Sagesse Divine dans la tradition byzantine*, CAr 10, 1959, p. 260–262; IDEM, *Wisdom–Sophia: Contrasting Approaches to a Complex Theme*, DOP 41, 1987, p. 391–392; С.Н. ТРУБЕЦКОЙ, *О святой Софии, Премудрости Божией*, ВФ 9, 1995, p. 123; M. SZRAM, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesesa*, Lublin 1997; L. MISIARCZYK, *Midraszyczne korzenie chrystologicznej interpretacji Prz 8, 22 w „Dialogu” Justyna Męczennika*, CT 70, 2000, p. 93–107; S. STRĘKOWSKI, *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy. Elementy teologii trynitarniej i antropologii w „Homiliach” do „Pieśni nad Pieśniami”*, Kraków 2006; Н.Н. БАХАРЕВА, *Образ Премудрости из Притч Соломоновых в восточно-христианской экзегетике*, ВНУ 1/6, 2007, p. 123–128; Г. ФЛОРОВСКИЙ, *Византийские Отцы V–VIII вв.*, Москва 2007; С. ЗОЛОТАРЕВ, *op. cit.*, p. 232–240; Е.Б. ГРОМОВА, *„Премудрость созда себе дом...” в богословской и изобразительной традиции XIV в.*, [in:] *Сербско-русские литературные и культурные связи XIV–XX вв.*, ed. Л.К. ГАВРЮШИНА, Санкт-Петербург 2009, p. 9–12; Z. BRZOWSKA, *Sofia Mądrość Boża – przymiot, energia czy odrębna osoba Boska w teologii Kościoła wschodniego (do XV w.)*, Hy 20, 2013, p. 1–21.

Мартина Хрома (Прага)

ПРЕСЛАВИЗМЫ В АПОКРИФИЧЕСКИХ ВОПРОСАХ АПОСТОЛА ВАРФОЛОМЕЯ*

Апокрифические *Вопросы апостола Варфоломея* (далее – *Варф*) написаны, как предполагается, на греческом языке в III веке. В течение столетий они были переведены на латинский и старославянский языки, а до нашего времени дошли в двух греческих, двух латинских и шести старославянских списках.

Текст памятника состоит из пяти глав. Первая глава повествует о сошествии Иисуса в ад и выводе им оттуда Адама и всех праведников. Этот сюжет в апокрифической литературе очень популярен и дошел до нас в нескольких писаниях, сохранившихся также в старославянских переводах, напр., в гомилии Епифания Кипрского о сошествии Христа в ад¹ или в Евангелии Никодима². Во второй главе Варфоломей спрашивает Богородицу о событиях, которые предшествовали воплощению Сына Божия. В третьей главе Иисус показывает апостолам апокалиптическую бездну, а в четвертой главе – связанного Сатану. В славянских списках отсутствует пятая глава, в которой Иисус говорит о смертных грехах и уходит. Части этой главы, вероятно, более поздние дополнения.

В соответствии с дошедшими до нас списками, можно предполагать, что на старославянский язык был переведен только текст памятника в рамках глав 1,1–4,13. Подлинный греческий образец старославянского перевода до нас не дошел, но из двух до нас дошедших греческих списков к славянскому ближе (с текстологической точки зрения) список Австрийской национальной библиотеки в Вене – Cod. hist. gr. 67, XIII века (далее *ВенаГр*)³. Этот список содержит тексты глав 1,28–5,11. Второй список, возникший уже на рубе-

* При поддержке гранта GA ČR P406/12/1790 *Staroslověnská lexikologie – nové příspěvky ke staroslověnské lexikografii*.

¹ Д. ИВАНОВА-МИРЧЕВА, Ж. ИКОНОМОВА, *Хомилията на Епифаний за слизането в ада: неизвестен старобългарски превод*, София 1975. Более древний текст включен в *Клоцов сборник* и в *Супрасльскую рукопись*, младший в *Германов сборник*. Для дальнейшего исследования *Варф* будет очень важно языковое и лексическое сопоставление с этими памятниками.

² Этот апокриф дошел до нас в переводах с латинского и греческого языков. Список рукописей cf. в: А. DE SANTOS OTERO, *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*, II, Berlin–New York 1981, p. 61–98.

³ А. ВАСИЛЬЕВ, *Anecdota graeco-byzantina*, vol. I, Mosquae 1893, p. 10–23.

же X–XI веков, содержит тексты глав 1,1–4,32. Кодекс, в котором находится этот список, называется *Codex Hierosolymitanus Sabbaiticus 13* и хранится в Иерусалиме (далее *Сабаит*)⁴. В некоторых местах текст данной рукописи испорчен.

Старославянский перевод *Варф* дошел до нас в шести списках, четыре из которых принадлежат русской редакции старославянского языка и две сербской. Первым списком русской редакции является список *Паисиевского сборника*, созданного на рубеже XIV–XV веков и хранящегося в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге (Кир.-Бел. № 4/1081, далее *Паис*)⁵. Этот список содержит полный славянский текст памятника в рамках глав 1,1–4,13 и по сравнению с остальными списками показывает некоторые корректировки текста, сделанные, наверное, по поводу сборника, в который список включен. Второй список русской редакции восходит к началу XVII века, содержит только отрывки отдельных глав и хранится в собрании Уварова в Государственном историческом музее (ГИМ) в Москве (Увар. 884). Остальные два списка русской редакции содержат только первую главу и, по сравнению с двумя выше приведенными, являются более поздними экземплярами. Список из собрания Барсова в ГИМ был создан на рубеже XVII–XVIII веков (Барс. 2730, далее *Барс*), а список Государственного архива Тверской области – в XVIII веке (Ф. 1409. Оп. 3. Д. 25). Что касается двух сербских списков, более древним из них является список из сборника № 103 Дечанского монастыря середины XIV века⁶, который содержит только стихи 1–23 первой главы памятника. Второй список сербской редакции содержит полный славянский текст. Он возник в XVI веке и хранится в Австрийской национальной библиотеке в Вене под шифром Cod. slav. 125 (далее *ВенаСл*)⁷.

Апокрифические тексты в славянской среде пользовались большой популярностью. Таких текстов до нас дошло много и можно сказать, что *Варф* из них никак не выделяются, так как представляют нейтральный старославянский язык и точно придерживаются греческого подлинника. Для определения места и времени создания первоначального перевода памятника на

⁴ А. WILMART, E. TISSERANT, *Fragments grecs et latins de l'Évangile de Barthélémy*, RB 10, 1913, p. 181–190, 321–344.

⁵ А.Н. ПЫПИН, *Ложные и отреченные книги русской старины. Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко*, vol. III, Санкт-Петербург 1862, p. 109–112; Н.С. ТИХОНРАВОВ, *Памятники отреченной русской литературы*, vol. II, Москва 1863, p. 18–22.

⁶ А. МИЛТЕНОВА, *За един неизвестен препис от апокрифните въпроси и отговори на апостол Вартоломей*, [in:] *Пение мало Георгию: сборник в чест на 65-годишнината на проф. д-рн Георги Попов*, ed. М. ЙОВЧЕВА, София 2010, p. 464–477. Искренно благодарю А.А. Турилова за предоставление этого списка.

⁷ В. МОЧУЛЬСКИЙ, *Следы народной библии в славянской и древнерусской письменности*, Одесса 1893, p. 276–281.

старославянский язык, и его включения в славянскую переводческую литературу нужен подробный лексический анализ. Одну из частей такого анализа представляет исследование находящихся в тексте преславизмов, то есть языковых, в частности, лексических компонентов, типичных для преславской редакции старославянского языка, которая возникла в Преславской книжной школе во время правления царя Симеона в начале X века. Преславская книжная школа до сих пор изучена только в своих основных чертах⁸. Все исследование до сих пор основано на сравнении дошедших до нас рукописей отдельных библейских книг, у которых уже возможно почти убедительно определить, какую редакцию славянского перевода они содержат. В случае небиблейских книг эта убедительность снижается, потому что эти тексты очень разнообразны и использование в них преславизмов не всегда является явным доказательством их преславского происхождения. Несмотря на этот факт, анализ преславизмов все-таки оказывается важной частью исследования любого старославянского памятника и способствует хотя бы приблизительному определению места и времени его создания.

Особый пласт лексики старославянских памятников, тематически связанных со Священным писанием, представляют библейские цитаты или аллюзии⁹. Лексический анализ цитат может показать, какую редакцию библейских книг переводчик знал и использовал во время работы над первоначальным переводом памятника, и таким образом узнать время и место его создания.

В *Варф* 2,7 находится часть библейского стиха 1Cor 11,3, в котором апостол Павел говорит, что голова всякого мужа – Христос, голова женщины – муж, а голова Христа – Бог. В *Варф* Богородица хочет этим стихом убедить апостолов, чтобы они на молитве стояли перед ней, а не за ней. В греческом тексте Нового Завета содержится следующая фраза: ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστὸς ἐστίν, κεφαλὴ δὲ ὑναικὸς ὁ ἀνὴρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ Θεός. Список *Сабаит* в данном месте испорчен и в *ВенаГр* приводится текст: οὐκ εἶπεν ὁ Κύριος ἡμῶν ὅτι κεφαλὴ ἀνδρὸς ὁ Χριστός; следующая часть стиха отсутствует. В архаической редакции старославянского перевода книги Апостол, которую представляет, напр., *Церколезский Апостол* первой половины XIII века, данный стих гласит: ꙗко в'сѣкѣмоу члвѣкоу глава хъ есть · глава женѣ мѣжъ · глава же хъу бѣ¹⁰. В преславской редакции произошло варьирование перевода: греческое существительное ὁ ἀνὴρ, в контексте приведенного стиха, на месте архаического члвѣкѣ было заменено семантически

⁸ До сих пор наиболее полная работа о преславизмах: Т. СЛАВОВА, *Преславска редакција на Кирило-Методијевиѣ старобългарски евангелски превод*, КМС 6, 1989, р. 15–129.

⁹ Библейским цитатам в *Варф* будет посвящена самостоятельная статья в журнале „Slavia“. Поэтому здесь не будем вдаваться в подробности и материал представим только в основных чертах.

¹⁰ Д. БОГДАНОВИЧ, Б. ВЕЛЧЕВА, А. НАУМОВ, *Болгарский апостол XIII века: рукопись Дечани-Церколез 2*, София 1986. Искренно благодарю Ш. Пилата за предоставление снимков рукописи.

более совпадающим – *мѣжъ*¹¹, как доказывает, напр., *Толстовский Апостол* XIV века¹². Этот вариант находим и в обеих славянских списках *Варф*, содержащих главу 2,7: *ѣко мѣжъ глава естъ х̃с̃* (по *ВенаСл*). Список *Паис* содержит еще дополнение по подлинному библейскому стиху: *а женѣ мѣжъ*.

В *Варф* также 4 раза (главы 2,2, 2,4, 2,18, 4,2) содержится упоминание о Лс 1,28 в виде обращения к Богородице греческим причастием *κεχαριτωμένη*. В архаической редакции евангелий мы находим перевод *благодѣтнага/благодѣтнага*, который в преславской редакции был заменен причастием *обрадѣванага*¹³. Интересно, что в списке *ВенаСл* приведенное причастие в двух местах пропущено: в стихе 2,2 находим только *въпрашантѣ* в отличие от текста в *Паис* *воспрашаѣмъ ѡбрадѣваню* (греч. *ἑρωτήσωμεν τὴν κεχαριτωμένην Μαρίας*), а в стихе 2,4 находим испорченное *ра҃исѣ цр҃квы бывшии (!) безсквернаа* вместо более правильного, как в *Паис*, *рад҃ѣ сѧ ѡбраванага цр҃ки · въшнѧ несквернаа* (греч. *κεχαριτωμένη σκηνῆ περικομμένη ἀμόλυπτε*).

Со Священным Писанием связано и словосочетание *καταπέτασμα τοῦ ναοῦ*, с которым встречаемся в Новом Завете в стихах Мт 27,51, а также в Мс 15,38, Лс 23,5, Нев 6,19 и 9,3. В *Варф* данное словосочетание переводится *завѣса цр҃ковнаа* и встречается в главе 1,27, когда Иисус повествует апостолам об ангеле мести, из рук которого выходящее пламя уничтожит еврейский храм и разорвет его завесу. Хотя к приведенному стиху у нас нет соответствующей греческой версии (список *ВенаГр* начинается только с главы 1,28, а *Сабайт* здесь испорчен), учитывая дословность славянского перевода, можно предположить, что греческая версия не отличалась от новозаветного стиха. Существительное *завѣса* в переводе греческого слова *καταπέτασμα* является преславизмом, как, впрочем, и вариант *опона*, которые оба заменили архаический перевод – *катапѣтазма*¹⁴. Для дальнейшего исследования *Варф* является интересным тот факт, что лексема *завѣса* (*цр҃ковнаа*) присутствует в Евангелии Никодима, которое описывает похожий сюжет.

В лексике, помимо библейских цитат и аллюзий, можно заметить несколько тенденций, которые исследователи определяют как преславские. К ним относится стремление к замене словосочетаний одним словом, в *Варф*, например, в главе 1,6, когда Варфоломей говорит Иисусу, что когда того повесили на кресте, Варфоломей следовал за ним неподалеку и увидел, как ангелы спускаются с небес и кланяются ему. В списке *ВенаСл* употребляется – *г҃и е҃ѧ идѧше на кр҃тѣ повѣшеньь б҃гѣтїи и азъ* (*Паис* и *Деч* add.

¹¹ И. ХРИСТОВА-ШОМОВА, *Служебният Апостол в славянската ръкописна традиция*, София 2004, р. 767.

¹² *Ibidem*, р. 230. *Толстовский Апостол* является типическим представителем преславской редакции старославянского перевода книги Апостол.

¹³ А. С. НОВИКОВА, *Преславская редакция евангелия*, [in:] *Славянское и балканское языкознание. Палеославистика: слово и текст*, ed. В. С. ЕФИМОВА, Москва 2012, р. 160–161.

¹⁴ Т. СЛАВОВА, *op. cit.*, р. 62–63.

йздалеча) послѣдовах ти и видѣх те на крѣтѣ повѣшен'на (к причастию повѣшених см. ниже), в версии *Сабает* – ὅτε ἀπὸρχου ἐν τῷ σταυρῷ κρεμασθῆναι, ἐγὼ ἀπὸ μακρόθεν ἠκολούθουν καὶ εἶδον σε ἐν σταυρῷ κρεμασθῆναι. Вероятным преславизмом здесь является глагол *послѣдовати* (ἀκολουθεῖν), который заменил архаическое сочетание *ити по комь* или *вслѣдъ кого*. Однако в одном месте встречается также архаическое словосочетание *пондѣте вслѣдъ мене*. Это можно найти в *Варф*, глава 3,5, где Иисус ведет апостолов к апокалиптической бездне; в версии *ВенаСл* *аще хощете по ѡбѣщанію* (ѡбѣщанью в *Паис*) *пондѣте вслѣдъ мене и видите*; в версии *ВенаГр* – εἰ δὲ θέλετε κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν μου, δεῦτε ἀκολουθήσετε μοι καὶ ἴδατε.

Вторая тенденция состоит в частом использовании прилагательных с приставкой *прѣ-* имеющей усилительное значение. В *Варф* такую тенденцию встречаем, например, несколько раз в употреблении прилагательного *прѣвеликѣ*¹⁵ (вместо греческих ὑπερμεγέθης и πανμεγέθης), которое находится, в рамках канонических старославянских памятников, только в *Супр*¹⁶; греч. ὑπερμεγέθης и πανμεγέθης в рамках греческих подлинников старославянских памятников не имеется¹⁷. Приведенное прилагательное находим в списках *ВенаСл*, *Деч* и *Барс* в главе *Варф* 1,21, когда Варфоломей спрашивает Иисуса о превеликом человеке Адаме, а в списке *Паис* на данном месте приводится описательная форма – *великѣ zelo*. Остальные 4 примера можно найти только во второй главе. Два первых в молитве Богородицы в стихе 13; первая часть в *ВенаГр* гласит: ὁ θεὸς ὁ ὑπερμεγέθης καὶ πάνσοφος καὶ βασιλεὺς τῶν αἰώνων, но славянские версии расходятся – в *Паис* имеется только *бѣ превелиї ї црю вѣкомѣ*, в то время как в *ВенаСл* находим *бѣ великыи и прѣмноудрыи и црѣу вѣкѣ*. Вторая часть встречается в конце молитвы, в версии *ВенаГр* – δὸς δόξαν τῷ ὑπερμεγέθει σου ὀνόματι, которое в *ВенаСл* встречаем в форме *даи же славу прѣвеликѣю имени твоемѣ*, затем что в *Паис* имеется более правильное – *даї же славу їмани своѣму · превеликому*. Два раза находится это прилагательное на месте, где Богородица описывает свидание с Богом, который угостил ее превеликим хлебом и превеликой чашей вина. Славянские версии ближе к списку *Сабает*, имеющему ἄρτος πανμεγέθης (2,18) и ποτήριον ὑπερμεγέθης<с> (2,19) и одинаково гласят – *хлѣвъ прѣвеликѣ* и *чаша прѣвеликаа плъна вина*.

¹⁵ Р.М. Цейтлин, *Старославянские прилагательные с приставкой прѣ-*, [in:] *Studia palaeoslovenica*, ed. M. ВАУЕРОВА, М. ШТЕРВОВА, Praha 1971, p. 66.

¹⁶ Просмотрено во втором, исправленном и дополненном издании Старославянского словаря по рукописям X–XI веков, которое готовится под руководством Эмилии Благовой в Отделе палеославистики и византологии Славянского института Академии наук Чешской Республики. Словарь первоначально издан в Москве в 1994 году под редакцией Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой.

¹⁷ Просмотрено в греческо-старославянской картотеке Отдела палеославистики и византологии Славянского института Академии наук Чешской Республики.

Интересное разночтение приносит выше указанная глава 1,6. В предложении два раза употребляется греческий инф. аор. κρεμασθη̅ναι (от глагола κρεμαν̅νυναι), который в славянских списках переводится по-разному. В *ВенаСл*, как видим выше, эти два места переводятся на крѣтъѣ повѣшєнь быти ... на крѣтъѣ повѣшєнѣна (так и в *Барс*), в *Деч* на крѣтъѣ повѣшєнь быти ... на крѣтъѣ пригвождєна и в *Паис* на крѣтъѣ пригвождєнъ быти ... на крѣтъѣ ѡвѣшєна. Значит, греч. κρεμασθη̅ναι переводится на старославянский причастиями от глаголов повѣсити, ѡвѣсити и пригвоздити. В канонических старославянских памятниках можно встретиться с этими тремя глаголами, но в случае глагола пригвоздити не встречается греческий подлинник κρεμαν̅νυναι – у него немножко другой семантический оттенок. В значении распятия на кресте, вероятно, глагол ѡвѣсити является архаизмом, который в Преславской школе был заменен формой повѣсити. Варьирование трех глаголов в данном месте в *Варф* остается неясным, но можно предположить, что использование определенного конкретного глагола является только стилистическим средством отдельных писцов. С глаголом κρεμαν̅νυναι встречаемся еще в главе 1,22, но здесь все списки используют формы того же глагола повѣсити.

В главе 4,12 описывающей связанного Сатану, употребляется словосочетание ѡгненными верига̅ми связанъ (по ркп. *Паис*) / верига̅ми огненными связаны (по *ВенаСл*), в греческой версии – πυρίων ἄλυσεων δεδεμένος (*ВенаГр*) / δεδεμένος πυρίοις ἄλυσεῖσιν (*Сабаит*). Существительное верига̅ на месте греческого ἄλυσις является преславским вариантом архаического словосочетания жже жєлѣзьно̅¹⁸.

К вероятным преславизмам относится и прилагательное лѣвъѣ вместо греческого εὐώνυμος, которое заменило архаический вариант шоу̅и. К этому прилагательному как к преславизму надо относиться осторожно, потому что вскоре оно зафиксировалось во всех славянских языках и таким образом могло использоваться не только в преславской редакции. В *Варф* встречаем его в вышеупомянутой главе 1,19, когда Бог принимает Богородицу в церкви. Превеликий хлеб появляется, когда Бог махнет правой стороной своей одежды, а чаша вина, когда махнет левой – καὶ πάλιν ἐπάταξεν τὴν εὐώνυμον τοῦ ἐνδύματος αὐτοῦ (*Сабаит*). В версии *ВенаСл* встречается перевод – па̅кы махноу̅въ лѣво̅е страны ѡдежѣ̅ свое̅, а в *Паис* находим не точное и, наверное, позже измененное – ї махнѣ̅ лѣво̅ю рѣко̅ю.

Из отдельных лексических преславизмов можно далее привести, напр., глагол оужасати с̅л̅ вместо дивити с̅л̅ в *Варф* 1,16 (в данном случае нет греческого подлинника), или наречие тѣчнѣ̅ вместо архаического тѣчкѣ̅лю̅ на месте греческого μόνον. Это наречие употребляется, например, в главе 1,7 и списки приводят интересные разночтения – в *Паис* и *Деч* имеется тѣчнѣ̅, а в *ВенаСл* и *Барс* – тѣчкѣ̅лю̅. В рассмотренном нами лексическом

¹⁸ И. ХРИСТОВА-ШОМОВА, *op. cit.*, p. 230.

материале это второй пример, когда сербский список *ВенаСл* и русский *Барс* приводят те же варианты по сравнению с остальными списками, но для окончательного определения их взаимоотношения необходимо провести дальнейшие исследования.

Кроме очевидных преславизмов в тексте *Варф* находятся также архаические лексемы. Их употребление во всех списках *Варф* показывает, что, по всей вероятности, эти лексемы присутствовали в тексте уже в первоначальном переводе памятника и не являются более поздними намеренными архаизмами. Например, *въскръсєнїє* (*Варф* 1,1) вместо преславского *въстанїє* на месте греческого ἀνάστασις, кроме того существительное *жрътва* (*Варф* 1,28, 1,29 и два раза в 1,31) вместо преславского *трьба* на месте греческого θυσία или предлог *ради* вместо преславского *дѣлѣ* или *дѣла* на месте греческого διὰ. Архаический вариант послелога встречается в *Варф* 1,22 в списках *ВенаСл*, *Деч*, *Барс*, но в *Паис* находится *дѣлѣ*, которое несомненно является поздней поправкой.

На основе выше приведенного лексического анализа можно сделать вывод, что славянский перевод *Варф*, по всей вероятности, является болгарским, и мог возникнуть во время существования Преславской книжной школы в X веке. Возможно привести два варианта датировки. Во-первых, это может быть старый преславский перевод начала X века, когда преславизмы не были устойчивы и использовались еще некоторые архаические лексемы. Во вторых, это может быть и поздний преславский перевод, возникший в одном из специфических центров Преславской школы, которые имели собственные традиции в использовании преславизмов и архаической лексики. Для подтверждения приведенной датировки перевода необходимо провести дополнительные анализы – лексические и синтаксические, а также сравнить текст с тематически похожими старославянскими памятниками. В заключение отметим, что наш анализ преславизмов является первым шагом к комплексному исследованию *Варф*.

Abstract. Preslavisms in the Apocryphal Questions of Bartholomew. Paper deals with the lexical analysis of the Old Church Slavonic version of the Apocryphal Questions of Bartholomew, a literary monument written most likely in Greek in the 3rd century. The analysis shows that the Slavonic version contains not only lexical elements typical for the Preslav redaction, but also some archaic figures. This leads to the conclusion, that the primal Old Church Slavonic translation may be made in Bulgaria in the 10th century. There are two possibilities of a more exact dating. The text may have been translated in the early 10th century when the lexical elements of the Preslav redaction weren't strictly used yet and still there occurred many archaic figures. The second possibility is that the translation was made later in the 10th century in one of the distant centers of the Preslav literary school, in which a specific tradition in using Preslav and archaic lexical elements was held. However, a further lexical and language analysis is needed for the confirmation of the stated dating.

Ключевые слова: Вопросы апостола Варфоломея, лексический анализ, преславизмы, старославянский язык.

Keywords: Questions of Bartholomew, Lexical analysis, Preslavisms, Old Church Slavonic.

Martina Chromá

Slovanský ústav AV ČR, v. v. i.

Valentinská 1

110 00 Praha 1

chroma@slu.cas.cz

Ewelina Drzewiecka (Warszawa)

(POST)MODERN APOCRYPHA AS AN EPIPHANY OF SENSE (ON THE BASIS OF BULGARIAN LITERARY BIBLICAL PARAPHRASES)

The concept of “apocrypha” is quite exploited in the humanities today. It is defined and specified in many ways but nevertheless remains imprecise and ambiguous¹. My intention is not to give some clarity in this regard, but to show a new possible perspective to the subject by focusing on the subject of so called “contemporary apocrypha”, so that the ambiguousness could be perceived as a premise for a hermeneutical approach. Therefore, I would like to show the literary reinterpretation of the Bible in a different light, and thus to propose a new concept of “modern apocrypha” which refers to the modernity². In my

¹ Further reading cf.: M. STAROWIEYSKI, *Wstęp*, [in:] *Apokryfy Nowego Testamentu*, vol. I.1, *Ewangelie apokryficzne*, ed. M. STAROWIEYSKI, Kraków 2003, p. 19–84; M. ADAMCZYK, *Apokryf*, [in:] *Słownik literatury staropolskiej*, ed. T. MICHAŁOWSKA, Wrocław 2002, p. 46–55; D. SZAJNERT, *Mutacje apokryfu*, [in:] *Genologia dzisiaj*, ed. W. BOLECKI, I. OPACKI, Warszawa 2000, p. 137–159; B. BEDNAREK, „Apokryf”. *Próba kategoryzacji pojęcia*, [in:] *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, ed. J. EICHSTAEDT, K. PIĄTKOWSKI, Ożarów 2003, p. 35–40. As the paper gives examples from Bulgarian literature, it should be noted that there are some important works on the apocrypha in Bulgarian studies, mainly regarding the Medieval period (e.g. the studies of Donka Petkanova, Anisava Miltenova, Florentina Badalanova-Geller, or Georgi Minczew; also: K. GEÇHEVA, *Bibliography on the Pseudepigrapha Studies in Bulgaria*, <http://www.marquette.edu/maqom/gecheva.html> [17 X 2014]). It is not necessary, however, to give more detailed information in this regard, not only because the case with the Old Bulgarian (or Old Slavonic) apocrypha is not a subject of my interest here, but also because this kind of apocrypha has developed in a specific cultural situation, different than the ancient (or early Christian) one, so the theoretical reflection refers to the specific matters. For more: A. NAUMOW, *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*, Wrocław 1976. The concept of “contemporary apocrypha” has not been studied in Bulgarian studies. It is used in a typical context which refers to the history of literature. Cf. e.g.: Д. НАКОВ, *Съвременните апокрифи – „Между пустинята и живота” и „Последното изкушение” – привличания и отпласквания*, Л 7, 2010, p. 432–447.

² The double term “(Post)Modern apocrypha”, mentioned in the title of the paper, implies the ambiguity of the concept of modernity, which may refer both to the modernism and the postmodernism, and even to the post-postmodernism. Recently, it has been pointed out that the modernity has a wider meaning, so it covers not only the modern movement begun in the late 19th and its 20th century apogee, but also the new phenomenon from the early 21st century. Therefore, the designation “(post)modern” both remind the traditional distinction, and signify the ambiguity of the reference mark. If the distinction matters in particular (i.e. if the modernity is perceived as a wider description of the epoch fundamentally different than pre-modern period), it will be marked by the usage of the term “modern apocrypha”.

terms, regardless the terminological ambiguity, the modern apocrypha is a text of the modern culture, and because of that – a source for the further studies on the epoch³.

Basically, the concept of “apocrypha” has two meanings: biblical and colloquial. The first is connected with ecclesiastical usage and is defined in opposition to the *Canon of Scripture*, i.e. it concerns texts which have not been acknowledged as written down under the *inspiration* of the Holy Spirit. The second shows a work (on a biblical topic) which is unauthentic but styled in such a way as to fake the original and to function especially in common thinking and in literary studies and recently even in popular culture. As a consequence apocrypha do not represent a separate literary genre but remain simply a loose and yet inspiring biblical and literary category.

I shall skip here the well-known history of this concept in the religious (institutional) context⁴. What I would like to underline as a fundamental for my approach is that apocrypha have an essential *duality*. It is not only secondary in the sense of the contents in regards to their source, but it is also ambiguous from doctrine’s point of view. Even in the affirmative attitude towards the canon there is a specific usurpation. Such texts, suggesting the necessity of supplementing or better reflecting, as a matter of fact, fake it. Finally the ambivalence of the apocryphal message is best expressed in the status of a border event: between orthodoxy and heterodoxy, centre and periphery, the elite and common people, tradition and innovation and even between different genres of narration⁵.

In the case of apocrypha, which at this point I claim “contemporary”, this fundamental duality becomes hidden, it receives a new dimension. It functions in a completely changed context, which on the one hand is connected with the existence of modern autonomization of arts as a space of human (auto)creation and on the other hand with a change in the status of the Holy Scripture. The Bible is subject to a division into a religious and a cultural text. In this way in the modern epoch there are two – at first sight contradictory – *forms* of its reading⁶. The enlightenment doubt in the authority of the canon of the inspired texts (and the Church as an institution) ultimately leads to a denial of the need of a normative

³ On this topic see my text in Bulgarian cf.: Е. ДЖЕВИЕЦКА, *Модернистичните парафрази на библейския сюжет като извор за българската история на идеите* (2013), http://bgmodernism.com/our_modernism/Ewelina_Drzewiecka [17 X 2014]. This paper, however, is devoted entirely to the new concept of apocrypha from the theoretical point of view, whereas the Bulgarian one focuses rather on the example of its usage. The literary material given in both of them has been presented in my other studies, which will be marked further in the notes. The main idea of modern apocrypha as an epiphany of sense was mentioned as well in: E. DRZEWIECKA, *Metamorfozy Judasza. Autorskie parafrazy biblijne jako świadectwo przemian kulturowych (na przykładzie literatury bułgarskiej)*, P.F.L 3(6), 2013, p. 143–163.

⁴ Polish introduction to this subject: M. STAROWIEYSKI, *op. cit.*; R. RUBINKIEWICZ, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987.

⁵ M. ZOWCZAK, *Apokryf jako próba wiary*, [in:] *Nie-złota legenda...*, p. 45–75.

⁶ B. KRZYŻANIAK, *Biblia i antropologia. Spotkania niedokończone*, Poznań 2004, p. 7–20.

centre as itself. In this sense the unusual popularity, which can be seen nowadays in Western culture, of the *disinherited* concept of apocrypha observed in postmodern conditions – creates a paradox – probably showing the presence of a specific hidden nostalgia for the lost world.

In this context Magdalena Zowczak understands the apocrypha as a specific “trial of faith”⁷. In a similar perspective will be situated the concept presented here. I would like to give arguments for the existence of the concept of “apocrypha” not in the theory of literature but rather in hermeneutics as a field which unites all reflections of human thought. I would like to suggest a hermeneutic passage from “apocrypha as a literary mystification” (“literary apocrypha”), i.e. a concept often applied in literary studies, to “apocrypha as an epiphany of sense”, i.e. a concept which can be useful in cultural studies and in the history of ideas. I would like to show apocrypha as an *individual* interpretation of the canon rather than a minority one and at the same time to empower it as evidence of the research of sense and by that to get a reverse relation with its original definition.

Contemporary apocrypha as *mystified* biblical stories – in regards to their repetitiveness but also (auto)ironic suspension – appears to be camouflage, an unengaging game with the readers. In the light of postsecular theory, however, such a text is not just a literary fiction but also a theological message. As Agata Bielik-Robson argues, referring to Walter Benjamin’s metaphor about the puppet and the little hunchback⁸, at the bottom of each, even the most secular (secularized), worldview there is a hidden choice of a theological nature, and as such she calls this undisclosed model of thinking “crypto-theology”⁹. In this sense (literary) apocrypha turn out to hide an individual’s (author’s) axiological horizon.

As an adaptation of the biblical plot contemporary apocrypha seem to be a *stylization* according to Stanisław Balbus’s paradigm, i.e. it functions in a twofold relation with tradition, as a reinterpretation of the past and as an interference within the present¹⁰. Although the borrowed element is put in a completely new context, it shows in fact a (meaningful) *cultural distance*, and thus establishes a personal conversation with the Biblical source in a wide hermeneutical perspective. As a result, it becomes a method but also an expression of interpretation of the (Judeo-)Christian tradition¹¹. What is important is that the change, typical of the stylization, of the primary function of the adapted forms in the case of contempo-

⁷ M. ZOWCZAK, *op. cit.*, p. 59–61.

⁸ Cf. W. BENJAMIN, *Theses on the philosophy of history*, [in:] IDEM, *Illuminations*, ed. H. ARENDT, trans. H. ZOHAN, New York 1968, p. 253.

⁹ A. BIELIK-ROBSON, „Na pustyni”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, p. 7–10.

¹⁰ S. BALBUS, *Między stylami*, Kraków 1996, p. 53–71. It should be underlined that usage of Balbus’s concept here is of a predominately heuristical character. It has not been applied in full, i.e. the article does not undertake detailed differentiations of the concepts and directs to its hermeneutical potential.

¹¹ Although in Balbus’s view the stylization neither doubts, nor rejects the model but initiates and mystifies semiotic impulses (S. BALBUS, *op. cit.*, p. 66), from a perspective of the history of ideas it can be concluded that it always leads to a relation towards the source.

rary apocrypha takes place not only with reference to the opposition “orthodoxy-heterodoxy” but also “religious text-artistic text”. In this way it presents two double heterogenic and not reducible to each other contextual systems, so the seeking sense is a result of their conflict. The duality is expressed with regards to not only the message but also the epistemological order.

The consequences of the essential duality of the apocrypha manifest themselves in the suspension of its contemporary version at the crossroads of heterogenic perspectives. It functions in two different orders, separated at the beginning of modern times, i.e. that of the aesthetic and the religious. So it potentially amplifies two styles of reception: allegorical (or symbolic) and mimetic (or mythic)¹², actualized respectively by literary critics and by theologians (representatives of the Church). It is a work of art but referring to the biblical canon, aspires to create a “religious” (crypto-theological) message, which approves or rejects the paraphrased contents. The modern apocrypha takes a different place in the text hierarchy, because its artistry is treated like a new form of expression hence a pretext but also a specific alibi for the author who intends to make a religious transgression. As a result its intertextuality is mainly revealed in the meaning of *mediation*¹³.

In this way the (post)modern apocrypha are evidence of sense seeking. From a hermeneutic perspective, as defined by Hans-Georg Gadamer¹⁴ and Paul Ricoeur¹⁵ it is an act of the existential dimension; according to Hannah Arendt, it is an expression *par excellence* of the dynamic activity of *thinking*, related with the experience of the difference encrypted in the human condition, dissonance and hence *duality*¹⁶. As the process of finding meaning is performed through the act of accepting *two* points of view at the same time, so can the literary text have the function of a *mirror* for the thinking reader not only of his own reflection but also of the inner dialogue of the author. If literature not only “gives rise to thought” but also is its testimony, then contemporary apocrypha appear to be a double mirror of (both reader’s and writer’s) reading of the biblical canon¹⁷. Expressing the philosophy of suspicion, it is born of the feeling of its insufficiency. However there is no ambition to catch up with the canon or to create a mythic fiction¹⁸, which demands unconditional belief in the text, referring to a mutual worldview horizon.

¹² M. GŁOWIŃSKI, *Dzieło wobec odbiorcy. Szkice z komunikacji literackiej*, Kraków 1998, p. 144–147. It can be related with the parabolic or mimetic fiction in Głowiński’s terms (*ibidem*, p. 212–216).

¹³ This aspect is in a wide sense underlined by Ryszard NYCZ, *Intertekstualność i jej zakresy: teksty, gatunki, światy*, [in:] IDEM, *Tekstowy świat*, Kraków 2000, p. 79–109.

¹⁴ H.-G. GADAMER, *Truth and Method*, trans. J. WEINSHEIMER, D. G. MARSHALL, New York 2004.

¹⁵ P. RICOEUR, *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*, ed. D. IHDE, trans. W. DOMINGO et al., Evanston 1974.

¹⁶ H. ARENDT, *The Life of the Mind. Volume One. Thinking*, Orlando 1978, p. 241–280. Cf. M. MICHAŁSKI, *Dyskurs, apokryf, parabola. Strategie filozofowania w prozie współczesnej*, Gdańsk 2003, p. 27–35.

¹⁷ M. MICHAŁSKI, *op. cit.*, p. 173.

¹⁸ M. GŁOWIŃSKI, *op. cit.*, p. 210–212.

Compared to ancient apocrypha, it is “degraded”, closed into the literary world¹⁹. The reflection of reality becomes mediated by the reflection of cultural themes; the key is the tension that rises as a result of reinterpretation between the meanings, i.e. between the fixed notion (the canon) and the author’s vision²⁰.

Text referring to the Bible in (post)modern conditions appears to be doubly ambivalent but also with double meaning as it actualizes not only the understanding (sense) but also the knowing (truth), and thus it confirms the union between the epistemological and axiological plan of human existence. Reading the apocrypha means an articulation of identity, which according to Charles Taylor means articulation of *values* as well²¹, and in this sense it must mean an actualization of the opposition between the orthodoxy (i.e. approving the source, Eastern Christianity) and the heterodoxy (i.e. rejecting the source, heresy). Modern apocrypha can be understood as a text for the initiated, both in religious and aesthetic sense, but also in philosophical one.

In this way the most appropriate term appears to be *paraphrase*, although not in its strictly literary sense, telling about the basic keeping of the source message²², but in this filtered by the philosophical look, pointing at a repetition in the frame of the critical distance, i.e. in the new context and with a *change*²³. Predefined in such a way by Agata Bielik-Robson – based on the theory of parody by Linda Hutcheon²⁴ – the concept underscores the fact that the subject is an evidence of author’s interpretation²⁵. Modern apocrypha is something more than a camouflage to a fiddly literary game, which makes out a mystification; it is a hermeneutical work – very important in the field of the history of ideas – because it acts as an individual (minority) interpretation of the canon, revealing more epistemological possibilities²⁶.

¹⁹ M. MICHAŁSKI, *op. cit.*, p. 164–166. In its transpositionality it has an ambiguous (dynamic), but also autoironic sense. *Ibidem*, p. 161–174.

²⁰ *Ibidem*, p. 44–166. Coming back to Balbus’s conception, it can be conceded that the (post)modern apocrypha as a stylization enable a specific *ingression* of the past tense; being a trial to giving a *present perfect* status to what is situated beyond the “living” tradition, it wakes and refreshes the historical continuation in new conditions. In effect it appears as a potential bracing natural “prosthesis” in critical moments of the culture of the update of the inheritance of the past – S. BALBUS, *op. cit.*, p. 68–70, 430–431.

²¹ CH. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge 2001, p. 53–90.

²² J. SŁAWIŃSKI, *Parafraza*, [in:] *Słownik terminów literackich*, ed. IDEM, Wrocław 2000, p. 371.

²³ A. BIELIK-ROBSON, *Czy duchowość ponowoczesna jest możliwa?* [in:] IDEM, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, p. 265–268

²⁴ L. HUTCHEON, *A Theory of Parody: The Teachings of Twentieth-Century Art Forms*, ¹London–New York 1985, ²Champaign 2001.

²⁵ The rejection of “parody” by Michałski too narrow a concept, as in its focus on critical attitude only (M. MICHAŁSKI, *Dyskurs, apokryf, parabola...*, p. 167) it reveals on one hand a tight literary interpretation, maybe because of too fast reading of Hutcheon’s theory, on the other hand – directly shows the fruitfulness of Bielik-Robson’s philosophical apposition.

²⁶ M. ZOWCZAK, *op. cit.*, p. 47.

I will show this potential on the basis of the Bulgarian literature and of those texts which paraphrase *sensu stricto* an evangelical story. Contemporary revisions of the Christian Good News appear to tell a lot about the condition of the (post) modern man who having lost his contact with the sacred/transcendental is forced to seek alternative ways of surviving in the state of (spiritual) alienation. In this sense apocrypha is a very expression of the so called *heretical imperative*, which according to Peter Berger is distinctive for the (post)modernity epoch state of the multiple choice. As this American sociologist underlines, the process of modernization (and secularization) – in regards to pluralization of institutions and opinions, and thus relativization of worldviews, effecting in losing fundamental certainty – has brought (potentially *productive*) passage from the world (of sense) of fate/destination to the world (of necessity) of the choice²⁷.

As modern interest in the Holy Scripture is caused by the typical for the epoch critical, and even contesting attitude towards the Tradition on one hand, on the other, however, it is related to a searching of the universal way of expressing the drama of the human existence, literary adaptations of the biblical plot can serve both the polemic and the apologetic purposes in regards to the source. The matter is not in conciliative (i.e. imitative) repetitions of the canon, but refreshing revisions, situating themselves *beyond* its precise circle. These two ways of usage can be referred to two main – and somehow contradictory – tendencies of (post)modernity – unmasking and paraphrasing²⁸, furthermore in both there is expressed its “heretical imperative”.

Unmasking apocrypha, or pseudo-gospel

Apocrypha that belong to the unmasking line dominate in contemporary (and Western) culture²⁹. What characterizes them is radical decontextualization of the original narration gained not by desacralization but by extreme antropomorfizacja, leading to unmasking of the Good News of the Christianity. The apocryphal themes used in them (i.e. known from ancient pseudo-canonical texts) appear in forms instrumentalized in the age of Enlightenment, serving often for a vulgarization of the message³⁰. (Re)constructing so called institutional lies or intimate

²⁷ Further reading: P. BERGER, *Modernity as the Universalization of Heresy*, [in:] IDEM, *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City 1979, p. 1–31. The attribute “heretical” refers to the etymology of the Greek word “heresy” (i.e. choice).

²⁸ Cf. A. BIELIK-ROBSON, *Czy duchowość ponowoczesna...*, p. 265–268.

²⁹ E. DRZEWIECKA, *Ewangelia o końcu świata? O bułgarskich parafrazach biblijnych po 1989 roku*, [in:] *Kulturowe paradygmaty końca. Studia komparatystyczne*, ed. J.C. KAŁUŻNY, A. ŻYWIŁEK, Częstochowa 2013, p. 165–185; EADEM, *Pseudo-Ewangelie Judasza, czyli o (po)nowoczesnych apokryfach bułgarskich*, [in:] *Slovanský svět: známý či neznámý?*, ed. K. KEDRON, M. PŘÍHODA, Praha 2013, p. 73–82; EADEM, *Koniec eschatologii? Poszukiwania modus existendi w świetle (po)nowoczesnych apokryfów bułgarskich*, *SMer* 14, 2014, p. 351–384 (DOI: 10.11649/sm.2014.017)

³⁰ For more cf.: E. DRZEWIECKA, *Bluźnierstwo w kulturze popularnej. Wizerunki postaci biblijnych w wybranych powieściach bułgarskich XXI wieku*, [in:] *Tabu w oku szeroko otwartym*, ed. N. DŁUGOSZ, Poznań 2012, p. 203–212.

matters, especially regarding the character of Jesus, so revealing what (has been) hidden (concealed) either in political or private order, they refer to the etymology of the concept but also – as a paradox – they claim to define “revealed” truth.

As a consequence from canon’s perspective they seem to be deformed above all in idea’s plan. Jesus at best appears to be an unusual man and Christianity becomes a project which is either utopic, or initially mendacious³¹. The negative diagnosis of the actual state that comes together with this leads to establishing a pessimistic vision of the world as a whole³². Evangelic narration is not just a subject of criticism, but often also its metonymy. Analysis of the deep structures shows that most of texts can be inscribed into the Gnostic paradigm, and its so-called good news is completely destroyed, quite often in spite of the original intentions of their authors. Revealing the negative image of the world as a prison in which rules the eternal cycle of violence, rejecting the transcendental perspective, they conceal the tragic vision of an unsaveable life. So as a paradox “unmasking apocrypha” show that searching for successful conceptual frames in the reversed world of immanence can lead to the enslavement by a new *fiction* (i.e. metanarrative) and that – to the twisted affirmation of the just diagnosed evil. The emerging from them view of the unchangeable fate gains a therapeutic character as it gives sense to life, building the illusion that the essence of history *is* violence. In this way they actualize the meaning of the apocrypha as a sacred and condemned text. Criticizing the actual state, in the end they appear to be nihilistic. Uncovering (unmasking) what should not be, they illustrate at best the *agatological* experience according to Jozef Tischner, which is based on a good idea, but in practice as a difference with the axiological experience, it only keeps objecting³³.

On the other hand, however, “unmasking apocrypha”, having a “heretical” (in both, etymological and colloquial sense) attitude to the canon, not so much challenge the very legitimacy of its existence, but aspire to be its replacement, in fact they reveal a desire to find an axiological centre, even if it would be a negative one and

³¹ As an ambiguously positive character Jesus gains the features of an enlightened teacher or a moral reformer (in Ognian Boiadziev’s novel *Седемте дни след Тайната вечеря* (*The Seven Days after the Last Supper*)). Most often, however, he is a tragic character: as a victim of a manipulation (in Veselin Stoianov’s novel *Аутопсия на Тялото* (*The Autopsy of the Body*)) and in Stefan Tsanev’s play *Тайното евангелие на Йоан* (*The Secret Gospel of John*) and in his novels *Мравки и богове. Хроника на XX век* (*Ants and Gods. Chronicles of the XX Century*) or a victim of his own weakness (in Christo Stoianov’s novel *Копелето. Евангелие от Юда* (*The Bastard, Gospel of Judas*)).

³² As the divine order becomes negated, the negative diagnosis of the actual state requires an explanation in the human order. Jesus’s loss can have its reason not only in the successful politics of the enemy (according to Boiadziev) but also in the twisted nature of the disciples (according to Tsanev and Veselin Stoianov). In both cases, however, it leads to the general constatation that the world is fulfilled entirely by lies and violence. Of course, this kind of apocrypha may be seen as a product of the rules of the book market, an author’s play which repeats some typical for the Western postmodern literature tricks in order to gain the audience’s attention. But here I would like to stress the fact that even if that is the case, it also creates an important from the ideological point of view message. More below.

³³ J. TISCHNER, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, p. 516.

would mean a contemplation of the structural evil. By faking the canon, they express in fact longing to the order. In the situation of the fall of the “metanarratives” only *interpretations*, either considered as own or imposed, offer a longed-for help³⁴. That is why the apocrypha conventionally called by me “unmasking” not only *uncover* (unmask) a nihilistic vision of the world, but also impose it and in effect they become victims of the just unmasked total perspective but with a negative value.

The adopted in them biblical themes either in Judeo-Christian or (post)enlightenment form serve in fact their own discreditation. That is why they can be called parasitic works, which makes them similar to the texts of the so called Radical Enlightenment according to Charles Taylor³⁵, i.e. a phenomenon which proclaimed the rejection of the old values but in fact expressed itself *only* by the negation of them. In this perspective “unmasking apocrypha” in a new way would express its original duality, i.e. its impossibility of functioning without the antithesis. According to Philip Rieff this strategy of (in)existence defines the dominating nowadays model of culture, called by him “culture of *fiction*”³⁶. In this capture the texts of (post)modern culture, accusing the traditional models (i.e. the culture of fate and faith, equivalents of pagan and Judeo-Christian culture) of being sources of evil (at the same time applying exteriorization and later total annihilation to them), exist only through the negation, i.e. defining themselves in regards to the unmasked models of experience, they parasite on their “props”.

But Rieff’s notion of postmodernity is radically critical and claiming³⁷. It seems to be too total and unambiguous. And yet, there is another perspective – the *paraphrasing* one, in which apocrypha appears to have sense-making potential, and not just destructive one. As Agata Bielik-Robson underlines, as far as the unmasking line of postmodernity is based on the form of pastiche, i.e. a form which acts as a *parasite* of the source, sterilizing it of its (as if illusive) sense³⁸, and in this way it becomes kind of Rieff’s *text of the culture of fiction*, the paraphrase – in accordance with its etymology – is rather a “transfer-next to” than “standing-in front”, so it unites change *and* continuity³⁹. Paraphrases of biblical themes can be not only an absolutely twisted (and seditious) repetition, or even an conciliative imitation, but also *a new* reading as a remembrance through the creative *embodiment*.

³⁴ Cf. A. ZEIDLER-JANISZEWSKA, „*Druga moderna*”. O jednej z prób uporządkowania krajobrazu po postmodernizm, [in:] *Sztuka współczesna i jej filozoficzne komentarze*, ed. T. KOSTYRKO, G. DZIAMSKI, J. ZYDOROWICZ, Poznań 2004, p. 111–121.

³⁵ Cf. CH. TAYLOR, *Sources of the Self...*, p. 321–354.

³⁶ PH. RIEFF, *My Life among the Deathworks. Illustration of the Aesthetics of Authority*, Charlottesville 2006, p. 1–44.

³⁷ Rieff’s concept would fit in one of the two postmodern tendencies in Agata Bielik-Robson’s capture, i.e. unmasking, cf.: A. BIELIK-ROBSON, *Czy duchowość ponowoczesna...*, p. 265–268.

³⁸ Bielik-Robson refers to “pastiche” in Fredric Jameson’s capture and the “break of unmasking illusions” in Zygmunt Bauman’s concept. Cf.: F. JAMESON, *Postmodernism: The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham 1991, p. 1–54; Z. BAUMAN, *Postmodern Ethics*, Cambridge 1993, p. 16–36.

³⁹ And that is why Bielik-Robson decides to replace the term *parody* with a more neutral and distinct, because of the prefix *para-* the concept of paraphrase. A. BIELIK-ROBSON, *Czy duchowość ponowoczesna...*, p. 268.

Paraphrasing apocrypha, or epiphany of sense

Literary paraphrase can serve the actualization of the original narration through a new reading in a new situation. As a specific form of expression, secondary but also a dynamic one, it can become a source of refreshment and even renewal – of course in the pluralistic conditions of (post)modernity it would be a renewal in the conceptual framework of weak thought⁴⁰. An illustration of a paraphrasing reading on the Bulgarian soil are two novels from the beginning of 21st century: Filip Dimitrov's *Светлина на човеци* (*Light of Man*) (2003) and Teodora Dimova's *Марма, Мариам* (*Martha, Mariam*) (2010). They avoid the traps of popular interpreting models, situating themselves in the horizon of *positive* (in this case: Christian) Good News and even actively proclaiming it⁴¹.

I will stop here on Dimova's novel as it unites the social issues developed so far by the author with the matter of religious belief that interests her at present⁴². It is a subtle but also a distinct testimony of the main character – a converted person; a woman, who having experienced the hardship of life, including the social and economic difficulties in Bulgaria after 1989, in situation of the broken family ties chooses a seclusion. She opens to God there; she also decides to tell over and over again the story of Jesus from Nazareth, reaching as a result fame among the thirsty for spiritual pasture Bulgarians. In effect the novel is a dynamic record of one of her stories. Evangelical paraphrase is enriched with a psychological element but even so it has a *strictly* Christian dimension in regards to both the plot and the message. All mysteries of faith and matters problematic from doctrine's point of view are discussed or presented only in conditional or questioning mood. Thanks to stressing on the *personal* experience and keeping the narration in constant *suspension* the risk of challenging the authority disappears. The story turns out to be an epiphanic act. Both the personage and the author take an evangelization mission through the *word*⁴³. The fact of interweaving of the two different time and

⁴⁰ However it has to be pointed out that Rieff rejects the weak thought as itself. He speaks against the "no" negotiated posture. „The Negotiated No”. PH. RIEFF, *op. cit.*, p. 137–138. Cf. M. LUBAŃSKA, *Postchrześcijaństwo i postjudaizm w teorii kultury Filipa Rieffa*, *SMer* 8, 2008, p. 380.

⁴¹ Regarding Dimitrov's novel: E. DRZEWIECKA, *(Od)nowa chrześcijańska? Apologia według powieści Filipa Dimitrowa „Светлина на човеци”*, *PSI* 2012, 1–2, p. 123–136.

⁴² Dimova is a daughter of the famous Bulgarian writer Dimitar Dimov and an author of a dozen theatre plays and highly acclaimed novels: *Емине* (*Emine*) (2001), *Майкуме* (*The Mothers*) (2006), *Адриана* (*Adriana*) (2007). In the last years she converted to Orthodox faith, and the religious motives began to occur in her writings – Т. ДИМОВА, А. ГЕОРГИЕВА, *Човекът не може сам, без църквата, да се справя с вярата си*, *Нови* 6.05.2010, p. 26; Т. ДИМОВА, Т. НИКОЛОВ, *Вярата предполага и изисква нашата свобода*, *ХК* 2011, 10, p. 5–9. It needs to be added that *Марма, Мариам* won in 2010 the prestigious award „Христо Г. Данов”. I wrote about the novel also in: E. DRZEWIECKA, *Ewangelia o końcu świata?...*; ЕАДЕМ, *Metamorfozy Judasza...*

⁴³ Compare author's statement regarding her conversion: *Когато повярвах в Боговъплъщението, потресението ми беше огромно и смайващо, нямаше по какъв друг начин да реагирам освен чрез думите, просто пишех, защото не можех да не пиша. Винаги съм мислела, че това е единствената причина, която оправдава появата на една книга. (...) Много ми липсваше подобен роман в българската литература. Ако Марма, Мариам беше написан от някой друг,*

space plans, the biblical and the contemporary one, makes the Bulgarians of the beginning of 21st century to be addressee.

The Good News is expressed in the truth of Jesus as a God who is present in life of every man, ready to cure him and accept in *every* situation. An illustration of his good will is the history of Judas. As the narrator persuades, all people are sinful and they usually do not know how to react during the meeting with God. Despite being saved and gifted with trust, the new disciple betrays, feeling envy and disappointment, so his fate is in harmony with the Orthodox message. His motivation is not reduced to the financial matters. The key to his act appears to be the struggle with the difficult experience of the Teacher's divinity. In this regard the meaningful scene is Peter's confession: "Thou art the Christ, the Son of the living God". (Mt 16,16; KJV Bible). At this moment Judas grabs his head and starts bitterly crying over his own fall. Man – it can be added the (post)modern one – cannot cope with the presence of God:

не беше по силите на човека да бъде с Него, Христе наш, иди си от нас, ние сме грешни човеци (it was not in man's strength to be with Him, our Christ, go away from us, we are sinful humans) (p. 139).

According to the Christian teachings the reasons for this state should be found in the consequences of the original sin, and the solution – in the salvific death of God's Son, bringing the spiritual gift of *grace*, i.e. the strength to *endure* in the face of the Creator. The drama of the human existence brings to mind Max Picard's ascertainment that "the distance between God and man is filled with flight"⁴⁴. It appears that it has become an irrelevant feature of (post)modern culture. On the other hand, however, in regards to the lack of the traditional religious anchoring, to the constant necessity of making a worldview choice, the statement that this

*ако го бях прочела преди време, мисля, че пътят ми към храма щеше да бъде много по-къс. От друга страна, много добре знам, че един роман никога няма да обърне човек във вярата, ако преди това не е бил привлечен към нея. Но по някакъв начин ще му помогне. Да, литературата винаги по тайнствен начин помага на отделния човек, влияе му, кара го да се придвижва по пътя си. Аз съм убедена, че не можеш да повярваш, ако не видиш, че някой друг е повярвал. Затова и този императив, който непрестанно усещаме в себе си – да свидетелстваме (When I believed in Incarnation of God my shock was big and astonishing, there was no other way for me to react except by words, I was just writing, because I could not stop writing. I have always thought that this is the only reason which justifies the appearance of a book. (...) I missed such a novel in Bulgarian literature very much. If Marma, Mariam was written by someone else, if I had read it some time ago, I think that my way to the Church would have been much shorter. On the other hand I know very well that a novel can never turn someone to the faith, if one has not been attracted to it. But in some way it will help him. Yes, literature always helps the given person in a secret way, it influences him, makes him walk his way. I am convinced that you cannot believe, unless you see that someone else has believed. That is why this imperative exists, which we constantly feel in ourselves – to testify). Quoted acc.: Т. ДИМОВА, Т. НИКОЛОВ, *op. cit.*, p. 6–7.*

⁴⁴ M. PICARD, *Die Flucht vor Gott*, Erlenbach–Zurich 1951, p. 17; post K. DOROSZ, *Zerwana więź*, [in:] ЕАДЕМ, *Bóg i terror historii*, Warszawa 2010, p. 179.

space is full of possibilities brings also a positive message. In Dimova's novel it is expressed in the possibilities of making a radical life decision as the narrator did.

And the very matter of *conversion* – not only in the perspective of the story of the betrayer but also of the main character – is an interpreting key to the novel *Марма, Маруам*, moreover not only the distance to God but also the time and place of the sacred history turn out to have the sense-making potential. According to the Church's teachings at the beginning there are tears of repentance and it is *never* too late for them. In this sense in Dimova's work Good News is addressed to the (post)modern man. Its patron though becomes not Judas – as it would result from the “unmasking apocrypha”, but Unbelieving Thomas, an apostle who cried when he saw what he could not *believe* – Jesus Resurrected himself (comp. Io 20,24–29). In author's interpretation Jesus's words “Because thou hast seen me, thou hast believed: blessed are they that have not seen, and yet have believed” (Io 20,29) are a sign of the greatest hope – the hope given to the people today:

Тази Исусова последна благословия към всеки новопристъпил във вярата, която премахва вековете и времето, тази последна негова благословия, която всеки от нас лично получи заради неверника Тома, тази благословия, която рано или късно ни застига през живота ни като изумителен и незаслужен дар, като най-дълбокия печат от земното ни съществуване (This Jesus last blessing to every newcomer to the faith, which removes centuries and time, this last his blessing, which everyone of us personally received, because of the unbelieving Thomas, this blessing which sooner or later catches up with us with in life like an amazing and undeserved gift, like the deepest signature of our existence on earth) (p. 253).

The Good News is “alive” (situated *hic et nunc*) experience of the Savior. Unbelieving Thomas's fate brings the hope to the people *today*. Blessed are those who have believed, though have not seen, i.e. those who have “just” heard the story, so they have experienced a twofold mediated testimony.

Dimova's novel sets a refreshing paraphrase of the evangelical story. It is a Gospel of Salvation but also an Gospel of the end of the world, but the world of wide-spread (not only in Bulgarian culture) literary and thinking schemes, which – as previously presented apocrypha show – usually leads to the state of total nihilism and atrophy. Finally it appears to be an illustration of the positive potential embedded in the paraphrase in conditions of the Rieff's culture of fiction, i.e. in conditions of the unmasking (post)modernity.

And that is how the peculiar connection between te(le)logical sense of the Word as a Testimony and a Paraphrase as a repetition in a new context is revealed. Paraphrases of the biblical story can be an *anamnesis* with a little shift, an artistic embodiment (an incarnation), but a *creative* one. In postmodern conditions it requires a rejection of the metaphysical assumptions, a private language of reflection

and acceptance of the multiple sense making languages⁴⁵. In this place is revealed the potential of the individual act of creation, which is the work of *art*. According to Charles Taylor the worldview searching always is connected with the expression of identity. As a way to settling the horizon of senses he shows not a traditional metaphysics but authentic *poetic* experience⁴⁶. This notion seems to correspond with the message of Dimova's novel; regarding the source of her story it is related to the sacred order *sensu stricto*, and hence it signalizes a presence of metaphysical assumptions, but it is the fact it is a record of the personal experience, the sacred history told in *own* words (Bulgarian verb *реразказвам* [re-narrate, paraphrase] fits perfectly here) that sets the novel in a postmodern plan, i.e. in the conditions of rejecting the ontology, where the sense-making horizon has not been already given (inherited), so it requires taking an individual decision/intervention.

The literary, author's paraphrases of sacred history appear to incarnate Taylor's ideal of the authentic expression, where authenticity keeps its ambivalence and is not just a "counter" creation, but also a self-definition in an open dialogue with another (meaning)⁴⁷. Such a paraphrasing posture builds a personal horizon of sense in a conscious act of "creation" – as a being weaker than the universal structure of the myth or the religious belief, but opening to a new "attunement" (to the world)⁴⁸. The postulated here "individual epiphany" is situated beyond ontology, because the sense is not searched in the hidden nature of things but in the axiological experience⁴⁹. It, however, does not bring a constatation about the objective being (which due to the common rejection of evil often is identified with the total profanation), but becomes a source of *purposefulness* of the individual existence, all the more so as the dynamic dimensions of the human condition means that each time it is defined "just" its *potential*. As Taylor points out (but so does Rieff), the work of imagination has to *complete* the act of the world's creation. The key, however, is the way of *seeing* it. In the conditions of "unmasking" (post)modernity it is about an affirmative look⁵⁰, i.e. correcting the "defiled" optics and getting rid

⁴⁵ A. BIELIK-ROBSON, *Czy duchowość ponowoczesna...*, p. 268, 277–284. Cf.: EADEM, *Romantyczne dopełnienie: komentarz do epifanii nowoczesnej Charlesa Taylora*, [in:] EADEM, *Inna nowoczesność...*, p. 296–330.

⁴⁶ C. TAYLOR, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge 2003; IDEM, *Sources of the Self...*, p. 419–494.

⁴⁷ IDEM, *The Ethics of Authenticity...*, p. 66–67.

⁴⁸ The word "attunement" is applied in this context by Charles Taylor. Cf.: C. TAYLOR, *Sources of the Self...*

⁴⁹ It seems that Peter Berger speaks in a similar way of participation in a higher order, when he considers as most adequate in (post)modern conditions (in regards to the existence of a "heretical imperative") the religious thinking of the *inductive* type. It relies on the turning towards one's own experience, though in religious tradition (understood as a collection of proofs regarding it). The approach is reflective, it keeps an empirical distance but at the same time it remains open to living the *sacred*. Cf.: P. BERGER, *Religion: Experience, Tradition, Reflection*, [in:] IDEM, *The Heretical Imperative...*, p. 31–60.

⁵⁰ C. TAYLOR, *Sources of the Self...*, p. 448–452.

of the total and based on the resentment perspective⁵¹. Otherwise there is only a nihilistic worldview typical for the Gnostic model of thinking, which in fact betrays the positively valorized “heretical imperative”. That is why the paraphrasing apocrypha can reveal the axiological perspective, hence enable a *projective* attitude to the world⁵². Introducing a small change (shift), correcting the optics, and at the same time manifesting an individual decision, it is an epiphany of the sense for the entity. As *individual* interpretation of the canon it becomes an evidence of the worldview research in the axiological order and not in an annihilating one.

In the field of hermeneutics *each* interpretation is an expression of some sense, even if it is a therapeutic fiction of the totality of evil. As a consequence (post)modern apocrypha is not just a matter of studies over the biblical (Judeo-Christian) tradition in the Modern culture, but appears to be also a response to the “heretical imperative”. As long as in paraphrasing option it illustrates a positive way to finding sense, in unmasking option it shows usually compensating – thus also sense-making – acceptance of (already unmasked) total perspective but with a converted value. From point of view of the history of ideas it develops a potential embedded in its ancient equivalent, i.e. hiding minority truths, in fact it *reveals* problems affecting the present man, which has a crypto-theological character. In existential dimension, however, only these apocrypha which incarnate the ideal of (philosophical) paraphrase, appear to execute the *positive* aspect of the worldview research. In this sense the means for discovering *successful* (i.e. satisfying the desire for a happy life) conceptual framework today, turn out to be only the paraphrasing apocrypha. Therefore, they appear to be the epiphany of sense *par excellence*. Although not all (post)modern apocrypha seems to be epiphanic, each of them is potentially sense-making and that is why the very meaning of them is that they stand as an authentic expression of will.

Abstract. The paper is devoted to the author’s concept of modern apocrypha in the context of the two main tendencies of (Post)modernity: unmasking and paraphrasing. On the basis of the literary paraphrases of the Evangelical story, found in the Bulgarian (Post)Modern literary, there is shown a hermeneutic passage from “apocrypha as a literary mystification” (“literary apocrypha”), i.e. a concept often applied in literary studies, to “apocrypha as an epiphany of sense”, i.e. a concept which can be useful in cultural studies and in history of ideas.

It is suggested that in the light of the postsecular thought, being an *individual* interpretation of the canon, the (Post)Modern apocrypha has a great epiphanic potential, which means that hiding minority truths, it *reveals* in fact some crucial, and crypto-theological, problems of the present. Drawing the axiological difference between “the unmasking apocrypha” (pseudo-gospel) and “the paraphrasing apocrypha” (epiphany of sense), the author claims that only the last one does actually

⁵¹ M. SCHELER, *Resentiment*, ed. L.A. COSER, trans. W.W. HOLDHEIM. New York 1972. Compare the Eric Voegelin’s notion of total “pneumopathology” in: E. VOEGELIN, *Science Politics, and Gnosticism*, Chicago 1968. Cf. also: K. DOROSZ, *Bóg i terror historii...*, p. 11–14, 21–22.

⁵² J. TISCHNER, *op. cit.*, p. 516.

incarnate Charles Taylor's ideal of the authentic (and poetic) expression (of will), which helps in establishing an individual sense-making horizon as a positive response to the "heretical imperative" of (Post)Modernity.

Keywords: apocrypha, modernity, postmodernity, Bible, Bulgarian literature.

Ewelina Drzewiecka
Institute of Slavic Studies
Polish Academy of Sciences
ewelina.drzewiecka@gmail.com

Zbigniew Izydorczyk (Winnipeg)

THE BOHEMIAN REDACTION OF THE EVANGELIUM NICODEMI IN MEDIEVAL SLAVIC VERNACULARS

The textual roots of the *Gospel of Nicodemus* reach back into late antiquity: the accounts of Jesus' trial before Pilate, of Joseph of Arimathea's imprisonment, and of Jesus' ascension – the so-called *Acts of Pilate* – were most likely composed in Greek, some time in the fourth century¹. A version of that original apocryphon was translated into Latin by the late fifth, the date proposed for the Vienna Palimpsest containing the oldest physical fragments of the *Acta Pilati* in any language². Like many other works of its genre, the Latin apocryphon enjoyed little, if any, textual stability in its long history³. Between the fifth and the ninth centuries, it was not only corrected against Greek exemplars⁴, but also amplified with additional narrative episodes, such as the story of the harrowing of hell (*Descensus Christi ad inferos*) or the discussions between Pilate and the Jewish leaders in the temple (chapter XXVIII)⁵, and refashioned through addition of titles, epilogues, and related Pilate apocrypha. Under the title *Gesta Salvatoris*, it began to proliferate in the ninth century, albeit in a form substantially different from that of the Vienna Palimpsest; even after it came to be known as the *Evangelium Nicodemi* in the twelfth century, it continued to grow and forge new textual alliances, not only with extraneous works but among its own divergent lines of transmission as well.

¹ The exact date and milieu are still a matter of debate; for recent assessment of its origin, see M. SCHÄRTL, "Nicht das ganze Volk will, dass er sterbe." *Die Pilatusakten als historische Quelle der Spätantike*, Frankfurt am Main 2011 (Apeliotés 2011 Studien zur Kulturgeschichte und Theologie, 8), p. 12–28; and R. GOUNELLE, *Un nouvel évangile judéo-chrétien ? Les Actes de Pilate*, [in:] *The Apocryphal Gospels within the Context of Early Christian Theology*, ed. J. SCHRÖTER, Leuven 2013, p. 357–402.

² M. DESPINEUX, *Une version latine palimpseste du V siècle de l'Évangile de Nicodème* (Vienne, ÖNB MS 563), Scr 42, 1988, p. 176–183. The text was edited by G. PHILIPPART, *Les fragments palimpsests de l'Évangile de Nicodème dans le Vindobonensis 563 (Ve s.?)*, AB 107, 1989, p. 171–188.

³ On the transmission of apocryphal works, see S. JOHNSON, *Apocrypha and the Literary Past in Late Antiquity*, [in:] *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of Averil Cameron*, ed. H. AMIRAV, R.B. TER HAAR ROMENY, Leuven 2007, p. 47–66.

⁴ Cf. Z. IZYDORCZYK, *On the Evangelium Nicodemi before Print: Towards a New Edition*, Apocr 23, 2012, p. 97–114.

⁵ For the *Descensus*, see H.C. KIM, *The Gospel of Nicodemus: Gesta Salvatoris*, Toronto 1973 (Toronto Medieval Latin Texts, 2), p. 35–49; cf. also *Evangelia apocrypha*, ed. C. VON TISCHENDORF, ²Leipzig 1876, p. 389–409; for chapter XXVIII, see *ibidem*, p. 409–412.

The Bohemian Redaction

Most extant Latin manuscripts of the *Evangelium Nicodemi* transmit what, since Dobschütz⁶, has been referred to as Latin tradition A, best known from Kim's edition of Einsiedeln, Stiftsbibliothek 326 (*Census* 75)⁷. However, at least two other, significantly different textual traditions, Latin B and Latin C, were also copied throughout the Middle Ages, as was a range of non-conforming recensions⁸. The Bohemian Redaction belongs to that last category⁹ and is remarkable as much for its hybrid textuality as for its widespread and enduring vernacular legacy. It survives in ten fifteenth-century Latin manuscripts, predominantly from Upper Austria, Bohemia, Moravia, and Poland¹⁰. The manuscripts are thus relatively late and confined to one region of Europe.

Textually, the Bohemian Redaction oscillates between Latin traditions A and B. The early chapters tend to follow Latin A, but often adding unique details drawn from Latin B. Its dependence on Latin B increases in the account of Joseph of Arimathea's return to Jerusalem (ch. 15) and culminates in the accounts of the three rabbis who witnessed Christ's ascension and of the finding of Carinus and Leucius, the two sons of Simeon, raised from the dead (ch. 16–17). The *Descensus*, however, reverts to Latin A but, again, incorporating occasional passages from Latin B. This textual patchwork, celebrating what editors might call horizontal contamination, ends with Pilate's letter to Claudius and a short epilogue explaining that Nicodemus's account was discovered in Jerusalem by emperor Theodosius and through him it passed down to us. Most manuscripts of the Bohemian Redaction divide this entire composition into chapters, some with headings highlighting the key events. In four manuscripts (*Census* 63, 64, 116, 340), this mixed form of the *Evangelium Nicodemi* is followed by a legend of the Cross (*Narrat quedam historia Gregorum...*) and by a story of the healing of Tiberius (*Cura sanitatis Tiberii*)¹¹.

⁶ E. VON DOBSCHÜTZ, *Nicodemus, Gospel of*, [in:] *A Dictionary of the Bible*, ed. J. HASTINGS, vol. III, New York 1919, p. 544–547.

⁷ Z. IZYDORCZYK, *Manuscripts of the "Evangelium Nicodemi": A Census*, Toronto 1993. Throughout this paper, I will refer to the manuscripts of the *Evangelium Nicodemi* by their *Census* number.

⁸ For a brief description of those versions, see IDEM, *The Evangelium Nicodemi in the Latin Middle Ages*, [in:] *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*, ed. IDEM, Tempe 1997, p. 46–54.

⁹ Z. IZYDORCZYK, W. WYDRA, *A Gospel of Nicodemus Preserved in Poland*, Turnhout 2007 (CC.SA Instrumenta, 2), p. 18.

¹⁰ The manuscripts in question are: Brno, Moravská zemská knihovna MS Mk 79 (*Census* 33); České Budějovice, Státní vědecká knihovna MSS 1 VB 28 (*Census* 63) and 1 VB 58 (*Census* 64); Gdańsk, Biblioteka Polskiej Akademii Nauk MS Mar. F. 202 (*Census* 87); Klosterneuburg, Stiftsbibliothek MS 495 (*Census* 116); Olomouc, Kapitulní knihovna CO 487 (not in *Census*); Schlägl, Stiftsbibliothek MSS 156 Cpl. 145 (*Census* 340) and 187 Cpl. 95 (*Census* 341); Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka MSS I F 509 (*Census* 412) and I F 742 (*Census* 415).

¹¹ The legend of the Cross has been printed from a manuscript once owned by Rev. Dr. Ginsburg of Virginia Water but now lost (*Census* 436) by E.M. THOMPSON, *Apocryphal Legends*, JBAA 37, 1881, p. 241–243; the *Cura sanitatis Tiberii*, which occurs also in Olomouc CO 487, was edited by E. VON

The Latin B text used by the Bohemian redactor probably came from the textual sub-branch characterized by extensive omissions (Latin B2). At one point, Latin B2 manuscripts delete a portion of the exchange between Pilate and the Jewish leaders only to resume with the phrase *Post multas altercationes inter Pilatum et Iudeos...* The Bohemian redaction retains that phrase (in the form *Post multas igitur altercationes quas habuit Pylatus cum Iudeis...*, *Census* 87, fol. 95v) even though it supplies the excised text from Latin A. None of the extant manuscripts of Latin B2 corresponds closely enough to the Bohemian Redaction to be called its immediate source, but four manuscripts come fairly close to it¹².

The nature of the redactor's Latin A source is more difficult to assess. However, the short epilogue that concludes the apocryphon occurs also in eight late-twelfth- to fourteenth-century Latin A manuscripts of French or British provenance, four of which preserve portions of the so-called Andrius Compilation¹³. The Bohemian redactor's Latin A source may have thus originated in Western Europe and may have been related – through the epilogue as well as through the legend of the Cross and the *Cura sanitatis Tiberii* – to the cluster of texts compiled by Andrius. A textual link between Britain and/or France and central Europe would be quite natural in the latter half of the fourteenth century, when both political and religious ties between the two regions were quite strong¹⁴.

Byelorussian translation

This idiosyncratic Latin redaction was the direct source of a late medieval translation into Byelorussian. That Byelorussian rendition is currently known from two manuscripts, one in St. Petersburg, Publichnaja Biblioteka, Osnovnoe sobr. MS Q.I.391 (siglum P), and another in Moscow, Gos. Istoričeskij Muzej,

DOVŠCHÜTZ, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, XVIII.3), p. 209–214, 157**–203**; Dobschütz knew manuscripts *Census* 63 and *Census* 64 of the Bohemian redaction.

¹² They are Padova, Biblioteca Antoniana MS 473 Scaff. XXI (*Census* 247); Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana MS Marc. Lat. XIV, 43 [It. II, 2] (*Census* 387); Vallbona, Santa Maria de Vallbona MS 3 (*Census* 369); and London, British Library MS Add. 29630 (*Census* 145). It should be noted, however, that some characteristic Latin B passages surface also in other manuscript copies of the *Evangelium Nicodemi* written in central or eastern Europe, such as Prague, Knihovna metropolitní kapituly MS N LIV (*Census* 299), which do not carry the Bohemian Redaction.

¹³ Manuscripts that place the epilogue after the full text of the *Evangelium Nicodemi* include Cambridge, St. John's College MS E.24 (*Census* 53); London, British Library MS Cotton Vesp. E. I (*Census* 151); Oxford, Bodleian Library MS Bodl. 556 (*Census* 228); and Rouen, Bibliothèque municipale MS U65 (*Census* 333); manuscripts with the Andrius Compilation include Cambridge, Magdalene College MS F.4.15 (*Census* 49); London, British Library MS Harley 4725 (*Census* 156); Paris, Bibliothèque nationale MS Lat. 1722 (*Census* 253); Paris, Bibliothèque nationale MS Lat. 3338 (*Census* 259). On the Andrius Compilation, see E.C. QUINN, *The Penitence of Adam: A Study of the Andrius MS*, Mississippi 1980 (Romance Monographs, 36).

¹⁴ Cf. A. THOMAS, *A Blessed Shore: England and Bohemia from Chaucer to Shakespeare*, Ithaca–London 2007.

Sinodal'noe sobr. MS 203 (367) (siglum M), both dated to the fifteenth century¹⁵. In both, the apocryphon follows a passion narrative, entitled **Мука господа нашего исюса христа въ преворотныхъ жидовъ такимъ въычаемъ сталасе естъ**¹⁶. Earlier scholars tended to see the *Gospel of Nicodemus* as part of this *passio*, but the two appear to be independent of each other¹⁷. In both manuscripts, a prayer to the Blessed Virgin Mary and her son, ending with an *Amen*, clearly marks the end of the passion narrative:

Р: ѡ счаснаѣ и бл҃ганаѣ пани телѣ нашеѣ и дшѣ нашеѣ животѣ нѣ смѣртѣ з мертвѣѣ оустаніѣ нашеѣ. тобѣ полецѣемъ ты боуди бл҃гословнаѣ на веки. и дален. и с премилостивѣѣ снѣомъ твоѣѣ исѣомъ. которын из бога ѡцѣемъ и с ст҃ымъ дх҃ѣмъ живеть на веки вѣкѣѣ. аминь.¹⁸

After this emphatic conclusion, the apocryphon begins with what appears to be its own title:

Тоутѣ соутѣ пописаны надолѣ. вси дѣѣ моуки га нашего іс х҃а. ка оумоучѣѣ естъ какъ вывѣ ѡцѣ ст҃ые с передопеклыѣ нашѣ теѡдозіѣѣ цесарѣ. на рѣтоушоу пилатове въ тѣвныѣ книгахѣ¹⁹

This title echoes the titles in three manuscripts of the Latin Bohemian Redaction (*Census* 412, 415, and 341):

Census 412: Incipiunt gesta saluatoris domini nostri Ihesu Christi et qualiter passus sit et qualiter infernum destruxit que inuenit Theodosius imperator in Ierusalem in pretorio Pylati in codicibus publicis (fol. 371ra)

Like its Latin counterparts, the title in P not only invokes Theodosius as the discoverer of the document in Pilate's public codices but also alludes to Christ's passion and to the effects of his descent into hell.

¹⁵ See A. DE SANTOS OTERO, *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*, vol. II, Berlin–New York 1981, p. 75, an. 54, and p. 82, an. 91. These two manuscripts were frequently discussed in the nineteenth century; for a list of the early studies, see Е.Ф. КАРСКИЙ, *Западнорусский сборник XV-го века, принадлежащий Императорской публичной библиотеке*, Q.I. № 391, ИОРЯС 2(4), 1897, p. 965. F.J. THOMSON, *Apocrypha Slavica: II*, SEER 63.1, 1985, p. 82, (w) indicates that Santos Otero's no. 86 (Moscow, Gos. Istoricheski Muzei, Sbornik E.V. Barsov) also carries the same redaction. A. BRÜCKNER, *Z rękopisów petersburskich. III. Powieści*, PF 5, 1899, p. 390, writes, *Inny czy ten sam tekst powtarza się w rękopisie kijowskim p.t. Мука Езуса (przytoczonym u ПЕТРОВА, Opisanie rękopisów muzeum kijowskiego 492), którego bliżej nie znamy*; this manuscript does not appear to be listed by Santos Otero.

¹⁶ Both the passion and the *Gospel of Nicodemus* have been printed from the St. Petersburg manuscript by Н.М. ТУПИКОВ, *Страсти Христовы в западно-русском списке XV века*, Санкт-Петербург 1901 (Памятники древней письменности и искусства, 140), with variants from M. All my remarks are based on that edition.

¹⁷ F.J. THOMSON, *op. cit.*, p. 82, claims that the Petersburg and Moscow manuscripts contain a completely different, fifteenth-century translation of a similar Latin *passio Christi* ... which used the *Evangelium Nicodemi* as one of its sources. However, the *passio* itself does not quote from or mention the *Gospel of Nicodemus*.

¹⁸ Н.М. ТУПИКОВ, *op. cit.*, p. 36.

¹⁹ L. cit.

The assumption that the Byelorussian *Gospel of Nicodemus* forms part of the preceding *passio* may be related to the fact that the apocryphon is broken up into several titled sections, the sections are rearranged, and at one point some extraneous material is inserted. The scribe responsible for these rearrangements was probably not the translator but a compiler who used a complete copy of the translation. He placed the accounts of the trial, crucifixion and entombment (prologue to ch. 11.3) immediately after the conclusion of the preceding *passio*²⁰, perhaps to counterbalance the heavy emphasis on the Blessed Virgin Mary in the latter²¹. He brought the Nicodemean narrative to the entombment, that is, to the same point at which the preceding *passio* ended, and then switched the focus, first, to the story of Pilate and Tiberius, and then to the harrowing of hell²², both drawn from the *Legenda aurea* (ch. LIII and LIV, respectively)²³. Jacobus de Voragine's abridged account of the harrowing must have attracted the full *Descensus* from the *Gospel of Nicodemus* (ch. 18.1–27.5)²⁴, complete with Pilate's letter addressed to Tiberius, which the scribe placed immediately after the material from the *Legenda*²⁵. At this point, perhaps somewhat belatedly, the scribe returns to the story of the discovery of Laucius and Carinus, the two narrators of the *Descensus* (ch. 16.1–17.3)²⁶. The leftover portion of the apocryphon, the story of the imprisonment and deliverance of Joseph of Arimathea (ch. 12.1–15.6), is placed at the very end²⁷ and concluded with an epilogue explaining how the whole story came to be known²⁸.

When all these various sections are put back into their proper sequence, they add up to a practically complete *Gospel of Nicodemus*:

| | |
|-------------------------------------|--|
| prologue and ch. 1.1–11.3 | Tupikov, <i>Strasti</i> , p. 36–50 (P, fol. 16r–22v) |
| ch. 12.1–15.6 | Tupikov, <i>Strasti</i> , p. 75–83 (P, fol. 34r–38r) |
| ch. 16.1–17.3 | Tupikov, <i>Strasti</i> , p. 69–74 (P, fol. 31v–34r) |
| ch. 18.1–27.5 (with some omissions) | Tupikov, <i>Strasti</i> , p. 61–68 (P, fol. 27r–30v) |

²⁰ *Ibidem*, p. 36–50.

²¹ Cf. Е.Ф. КАРСКИЙ, *op. cit.*, p. 983.

²² Н.М. ТУПИКОВ, *op. cit.*, p. 50–61.

²³ *Legenda aurea*, rec. Th. GRAESSE, ²Lipsiae 1850, p. 231–234, 241–244. The passage linking the Pilate / Tiberius narratives and the story of the Christ's descent also seems to depend on the *Legenda aurea*, ch. LIV, p. 235–237. The dependence on the *Legenda aurea* was noted already by Е.Ф. Карский, *op. cit.*, p. 991.

²⁴ Н.М. ТУПИКОВ, *op. cit.*, p. 61–68.

²⁵ *Ibidem*, p. 68–69. The *Descensus* abridges some of the devils' laments and omits the episodes of Christ committing the Old Testament saints to archangel Michael and of the saints' encounter with Enoch, Elijah, and the Good Thief in paradise, possibly because these episodes were already treated at length in the interpolation from the *Legenda*.

²⁶ Н.М. ТУПИКОВ, *op. cit.*, p. 69–74. The chapter presenting this narrative ends with a reference to the account of the *Descensus* copied earlier: *ТОГДА ТѦ НАШИ ПИСАНО. КАКО ОУСЕ [ОУЖЕ М] НА "РХОУ ЕСТЬ ПИСАНО. КАПИТѦЛО. ТАКЪ ТЫЕ СОУ СТЫЕ БЖІЕ ТАЕЛНИЦЕ* (*ibidem*, p. 74). However, the quoted incipit (*ТАКЪ ТЫЕ СОУ СТЫЕ БЖІЕ ТАЕЛНИЦЕ*) takes one back to the concluding chapter of the *Descensus* rather than to its beginning.

²⁷ *Ibidem*, p. 75–83.

²⁸ *Ibidem*, p. 83–84.

ch. 28 (Epistola Pilati)
epilogue

Тупиков, *Strasti*, p. 68–69 (P, fol. 30v–31r)
Тупиков, *Strasti*, p. 83–84 (P, fol. 38r)

Despite the drastic rearrangements, in both manuscripts P and M, the Byelorussian translation is recognizably dependent on the Latin Bohemian Redaction. The scribe broke up the apocryphon into sections not at random but at the points at which at least three Latin manuscripts (*Census* 412, 415, and 87) of the Redaction break up the text with titles or large initials. The translator's dependence on the Bohemian Redaction is even more apparent in the presence of idiosyncratic textual modifications that are not found in any other version of the Latin apocryphon. For example, the prologue to the Byelorussian version ends, as in the Bohemian Redaction, with a sentence from Latin B about Eneas (енѣашъ) translating into Greek what Nicodemus had written in Hebrew

Census 412: ad cognitionem omnium fidelium credencium in Christo (fol. 371ra)
P: коу оузнанію оу си в'крныи в'крюции оу х'а²⁹

Other examples of idiosyncratic readings shared by the Latin Bohemian Redaction and the Byelorussian version are easy to find. In ch. 1.1, when the Jews bring Jesus before Pilate, he orders him unbound and sends him to Caiaphas,

Census 412: quia prope erat domus Pylati a domo Саурхе (fol. 371ra)
P: бо близко бы до пилатѣ ѿ домоу кайпашова³⁰

Shortly afterwards, the Jews claim to know not only Jesus' parents, but also his brothers:

Census 412: et omnes fratres eius bene nouimus (fol. 371rb)
P: и всю братію его знали есмо³¹

The last two passages, unique to the Bohemian Redaction, are not found outside it. Later in the narrative, the cursor explains to Pilate that he honored Jesus because he had seen Jewish children do the same when he had been sent

Census 87: ad cesaream Allexandri (fol. 94v)³²
P: до цесарей влександровы³³

rather than “Hierosolimam ad Alexandrum,” the reading in the celebrated Einsiedeln manuscript (*Census* 75)³⁴ and in all other textual traditions of the Latin *Evan-*

²⁹ *Ibidem*, p. 36.

³⁰ *L. cit.*

³¹ *Ibidem*, p. 37.

³² *Census* 412 reads at this point “ad cesarem Allexandrum,” fol. 371va.

³³ Н.М. ТУПИКОВ, *op. cit.*, p. 38.

³⁴ Cf. Н.С. КИМ, *op. cit.*, p. 14.

gelium Nicodemi. The Byelorussian text clearly follows the Bohemian Redaction in this unusual detail.

The accounts of the trial, crucifixion and ascension in the Byelorussian translation have exactly the same mixture of Latin A and Latin B readings as does the Bohemian Redaction; and in both, the *Descensus* is mostly Latin A, with only some additions from B. The translation ends with the same rare epilogue that usually concludes the Latin Bohemian redaction³⁵:

Census 87: Nunc ergo fratres karissimi hanc leccionem quam audistis Nichodemus hebraicis litteris commendauit ... sicque per istum imperatorem ad nostram noticiam deuenerunt (fol. 101v)

P: про то́ нинѣ брѣтъѣ наиниѣшиѣ тоѣ чѣтеніѣ. котороѣ чоули есте никоде́ писмо́ жи́довскіѣ пописа́ ... а тако́ че́р то́го цесарѣ коу́ нашому́ познати́ю пришли³⁶

Where the Latin manuscripts of the Bohemian redaction diverge from one another, the Byelorussian translation typically follows *Census 87* (the Gdańsk manuscript), with which it exhibits numerous striking correspondences. Usually, it renders *Census 87* word for word, reproducing the same lexical and, whenever possible, syntactic patterns. For example, in ch. 4.5, P distributes the verbs “crucifigere” and “occidere” exactly as *Census 87* and in contrast to *Census 412*:

Census 412: pro eo quod dixit se esse filium dei et regem iudeorum wultis eum crucifigere? Dicunt ei omnes vna uoce Etiam (fol. 373rb)

Census 87: propter hoc quod dixit se filium dei et regem wultis eum **occidere**? Dicunt ei omnes vna uoce **crucifigatur** (fol. 95v)

P: то́го дела́ иже казалсе́ снѣомъ бѣни́мъ а коро́ло жи́довскіѣмъ [ом. М]. хочете́ его́ оуби́ти. рекоу́ емоу́ вси́ шѣны́ голо́со оубры́жкоу́и его́.³⁷ (emphasis mine)

Occasionally, *Census 87* and the Byelorussian translation share the same abridgements. Thus, both omit part of the exchange between the Jews and the three rabbis from Galilee in ch. 14.2, in which the Jews ask why the rabbis spread rumors among the people³⁸. In the *Descensus*, ch. 24.1, both cut out a portion of Adam’s address to Christ and the reference to Eve, abridging the text in a characteristic manner (the full text is preserved in *Census 412*):

Census 412: Moxque pater Adam... dicebat Ecce manus que me plasmauit **testificans omnibus dicebatque ad dominum Aduenisti redemptor mundi ad liberandum... Similiter et uxor eius Eva prouoluta pedibus domini manus**

³⁵ The epilogue is missing from *Census 412* and *415* because they do not complete the text.

³⁶ Н.М. Тупиков, *op. cit.*, p. 83–84.

³⁷ *Ibidem*, p. 44.

³⁸ The sentence does occur in other manuscripts of the Bohemian Redaction, such as *Census 412*: *Et si oracionem uenistis dare deo in deliramento isto quare murmurastis coram populo* (fol. 376vb).

eius deosculans... dicens Ecce manus que me plasmauerunt testificans omnibus sanctis (fol. 382va–b)

Census 87: Мохже pater Adam... dicebat ecce manus que me plasmavit testificans omnibus sanctis. Et extendens dominus manus... (fol. 101r)

P: НА ТЫ ЛѢСТЪ ВѢЦЬ АДЪ... РЕКЛЪ. ШТО РОУКА КОТОРАЯ МЕНЕ СТВОРИЛА. СВѢТЧА ОУСИ СТЪ. А СТАГНОУВШИ ХЪ РОУКОУ...³⁹

And not infrequently, the translation agrees with *Census 87* even in minute verbal details, to the point of reproducing obvious misreadings or misspellings of the Latin scribe. For example, it dates the passion ПѠ КНАЖЕНИМЪ НИСАДА [i.e., ниса да] ВЕЛЛИОНА⁴⁰, which corresponds uniquely to “sub consulatu nisi et vellionis” of *Census 87* (fol. 94r). All other extant manuscripts of the Bohemian Redaction – and, in fact, most other textual traditions – have the standard form of the first name: “ruffi,” “rufferii” or “rufferni.” Such examples of the Byelorussian text reproducing peculiarities of *Census 87* could be easily multiplied; they can be found in ch. 2.1:

Census 75: Pilatus uero uidens timor adprehendit eum et coepit exsurgere de sede sua⁴¹

Census 412: Videntes itaque Pylatus et omnes qui assistebant ei obstupefacti sunt et ceperunt ad inuicem mirari ac dicere (fol. 372ra–b)

Census 87: Videns namque Pylatus et omnes qui **astabant** ei stupefacti sunt, et ceperunt **ministri** ad inuicem dicere (fol. 94v)

P: ДА ОУВИДЕВШИ ПИЛА И ИНЫЕ ШТО ПЕРѢ НИ СТОГАЛИ ЗОУМЕЛИСА. И ПОЧАЛИ СЛОУГИ МЯКИ СОВОЮ ГОВОРИТИ⁴² (emphasis mine)

in ch. 9.2:

Census 75: et nunc dicitis quia ego regem odio⁴³

Census 412: Et nunc dicitis quia ego odio habeo Cesarem (fol. 374va)

Census 87: Et nunc dicitis quia ego **habeo cesarem** (fol. 96r)

P: ДА НИНЕ КАЖЕТЕ ИЖЕ Я ДЕРЖОУ ЦЕСАРА⁴⁴ (emphasis mine)

and in ch. 12.2:

Census 75: hoc facto congregati iusserunt principes Annas et Cayfas presentari Ioseph⁴⁵

Census 412: et sedentes iusserunt adducere eum cum infinita multitudine (fol. 375vb)

Census 87: Et sedentes iusserunt adducere eum **finita mu/leta** (fol. 97r)

P: А ШѠШЕ ВЕЛКИ ПРИВЕСТИ ЕГО. ДОКОНАВШЕМОУ ЛЕТЫ [ЛѢТЪ М] ЛѠБО НИЖЕ⁴⁶ (emphasis mine)

³⁹ Н.М. ТУПИКОВ, *op. cit.*, p. 67.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 36.

⁴¹ Н.С. КИМ, *op. cit.*, p. 16.

⁴² Н.М. ТУПИКОВ, *op. cit.*, p. 40.

⁴³ Н.С. КИМ, *op. cit.*, p. 24.

⁴⁴ Н.М. ТУПИКОВ, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁵ Н.С. КИМ, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁶ Н.М. ТУПИКОВ, *op. cit.*, p. 76.

Despite such striking agreements, occasional discrepancies between *Census* 87 and P suggest that the translator did not use the Gdańsk manuscript itself but a closely related, perhaps a sister copy. Thus, describing the Jews' arrival at Leucius and Carinus's house in ch. 17.2, the Byelorussian text, in contrast to *Census* 87 but in agreement with *Census* 412, makes no reference to the way the Jews voiced their request:

| | |
|--------------------|--|
| <i>Census</i> 412: | prostrauerunt se ad in terra adorauerunt eos et erecti dixerunt ad eos (fol. 380ra) |
| <i>Census</i> 87: | prostrauerunt se in terra adorantes eos Et ertā [?] uoce dixerunt ad eos (fol. 99r–v) |
| P: | ПАЛИ. ПЕРѢ НИНИ. МОЛАЧЕСЕ НИГЪ. А ОУСТАВШЕ РЕКАИ ДО НИ ⁴⁷ (emphasis mine) |

In the report of the Jews' threats against Joseph of Arimathea (ch. 12.1), the translation includes an ill-fitting variant that might have been transferred from its Latin exemplar. Explaining that they cannot deal with Joseph right away because the holy day is dawning, the Jews add that **ани писма недостои ѿ си**⁴⁸ (emphasis mine). All extant manuscripts of the Bohemian Redaction, including *Census* 87, read at this point *nec sepultura dingus es*, but the translator's source text may have read here "scriptura," not an unlikely misreading if the word had been abbreviated in an earlier Latin copy⁴⁹. Thus although the Gdańsk manuscript remains very close to the translator's source text, it is probably not identical with it.

Polish translation

It was once assumed that this Byelorussian translation of the *Gospel of Nicodemus* must have been carried out from a Polish source because of a large number of polonisms in the St. Petersburg copy⁵⁰. The Polish source survives, it has been argued, in the codex of Lawrence of Łask, both in the *Sprawa chędogo* and in the two Nicodemean narratives that appear later in the codex, one immediately after the *Sprawa*, on fol. 127r, and the other on fol. 260r. However, a close comparison of those texts reveals that there is little merit to this argument.

Firstly, the *Gospel of Nicodemus* that begins on fol. 260r of Laurence's codex has no connection with the Byelorussian translation because it is not a copy of

⁴⁷ Н.М. ТУПИКОВ, *op. cit.*, p. 73.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 75.

⁴⁹ None of the known Latin manuscripts of the Bohemian redaction reads "scriptura" or abbreviates the word "sepultura." However, such an error does occur, for instance, in the twelfth-century manuscript Munich, Bayerische Staatsbibliothek Clm 5127 (*Census* 183), fol. 34r, from Beuerberg, dioc. Freising.

⁵⁰ Е.Ф. КАРСКИЙ, *op. cit.*, p. 994, suggested that the Byelorussian text could have been translated directly from Latin, the suggestion born out by the comparison between *Census* 87 and P above. However, A. BRÜCKNER, *Apokryfy średniowieczne. Część Druga*, Kraków 1905 (Rozprawy Akademii Umiejętności, Wydział Filologiczny, II.25), p. 260, 281–282, an. 1, and J. JANÓW, *Legendarno-apokryficzne opowieści ruskie o męce Chrystusa*, Warszawa 1931, p. 11–14, insisted that the source text must have been Polish.

the Bohemian Redaction. Rather, it presents a completely different recension of the apocryphon, translated from a highly idiosyncratic Latin *Evangelium Nicodemi* preserved in two Kraków manuscripts, Biblioteka Jagiellońska MS 1509 (*Census* 127), and Biblioteka Polskiej Akademii Umiejętności MS 1713 (not in *Census*)⁵¹. As such, it definitely could not have served as a source for the Byelorussian translator.

Secondly, the Byelorussian translation has little in common with the “short” *Gospel of Nicodemus* beginning on fol. 127r, immediately after the *Sprawa chędogo*, and comprising the stories of Joseph of Arimathea and of Christ’s descent into hell⁵². This Polish version is based entirely on tradition Latin A, with no amplifications from Latin B, which are so characteristic of the Latin Bohemian Redaction and of its Byelorussian counterpart. The Byelorussian translator could not have produced his version by drawing on this particular Polish model either.

And thirdly, the fragments of the *Gospel of Nicodemus* incorporated into the *Sprawa chędogo* itself were also taken from a text belonging to the Latin A tradition⁵³. Those fragments are interpolated into a passion narrative and heavily altered to fit the context, but what is discernible shows very few traces of the Bohemian Redaction⁵⁴. If the reflexes of the *Gospel of Nicodemus* in the *Sprawa* were quarried from a pre-existing Polish translation, that translation lacked the bulk of the features that account for the uniqueness of the Bohemian Redaction and the Byelorussian translation.

It appears, therefore, that if a Polish translation of the Bohemian Redaction once existed, it left very few traces in Polish manuscripts. However, several seventeenth-century Russian manuscripts preserve portions of the *Descensus* derived apparently from the Bohemian Redaction and entitled ЧЮДАЕВЪ ПЕРЕВОДЪ С ПОЛСКИХЪ КНИГЪ, КАКО ГОСПОДЬ ПРАВЕДНЫМЪ ИЗЪ АДА ИЗВЕДЕ И СИЛЫ АДОВУ РАЗРУШИ⁵⁵. Polívka and Janów assumed that those excerpts indeed derived from the same Polish translation that stood behind the Byelorussian version⁵⁶. But since the Byelorussian text, as I have shown, is closely tied to the Latin of the Gdańsk manuscript,

⁵¹ The latter manuscript has been first identified by Marcello PIACENTINI, *Un importante contributo allo studio degli apocrifi. Il Vangelo di Nicodemo in Polonia: tradizione latina e traduzione polacca*, SSla 8, 2011, p. 195–201. See also Jan CZUBEK, *Katalog rękopisów Akademii Umiejętności w Krakowie*, Kraków 1912, p. 26–27. This form of the apocryphon ends with a complete chapter 16, as in Greek versions, but without the *Descensus*. The Polish translation follows the Latin very closely, reproducing a number of its characteristic corruptions. It has been edited, together with the Latin text from Kraków, Biblioteka Jagiellońska MS 1509, [in:] Z. IZYDORCZYK, W. WYDRA, *op. cit.*

⁵² S. VRTEL-WIERCZYŃSKI, *Sprawa chędogo o męce Pana Chrystusowej i Ewangelia Nikodema*, Poznań 1933, p. 133–156.

⁵³ *Ibidem*, p. 65–81, *passim*. It is not clear whether the fragments embedded in the *Sprawa chędogo* formed part of the same translation as the “short” *Gospel of Nicodemus* beginning on fol. 127r.

⁵⁴ The two phrases that might be its distant textual echoes – “podług obiczia” (*ibidem*, p. 66; “secundum consuetudinem”) in the description of the standard bearers holding the standards and “bandz tako” (*ibidem*, p. 67; “Ita fiat”) in their response to Pilate’s threat of beheading – may have resulted from horizontal contamination, quite common in the apocryphon’s transmission history.

⁵⁵ J. POLÍVKA, *Evangelium Nikodemovo v literaturách slovanských*, ČČMu 65, 1890, p. 450–453.

⁵⁶ *L. cit.*; J. JANÓW, *op. cit.*, p. 13–14.

it is unlikely to have been produced via a Polish intermediary. Moreover, the excerpts quoted by Polívka preserve details and phrasing that differ from those in the known copies of the Bohemian Redaction but are attested elsewhere in the Latin manuscript tradition. Thus, when he delivers Adam in the **Чюддевьъ переводѣ,**

Христосъ же рѹкѹ свою истягнулъ и учинилъ крестное знаменіе на Ѳдама и на всѣхъ святыхъ своихъ и взялъ за деснѹю рѹкѹ Ѳдама и реклъ: покой тебѣ со всѣми святыми мѹими и праведными...⁵⁷

This echoes the standard Latin A version, such as in the Einsiedeln manuscript (*Census* 75), even if the latter does not make a reference to the sign of the cross at this point:

Census 75: Tenens autem Dominus manum dexteram Adae dixit ad eum: “Pax tibi cum omnibus filiis tuis, iustis meis.”⁵⁸

The Byelorussian text reads differently, translating exactly the Latin of *Census* 87:

Census 87: Tunc saluator mundi benigne salutans Adam dixit eis pater Adam cum omnibus filiis tuis et electis meis veni. Мохже pater Adam provolutis pedibus domini manus deosculans et fortiter lacrimas fundens dicebat ... (fol. 101r)

P: ТОГДЫ ИЗБАВИТЕ СВѢТА. МЛТВЕ ПОЗДРОВАЛЮЧИ АДАМА РЕЛЪ ЕМОУ. АДАМЕ И СО ВСИМИ СНЫ ТВОИМИ. ВЫБРАНЫМИ МОИМИ ПОНДИ. НА ТЫ ЛКЕСТЪ ШЦЪ АДА. ПАДШИ ПЕРЕ НОГИ ХВЫ. РОУКИ ЕГО ЦЕЛОУЮЧИ. СИЛНО ПЛАЧИЧОУ [*sic*] РЕКЛЪ...⁵⁹

It appears, therefore, that behind the Polish translation excerpted and translated in the seventeenth-century Russian manuscripts stood a different Latin text than the one in *Census* 87, which stands behind the Byelorussian translation. The whole matter is worthy of a more detailed and thorough study. What is clear at this time is that the apocryphon was popular in Poland and repeatedly translated, but apparently not in the exact textual form that is preserved in the Gdańsk Latin and in St. Petersburg Byelorussian manuscripts⁶⁰.

Czech translation

If absent from extant Polish manuscripts, the Bohemian Redaction does survive in at least three fifteenth-century Czech ones⁶¹. The Czech translation includes

⁵⁷ J. POLÍVKA, *op. cit.*, p. 452.

⁵⁸ Н.С. КИМ, *op. cit.*, p. 44.

⁵⁹ Н.М. ТУПИКОВ, *op. cit.*, p. 67.

⁶⁰ The Nicodemean material from the *Sprawa* occurs also in other Polish passions, such as the *Rozmyślania przemyskie*. Moreover, the *Rozmyślania* may preserve fragments of yet another Polish translation of the *Evangelium Nicodemi* derived from tradition Latin A; see Z. IZYDORCZYK, W. WYDRA, *op. cit.*, p. 33, an. 1.

⁶¹ They are Praha, Královská kanonie premonstrátů na Strahově MS DR III 32 (dated 1442; siglum S); Brno, Moravská zemská knihovna v Brně MS MK97 (dated 1453); and Praha, Národní knihovna

most of the details unique to the Latin recension as well as its characteristic mixture of Latin A and Latin B. However, on several occasions the Czech translator amplifies the text by inserting alternative accounts of the same episode. For example, the discovery of Leucius and Carinus is presented, first, as in all manuscripts of the Bohemian Redaction, on the basis of Latin B, but it is then immediately followed by the Latin A version of the same event. The translator made no attempt to reconcile the two accounts, content to place one after another and, consequently, to repeat some of the same material⁶². Similarly, the Czech translation presents two accounts of Adam's and Eve's prayers to Christ; and the *Descensus* is concluded in the same manner⁶³.

In addition to providing alternative accounts of the same episodes, the Czech translation preserves certain passages present in Latin A but absent from all known Latin manuscripts of the Bohemian Redaction, such as, for example, the devils' questions and laments related to the pseudo-Augustinian *Sermo 160*⁶⁴. It remains to be determined who was responsible for these amplifications, the scribe who compiled the Latin text which served as the Czech translator's source; the translator himself, who used two or more Latin manuscripts; or perhaps a later Czech redactor, who amplified an already existing Czech version of the Bohemian Redaction with material from another Latin or Czech source⁶⁵. Whoever it was, his aim must have been to create a fuller, more comprehensive version of the apocryphon than the one offered by any of his sources, even at the cost of repetitiveness.

The Latin text underlying this Czech translation differed from both the Latin Gdańsk (*Census 87*) and the Byelorussian St. Petersburg (P) versions in numerous details. Czech readings often correspond to those in the majority of Latin witnesses of the Bohemian Redaction, and various peculiarities of the Gdańsk and St. Petersburg copies are absent. For example, the Czech version includes certain passages omitted in *Census 87* and P, as in ch. 14.2:

MS XX A 4 (dated 1472). This Czech version was originally published on the basis of S by V. HANKA, *Čtenie Nikodemovo: co sě dalo při umučení pane. Pověst krásná o dřevu kříže svatého. Knižky, kterak Tiberius poslal po Ježíše Voluziána*, Praha 1860, but with unacknowledged corrections and additions from another Czech version. More recently, the Strahov manuscript has been edited for *Próza Českého Středověku* (Praha 1983), and all my references are to this later edition. The other Czech version (Národní knihovna MS XVII B 15), used by Hanka, is based on a straightforward Latin A text; as far as I know, it has not been edited in full. Manuscripts of both versions have been compared and extensively discussed by J. POLÍVKA, *op. cit.*, p. 263–275, 535–566. Two additional manuscripts, Praha, Národní Museum II E 7 and IV H 25, also preserve Czech texts of the *Gospel of Nicodemus*, but they were unknown to Polívka; it is not clear whether they carry the Czech version of the Bohemian Redaction, a text based on a Latin A source, or reflexes of yet another translation.

⁶² *Próza...*, p. 260–262.

⁶³ *Ibidem*, p. 271–272, 275–276.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 269.

⁶⁵ J. POLÍVKA's comparison of this translation with the one based entirely on Latin A (Prague, Národní knihovna MS. XVII.B.15), suggests some points of contact between the two; see, for example, *op. cit.*, p. 556.

- Census* 412: Et si oracionem uenistis dare deo in deliramento isto quare murmurastis coram populo. (fol. 376vb)
 S: Vy ste přišli chválu vzdávat bohu z toho oblúzenie, ježto ste mluvili přede vším lidem.⁶⁶
Census 87: nil
 P: nil

Elsewhere, the Czech translation follows other manuscripts of the Bohemian Redaction, such as *Census* 33, in omitting passages present in *Census* 87 and P, as in ch. 14.2:

- Census* 33: nil
 S: nil
Census 87: Unde si taceremus peccatum haberemus (fol. 97v)
 P: про тѣ коли бы есмо молчали грѣ бы есмо имели⁶⁷

It does not share the lexical or stylistic details characteristic of *Census* 87 and P, as in ch. 4.5:

- Census* 412: Quid fecit ut moriatur pro eo quod dixit se esse filium dei et regem Iudeorum wultis eum **crucifigere**? dicunt ei omnes vna uoce **Etiam** (fol. 373rb)
 S: „Co jest učinil, aby umřel? Proto-li, že jest byl řekl, by byl synem božím a králem, chcete jeho **ukřižovati**?” Vecechu všickni jedním hlasem wóbec: „I **ovšem!**”⁶⁸
Census 87: Quid fecit ut moriatur propter hoc quod dixit se filium dei et regem wultis eum **occidere** Dicunt ei omnes vna uoce **crucifigatur** (fol. 95v)
 P: што оучинѣ авы оумираѣ. того дела иже казалсе сѣомъ бѣиамъ а королѣ жидовскіамъ [ом. М]. хочете его оубити. рекоу емоу вси вѣдныи голосѣ оукрѣжкоуи его.⁶⁹ (emphasis mine)

And finally, it does not reproduce the errors and unusual readings shared by *Census* 87 and P, as in ch. 1.1:

- Census* 75: non solum **hoc** sed et sabbatum uiolat⁷⁰
Census 412: non solum **hoc** sed et Sabbatum uiolat (fol. 371rb)
 S: A netoliko **to**, ale i svátek, točíš sobotu, přerušuje⁷¹
Census 87: non solum **hominem** sed et sabbatum uiolat (fol. 94r)
 P: не тѣко члѣка але и соуботоу крѣвалѣоуѣтъ⁷² (emphasis mine)

⁶⁶ *Próza...*, p. 252.

⁶⁷ Н.М. Тушиков, *op. cit.*, p. 78–79.

⁶⁸ *Próza...*, p. 243.

⁶⁹ Н.М. Тушиков, *op. cit.*, p. 44.

⁷⁰ Н.С. Кім, *op. cit.*, p. 13.

⁷¹ *Próza...*, p. 236.

⁷² Н.М. Тушиков, *op. cit.*, p. 37.

or in ch. 23

| | |
|--------------------|--|
| <i>Census</i> 75: | O princeps Satan, possessor clauuium inferorum ⁷³ |
| <i>Census</i> 412: | O princeps Sathan possessor clauium inferorum (fol. 382rb) |
| S: | Ó knieže Šatane, nešlechtný vládaři klíčův a zámkův pekelných ⁷⁴ |
| <i>Census</i> 87: | O princeps Sathan clauium inferorum (fol. 100v) |
| P: | У КНІЖЕ СѦТОНА ГВѦЗДІЮ ПЕКѦНЫИ ⁷⁵ (emphasis mine) |

On balance, it is clear that, although both the Czech and the Byelorussian translations were derived from the same Latin redaction of the *Evangelium Nicodemi*, they must have been carried out independently of one another, of different, textually discrete Latin manuscripts.

The Czech version of the Bohemian Redaction is related, either through its Latin source or, perhaps, through one of its early printings⁷⁶, to the 1676 German edition entitled *Evangelischer Bericht/ Das ist: Die Historia vom Leiden/ Sterben/ Aufferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi ... Auch sind viel schoene Stueck und Geschicht dabey zu finden/ welche die Evangelisten nicht beschrieben haben*, issued anonymously “von einem Liebhaber Jesu,” without any indication of the place of publication⁷⁷. The Czech and German texts share some striking features not attested in any of the extant Latin manuscripts. They divide the text into titled chapters in exactly the same manner and double the introduction to the *Descensus*. They also agree in some minor details, such as omitting the name of Yayrus from the list of the Jews who came to accuse Jesus before Pilate and having Pilate refer to his wife as “milovnice božie” and “Liebhaberin Gottes” against the “procuratrix dei” preserved in the Latin codices. However, the German version differs from the Czech in omitting the episode of the patriarchs meeting with Enoch, Elijah, and the Good Thief in paradise and replacing it with additional prophecies and praises of Jesus. Thus, the two versions may have been translated from related manuscripts containing an early reflex, now lost, of the Latin Bohemian Redaction; or the German text may have been translated from, or at least revised on the basis of, one of the early Czech printings.

⁷³ H.C. КИМ, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁴ *Próza...*, p. 270.

⁷⁵ Н.М. ТУПИКОВ, *op. cit.*, p. 66.

⁷⁶ This Czech translation found its way into print in the early sixteenth century; its earliest edition seems to have appeared in 1527; it was corrected and reissued ca. 1561, then again ca. 1563, and frequently thereafter. See the online Knihopis Digital at www.knihopis.org.

⁷⁷ See the digital reproduction at Universitäts und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/id/29177>. A book with a similar title, *Euangelium Nicodemi Das ist: Die Historia vom Leiden Sterben vnd Aufferstehung Jhesu Christi*, printed in Marburg by Zacharias Kolbe in 1568, carries a different text; see the digital reproduction at http://ora-web.swkk.de/digimo_online/digimo.entry?source=digimo.Digitalisat_anzeigen&a_id=21254.

The 1676 German imprint left a lasting legacy⁷⁸, and, given its Czech connections, it is rather fitting that one of its descendants should bring the Bohemian Redaction back into Slavic lands. In the middle of the nineteenth century, Jan Bądzio, a Polish bibliophile farmer in the Mazury Lake District, rendered it from German into Polish and published it at his own expense in 1852 *so that common folk could read it for the glory of God*⁷⁹. His little booklet sold out quickly, so two years later, another farmer from the same region, Wilhelm Michalczyk, corrected, expanded, and reprinted it⁸⁰. There was so much interest and so much demand among the local population for his edition that in the space of fifty years it was printed eleven times⁸¹.

This brief excursus into the Slavic versions of the Bohemian Redaction suggests that the medieval tradition of the *Gospel of Nicodemus* in Slavic languages as a whole is in need of a reassessment. The key Slavic manuscripts have already been identified by Santos Otero, Thomson, and others. Now the challenge is to confront the Slavic versions against Greek and Latin texts, and not as they have been constituted by Tischendorf, but as they actually survive in Greek and Latin manuscripts. Only then will the scope and character of the immensely rich Slavic tradition of the *Gospel of Nicodemus* tradition truly emerge from the shadows of time.

Abstract. The Bohemian Redaction of the *Evangelium Nicodemi* is a hybrid form of the apocryphon, combining elements of Latin traditions A and B. It circulated in central and eastern Europe, and was used as a source for late medieval translations into Byelorussian, Czech, and possibly Polish. The Byelorussian translation closely follows the idiosyncratic Latin text preserved in Gdańsk, Biblioteka Polskiej Akademii Nauk MS Mar. F. 202. The Bohemian Redaction may have also been translated into Polish, but it has left only faint traces in Polish texts. The Czech translation was carried out independently of both Byelorussian and Polish versions; it expands the text on the basis of Latin A and duplicates certain episodes. The Bohemian Redaction continued to be printed in Slavic vernaculars until the end of the nineteenth century.

⁷⁸ It was reissued in 1693, 1700, 1720, 1740, 1748, 1752, and many times afterwards; see www.worldcat.org under the words from the title. For its career in North America, see Z. IZYDORCZYK, C. FILLMORE-HANDLON, *The Modern Life of an Ancient Text: The Gospel of Nicodemus in Manitoba*, Apocr 21, 2010, p. 113–120.

⁷⁹ *Czytania nabożne ku chwale Boga. Książka dla ludu*, ed. Jan BĄDZIO, Jansbork 1852. On Bądzio, see R. OTELLO, *Działacze religijni ewangelickich Mazur w walce o język polski (1848–1945)*, <http://www.luteranie.pl/diec.mazurska/pl/biuletyn/DzialaczeMazur.htm>.

⁸⁰ *Ewangelia Nikodema, albo krótka wiadomość o żywocie Odkupiciela naszego Pana Jezusa Chrystusa, którą napisał Nikodem książę Żydowski, jak on sam był widział i doświadczył, gdyż był nie tylko Rabinem i nauczycielem Żydowskim, ale oraz tajemnym uczniem Jezusowym. Tudzież wiele innych ważnych Powieści, zdarzeń i nabożnych pieśni*, ed. W. MICHALCZYK, Jansbork 1854.

⁸¹ For a list of those editions, cf. W. CHOJNACKI, *Bibliografia polskich druków ewangelickich ziem zachodnich i północnych 1530–1939*, Warszawa 1966, nos. 558–67, 1806.

Keywords: Evangelium Nicodemi, Gospel of Nicodemus, apocrypha, Bohemian redaction of Evangelium Nicodemi, Byelorussian redaction of Evangelium Nicodemi, Polish Redaction of Evangelium Nicodemi, Sprawa chędogo

Zbigniew Izydorczyk
University of Winnipeg
515 Portage Ave.
Winnipeg, MB R3P 2M7
Canada
z.izydorczyk@uwinnipeg.ca

Karolina Krzeszewska (Łódź)

SELECTED ELEMENTS OF ANIMATED NATURE ASSOCIATED WITH THE BIRTH OF JESUS IN THE BULGARIAN ORAL CULTURE AND APOCRYPHAL NARRATIVES

*Animals have earned a permanent place in the history of thought, culture and art of man*¹, and the natural sciences are no longer the only ones to examine the relationship between people and the world of fauna. Scientific discourse addresses the presence of animals in religion, philosophy, literature, and arts, with particular emphasis on those components of culture which may include common perceptions of selected species, probably representing the consequences of prehistoric thinking, currently found in works of literature, philosophy, and folk traditions. This article attempts to extract textual and extratextual planes on which representatives of fauna made their mark in the folklore of the South Slavs, mainly Bulgarians; in their oral literature, rituals, and beliefs, juxtaposed with selected Apocrypha, primarily from the *Protoevangelium of James*, confronted with the Scripture. The analysed texts relate to the birth of Christ in Bethlehem and placing him in a manger – the events of Night of Bethlehem and the flight of the Holy Family to Egypt.

The Gospel narrative concerning the circumstances of Christ's birth is widely reflected in the visual arts, represented by various works created over the centuries, from the Early Christian era to the present time. Medieval painting, inspired by the Bible, lives of the saints, hagiographic legends, and apocryphal narratives, had a considerable role in imprinting the Nativity scene in the minds of the faithful. The oldest iconographic ideas were generally limited to the figure of Christ in the grotto, accompanied by farm animals. In time, the image was expanded with other figures, such as the Mother of God, St. Joseph, bowing shepherds, Magi from the East, and the angels. As the scene grew more and more complex, the difference between the iconography of the East (Palestine, Byzantium) and of the West became increasingly more pronounced – above all, the Italian artists *moved* the Nativity scene from a grotto to a shed².

Themes of the birth of Christ are also found in the Bulgarian sacred art, for example in the extensive iconographic collection of the Church of the Nativity in the village of Arbanasi, which includes a seventeenth-century icon depicting the

¹ E. SAKOWICZ, *Znaczenie zwierząt w religiach świata*, FT 6, 2005, p. 23.

² J. KŁOSIŃSKA, *Sztuka bizantyjska*, Warszawa 1975, p. 188–202.

events of Night of Bethlehem. The main part of the composition by an unknown author depicts the grotto, the Child lying on a rectangular, stone bed, Mary sitting next to him, and Joseph receiving gifts from the Three Magi. In the scene animals are also present – ox and a donkey, as well as shepherds. Moreover, in the upper part of the painting, there are angels descending from opened heaven, the Bethlehem Star, and flocks grazing in the mountains. The Christmas theme is also present in the Bulgarian oral culture. Folk prose works relating the story of Jesus' birth are found in a relatively little varied form, placing the Mother of God and the saints in the centre of events (the legend of the encounter with St. Tryphon, the theme of search for the godfather to the child), or give way to other themes of apocryphal origin (such as the stories about the Cross Tree or the Theotokos visiting hell). The theme of the Nativity of the Lord appears more frequently in Bulgarian folk poetry, mainly in songs performed during the Christmas carolling. The query yielded results in the form of eleven folk texts, which have been divided into two groups: prose works (legends and folk tales, where individual variants are marked with the symbol **L** and an ordinal number as a subscript) and poems (carolling songs, variants marked with the symbol **P** and ordinal number as a subscript). Within both these groups, I use chronological order, i.e. they are arranged according to the date of publication of the text (due to lack of information from the collector/recorder, it is impossible to take into account the date the variant was written). The description of each variant begins with a full bibliographic description or abbreviation of the name of the collection with the volume number, year of publication, page number and title of the work – if one exists. In the absence of a title, I quote the beginning of the text (for poetic works – the first verse). If the work was published again, usually in accordance with the new language standard, also I provide the bibliographic description and the title of the text. Then, I describe the variant according to the following model:

I. Geographical location of the variant.

II. Biographical information on the collector and teller (if their names are given or possible to decipher – if not, they are marked with an asterisk).

III. Summary of plot.

IV. Preliminary comment on the location of the text within the collection, collector's remarks, for prose texts – presence of the type in classifications, possible contaminations, and so on.

1. LEGENDS AND FOLKLORE

L₁ – СНУНК 2, 1890, p. 162, No. 4, *Едно време, когато бегала Св. Богородица с Господ от цифутите...*

I. Veliko Turnovo area, North-Central Bulgaria.

II. Recorded by Tsani Gintchev (1835–1890), Bulgarian writer, activist of the national revival and publicist.

III. Mother of God with Jesus are hiding from the Jews in a cave. A spider appears and weaves a web blocking the entrance. Then, a pigeon comes and lays an egg in the spider web. The Jews arrive but, seeing cobwebs and the pigeon egg, they do not enter the cave, because they are convinced that no one has had been there in a long time. Mother of God blesses the spider – from now on, it is capable of weaving webs each day and living with people in their homes, and the pigeon – the bird lays eggs and hatches them every month.

IV. The text in section *Тълкувания на природни явления, разни народни вярвания и прокобвания* (*Explanations of natural phenomena, various folk beliefs and prophecies*³). In the International Classification of fable themes: ATU 750E *Flight to Egypt*, ATU 967 *The Man Saved by a Spider Web*, Catalogue of Bulgarian folk tale: БФП 967 *Спасени благодарение на паяжина*.

L₂ – СЧУНК 2, 1890, р. 162, No. 6, Едно време, когато Божя майка родила млада Бога...; А. Георгиева, Когато Господ ходеше по земята. 77 фолклорни легенди и тълкувания, София 1994, р. 75, Богородица благословя кравата и [проклина] катърицата

I. Veliko Turnovo area, North-Central Bulgaria.

II. Recorded by Tsani Gintchev (1835–1890), Bulgarian writer, activist of the national revival and publicist.

III. Virgin Mary is hiding the New-born in a manger. A cow covers the Baby with straw, and a mule female is trying to expose Him. Mother of God blesses the cow with fertility and curses the mule – from now on the animal is infertile.

IV. Text placed in section *Тълкувания на природни явления, разни народни вярвания и прокобвания* (*Explanations of natural phenomena, various folk beliefs and predictions*). The International Classification of fable themes: ATU 750E *Flight to Egypt*, ATU 967 *The Man Saved by a Spider Web*, Catalogue of Bulgarian folk tale: БФП 967 *Спасени благодарение на паяжина*.

L₃ – СЧУНК 13, 1896, р. 184, No. 4, Сретение Господне или очищението на Св. Богородица; БНПП 7, р. 207–208, Трифон Зарезан и Света Богородица

I. Veliko Turnovo area, North-Central Bulgaria.

II. Recorded by rote Petko Ratchev Slaveykov (1827–1895), Bulgarian writer, activist of the national revival and publicist. Told by *baba* Stana, wife of Petr Bosadzhaya.

III. On her way to church, Mother of God meets St. Tryphon, who ridicules her for her unmarried status. Mother of God comes home and, embarrassed, rejects the child. Earlier, however, she advises Tryphon's sister to take bandages and go to see her brother. The latter, unpleasantly surprised by the visit and wanting

³ Names of sections have been translated by the author of this article.

to show her how to cultivate vines, cut off his own nose. Meanwhile, the Mother of God receives a visit from animals who plead for little Jesus, but she rejects the child. Finally, Mother of God, moved by the love that a frog shows to its ugly child, returns to caring for her son.

IV. Variant placed in section *Приказки за черковни лица и явления* (*Fables about clergy and phenomena*).

The text published after the death of the collector, as noted in the table of contents. In a footnote, P.R. Slaveykov explains that *baba* Stana did not hail from Turnovo, but from another, distant place (name not given). The International Classification of fable themes: ATU 247 *Each Mother Likes Her Own Children Best* (contamination), a catalogue of Bulgarian folk tale: БФП * 247А *Жабата нарекла жабчето си хубчо* (contamination).

I₄ – Български предания и легенди, гатанки, пословици и благословии, ed. А. Калоянов, Велико Търново 2000, p. 119–120, *Защо жабата е благословена*

I. Village Kolayjidere, Komotini area, today north-eastern Greece.

II. Unknown.

III. Mother of God gives birth to Jesus, but she does not want to take care of the child. People and animals ask her to change her mind. A frog arrives with its own child, but the Mother of God ridicules it. The amphibian addresses its offspring tenderly and returns home. Then the Mother of God, moved by the frog's motherhood, sees her own error and embraces Jesus. God bestows his blessing upon the frog: from now on a dead frog, unlike other animals, does not have an unpleasant odour.

IV. Variant placed in section *Легенди за потекло* (*Legends about the origin*). According to a note accompanying the legend, it was published for the first time in the journal *Родопски напредък* in 1909, however, the text is missing from that issue. The International Classification of fable themes: ATU 247 *Each Mother Likes Her Own Children Best*, catalogue of Bulgarian folk tale: БФП * 247А *Жабата нарекла жабчето си хубчо*.

2. CAROLLING SONGS

P₁ – К.А. Шапкарев, Сборник от български народни умотворения, Pars 1, Простонародна българска поезия или български народни песни, София 1891, p. 82, No. 74, *Сива-сива голобица; Народни празнични песни*, ed. Д. Осинин, електронно издание, ЕИ LiterNet, Варна 2000, *Сива гълъбица*

I. Ohrid area, today south-western Macedonia.

II. Recorded by Kousman Atanasov Shapkarev (1834–1909), Bulgarian folklorist and revival activist.

III. A grey dove, which flew from the Danube, praises the young God and promises to serve Him.

IV. Text placed in section *Обрядни песни. Божични (Ceremonial songs. Christmas)* with a note *На Бъдник в Охрид (коледа)*.

Song was referenced four footnotes: 1. Comment referring to the adjective *сива* (BGR. grey, ashen), which is to be interpreted as the colour of the bird, here: dove-Mother of God, and should not be confused with the god Shiva. 2. Comment relates to the other variants of the song, known in Ohrid, in which there is an additional verse, repeated as a chorus, for example *Коледе, бабо, коледе*. 3. Comment refers to a variant of the song published by Georgi Sava Rakovski, in which instead of words *бел Дунав* (Bulgarian *white Danube*) *Бейбунар* was recorded. Although there is a place by such name, K.A. Shapkarev considered *Бейбунар* to be a mistake of the recorder, or invention or linguistic sloppiness of performers of the song. 4. Comment refers to the verse *златна чаша и каната* (Bulgarian *golden cup and pitcher*), which is also found in the Christmas Eve songs in the second volume of Stefan Verković's collection *Веда славян*.

P₂ – СЧУНК 2, 1890, p. 162, No. 1, Буи, буи, Коледо, нека буи, Коледо; БНПП 2, No. 5, Долетяха два гълъба

I. Lokorsko Village, Sofia area, Western Bulgaria.

II. Recorded by Tsvetan Vulchanov*, a teacher from the village of Lokorsko, amateur folklorist; sang by L. Vulchanova*.

III. A pair of pigeons bring walnut twigs to a goldsmith to make golden keys. Using the keys, the birds open the heavens and the earth, and all creatures rejoice in the coming of Jesus.

IV. The text in section *Песни периодически и религиозни. Коледни песни (Seasonal and religious songs. Carolling songs)*, with a note *На малото коледо*. Song performed on December 24 on Christmas Eve (Bulgarian *Малка коледа*). According to the final passage – a song dedicated to the host. It includes wishes of good health for the household.

P₃ – СЧУНК 7, 1892, p. 15, No. 20, Зазори се, Божнеле, зорна зора

I. Song heard in the village Yakhetye (today Vetrino) Provadean Plateau, Varna area, North-Eastern Bulgaria.

II. Recorded by At. Maltchev*, a teacher.

III. Mother of God is walking through a forest looking for a place where she could give birth. When Young God comes into the world, Mother of God ties a golden cradle onto a golden hornbeam, which lulls the baby to sleep. Then a cuckoo starts singing. Mary tells the bird to be silent from the feast of St. John until Easter.

IV. Text placed in section *Песни периодически и религиозни. Коледни обичаи, песни и благословии (Seasonal and religious songs. Carolling customs, songs, and blessings)*.

P₄ – СЛУНК 7, 1892, р. 15, No. 22, Закукува, Божнеле, кукувица; БНПП 5, No. 56, Божма майка и кукувица 2

I. Song heard in the village Yakhetye (today Vetrino) Provadean Plateau, Varna area, North-Eastern Bulgaria.

II. Recorded by At. Maltchev*, a teacher.

III. In the forest, a cuckoo is singing. Mary fears that the bird might wake her child. The cuckoo explains that it just wants to wake shepherds whose flock have wandered away. Then, the Holy Mother calls St. John, who is meant to first make cornel-tree whips and use them to rush the flock, then milk the sheep and prepare *sirene* to feed travellers.

IV. Text placed in section *Песни периодически и религиозни. Коледни обичаи, песни и благословии* (Seasonal and religious songs. Carolling customs, songs, and blessings). According to a footnote to a more recent edition of the text – a carolling song sung to the hostess.

P₅ – СЛУНК 8, 1892, р. 11, No. 5, Префрѣкнала, Божне ле, пѣстра птичка; Сенки из невиделица. Книга на българска народна балада, ed. Б. Ангелов, Хр. Вакарелски, електронно издание, ЕИ LiterNet, Варна 2005, Божма майка проклина кукувицата

I. Song heard in the village of Krumovo, Varna area, North-Eastern Bulgaria.

II. Recorded by V.S. Stamenov*.

III. Virgin Mary hangs a cradle with the Child on a tree. A cuckoo sings loudly and wakes the baby. Mary curses her; from now on, the cuckoo does not make its own nest, but lays its eggs in other birds' nests instead, where they are recognised as alien and rejected.

IV. Text placed in section *Песни периодически и религиозни. Коледни обичаи, песни и благословии* (Seasonal and religious songs. Carolling customs, songs, and blessings). According to a note by the recorder and the last two verses – a song sung to the household. Includes wishes of good health.

P₆ – Български народни песни, записал полк. Г. Янков от Елена В. Янкова, Пловдив 1908, р. 207–208, Божма майка проклева кукувичката

I. Bessarabia.

II. Recorded by Georgi Yankov (1855–1920), colonel, lawyer, folklorist, sung by Elena Vulkova Yankova (1825–1901), Georgi's mother.

III. Mother of God is angry with the cuckoo which tries to wake sleeping shepherds. Their flocks have wandered onto the Sultan's land. The bird does not understand Mary and is cursed.

IV. Text placed in section *Обредни или периодически песни. Коладни песни* (Seasonal or ritual songs. Carolling songs).

Р₇ – СЛУН 60.1, 1993, р. 385–386, No. 510, *Божа майка проклина трепетликата и кукувицата*

I. Song heard in the village of Ivan Vasovo, Plovdiv area, central Bulgaria.

II. Recorded by Oleg Mladenov, contemporary Bulgarian folklorist, sung by Dela Petkova Arova, 65-year-old farmer woman, with one year of primary school.

III. Mary asks St. Peter to sing her a Christmas Eve song. In anticipation of the music, all nature becomes silent and still. Only aspen and cuckoo cannot respect the solemn moment, so the Mother of God curses them. The tree shall grow in dark, abandoned, barren places, and the bird can only sing in the spring.

IV. Text placed in section *Религиозно-легендарни песни и балади (Religious and legend songs and ballads)*. The song was recorded on July 24, 1975. According to a footnote in the text – the song was performed during the evening feast by carollers.

The variants of prose texts (legends and folk tales) listed above can be classified as etiological – explaining the origin, telling of the circumstances of how certain elements of reality came to be. According to the classification of A. Georgieva⁴, etiological folk legends are divided into two groups, with the division criterion based on phenomena to the creation of which they refer. In the first group, there are legends about the origin of the world and natural phenomena, and so these stories relate to the creation of elements of nature. In the second group, there are stories about the origin of social phenomena and practices related to human life, explaining the genesis of elements of culture. Folk legends about Theotokos blessing selected species of animals and cursing others belong to one of the subgroups of the first type: they are stories explaining the characteristics of the elements or phenomena of nature; plants, animals, or man. They do not address the circumstances that gave rise to the species, but explain its particular qualities or features relevant to culture. Mother of God gives the spider the ability to weave its web quickly, and the pigeon and the cow receive the gift of fertility, which is taken away from the mule (L₁, L₂). In the legends, there is no information on the characteristics of those animals before the blessing. It is not known whether the cow had always calved every year or if the pigeon had laid eggs every month. The blessing bestowed upon the frog (L₄) remains somewhat debatable in light of herpetology, although it can be read as a singular *exaltation* of the frog. In hagiographic stories, a similar description can be found of the way the body of a holy person behaves; it does not rot, it glows, and it can even produce floral scent, or other pleasant aromas.

The story of the meeting of the Mother of God and St. Tryphon (L₃) contains several elements of etiological character, but relating to the other type of story – namely culture-oriented. In addition to the memories of the special participation of the frog in consoling the offended Mary, the legend refers to the order of

⁴ Cf. А. ГЕОРГИЕВА, *Етиологичните легенди в българския фолклор*, София 1990, р. 30–38.

the Orthodox calendar, according to which the Feast of Saint Tryphon (February 1 or 14) precedes the Presentation of the Lord (February 2 or 15). The legend of St. Tryphon qualifies for a group of stories explaining not only the origins of ritual practices, but also highlighting the need to comply with certain rules. In this case, it is Mother of God herself who does not observe the 40-day ban on entering the church, which makes her the subject of criticism and punishment.

The first two texts represent the type ATU 750E *Flight to Egypt* (section *Religious Tales*) recorded in the International Classification, which covers a comprehensive set of stories about the Holy Family travelling to Egypt and a series of miraculous events that occur on the way. As M. Zowczak writes:

Tales of the flight from Egypt are based on a standard pattern explaining the diversity of trees, properties of stone, qualities of cuckoos, oxen and horses, as well as why the spider is untouchable. These are typical stories of blessings and curses, or grace and punishment granted by the hand of Providence.⁵

The travellers receive assistance from trees, plants, fruit, birds, animals, people, elements of inanimate nature, such as a river, or objects – a horseshoe, and helpers always receive a blessing in return. At this number, the catalogue of Bulgarian folk tale lists plots related to *the sacrifice of Abraham*, while it quotes the type БФП 967 *Спасени благодарение на паяжина* (section *Fairy-tales – Novelle*), featuring several variants of the story of how Mary and Jesus were hiding from the Jews in a cave and were rescued by a spider, which wove a web to cover the entrance. The International Classification also takes note of the type ATU 967 *The Man Saved by a Spider Web* (section *Realistic Tales – Novelle*), with the story of Mary and Christ among other plots revolving around escape. In L₁, the spider is not the only one to provide assistance to the fleeing, but also the dove: *Бужа майка благословила паяка да може за един ден да си уплита паяджината, да се въди из къщите, дето живеят хора, а гълъба – да несе и да мъти секи месец*. According to a popular saying, a house where pigeons lay eggs will be deserted because it will be haunted by misfortune⁶. The story of the escape of Virgin Mary from the Jews used the theme of a *bad omen* in a different way – a seemingly deserted cave provides rescue to the fleeing.

L₂ features a familiar image, found in iconographic representations of the Nativity of the Lord: the Baby is lying in a manger, with farm animals present in a stable standing by. Here, the course of the story is quite different, because it is only the cow that shows kindness to the Child and covers Him with straw, while the mule is trying to expose Jesus by taking straw away: *Кравата заривала с нос*

⁵ M. ZOWCZAK, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000, p. 263.

⁶ Д. МАРИНОВ, *Избрани произведения в пет тома*, vol. I, pars 1, *Народна вяра*, София 2003, p. 145.

млада Бога, катърицата го откривала. As noted by A. Georgieva⁷, the cow helps the positive heroes – Jesus and the Virgin Mary – keeping in accordance with accepted standards of morality. In the text, there is no mention of the Mother of God escaping with Child, but it can be assumed that the mule sides with the antagonists – Jews seeking new-born babies, and this is why it wants to expose Christ and give Him to death by their hand. As a result of their deeds, one of the animals is rewarded – from now on the cow is made fertile, every year giving birth to a calf, sometimes even two. In contrast, the other animal – the mule – is severely punished with infertility. The folklore text replaces the biblical species of farm animals with their female counterparts: the ox, symbolising the Chosen People in the Scripture, has become a fertile cow, while the donkey has been treated less kindly by folk culture, which – instead of making a reference to its actual qualities: humility and gentleness – associates it with the ass from the Book of Ezekiel⁸ – symbol of debauchery, and punishing the mule, zoological hybrid resulting from a mare mating with a male donkey (jack), with infertility⁹.

In L₃, animals appear in more than a month after the birth of Jesus, but their arrival is quite important. Mother of God goes to the church to observe the ritual of purification, but on the way there she meets St. Tryphon who, while he is cutting vines, ridicules her as an unmarried mother. Virgin Mary returns home crying and decides to hide Jesus. Then *all the animals and wee beasties*¹⁰ visit her begging her not to abandon the child: *Това като дозели от само себе си (по инстинкт) всичките зверове и гадини, всичките ходели да и се молят и да я предумват да не слуша развратните хора и да не прави тѣй, да си оставя детето си Христа Бога.* Among those animals, there is a frog with its own ugly offspring, which, however, in the frog's eyes is the most beautiful. Upon hearing how tenderly the frog addresses its offspring (*хайде, хубче, да си идем*), Virgin Mary gains confidence, her delight in Christ returns, and the next day she went to the church to pray. This story was recorded in the catalogue of Bulgarian folk tale under number *247A *Жабата нарекла жабчето си хубчо* (section *Cartoons animal – birds and fish*). The International Classification of fable themes lists the type ATU 247 *Each Mother Likes Her Own Children Best* (section *Animal Tales*). The theme of *learning motherhood from the frog* does not exist independently, but appears as one of the episodes of the legend of the meeting of Virgin Mary with St.

⁷ А. ГЕОРГИЕВА, *Действието чудо в етиологичните легенди*, БФ 12.2, 1986, p. 11–19.

⁸ Ez 23, 20. All biblical quotations and references from: *The Holy Bible – Revised Standard Version Catholic Edition*, London 1966.

⁹ The dichotomy of the symbolical character of the biblical ass. cf. M. LURKER, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, trans. K. ROMANIUK, Poznań 1989, p. 162–163.

¹⁰ Text in English based on the Polish translation: *Złota moneta za słowo. Bułgarskie bajki i legendy ludowe*, ed. G. MINCZEW, Łódź 2006, p. 237.

Tryphon, represented in the Bulgarian folklore by an extensive collection of prose texts¹¹.

The key episodes of the legend clearly have moralistic overtones. Mother of God decides to go to church the day earlier (February 1) than the appropriate date (February 2): *Света Богородица, наместо да си чете на втори (second) февруари, както бил срокът на очищението, решила да си чете на първи (first) февруари един ден по-напред*, so she attempts to make changes in the liturgical calendar, acting against the traditional folk custom of the 40-day post-partum confinement. She meets St. Tryphon, whose words and abusive behaviour become her punishment, but ultimately restore the established order. Then St. Tryphon performs self-mutilation, which is the result of Mary's curse, even though the moment of the *curse* is not specified in the text. St. Tryphon is punished for inappropriate behaviour towards the divine person, but also in part for his malignant self-confidence, because at the time he suffered his injury he was smugly teaching his sister how to clip vines. The moral is revealed at the end of the legend, when the amphibian teaches Mother of God how to love her own child. The legend lacks the *blessing for the frog* scene, which – considering the multitude of good deeds (dissuading Mary from abandoning her child, restoring Mother of God the status of the person who should not be worried about what people are saying, and finally *teaching her motherhood*) – should be bestowed upon it. This part of the story is mentioned in L₄, together with an explanation as to why the body of a dead frog does not have a bad smell. Here, it is God himself who grants the reward, and the amphibian is depicted as a sensitive and modest creature, although in the eyes of the Mother of God – initially wretched, unremarkable, and mocked: *У-у, виж и това ме моли и на детенцето си казва сребърно златче! Не, аз съм крива! – И си взела детенцето.*

In the beliefs of the Slavs, the frog has had a special place from the earliest times¹² – folk tradition prohibits killing frogs outside of rites, because the animal has the grace of Virgin Mary, and it is also responsible for the right amount of rain in the spring and summer months (hence the belief that killing frogs without a proper reason can bring drought). Frogs, whether in the form of costumes, actual animals – alive or killed specifically for this purpose – appear in the rites *пеперуда* and *Герман*¹³, which are meant to bring rain. Dialectal rite names (Perepuna, Peperuna, Peperuga etc.)¹⁴ sound similar to the name of the *Perun* – the mythical god of lightning and thunder¹⁵. A. Gieysztor calls the girl participating in the rite

¹¹ Cf. Г. ВЪЛЧИНОВА, *Между езичество и християнство: свети Трифон в българските народни представи*, БФ 15.2, 1989, p. 15–25.

¹² И. ГЕОРГИЕВА, *Българска народна митология*, София 1993, p. 117.

¹³ Р. КАЛЕВ (Сунгуларе), *Варианти на обредите Пеперуда и Герман*, БФ 12.3, 1986, p. 47–58.

¹⁴ *Българска митология. Енциклопедичен речник*, ed. А. СТОЙНЕВ, София 1994, p. 255–256.

¹⁵ Personal name of the deity, extent of the cult, cosmic image, cf. Й. ИВАНОВ, *Култ Перуна у южных славян*, ИОРЯС 8, 1904; А. GIEYSZTOR, *Mitologia Słowian*, Warsaw 1980, p. 45–77. Cf.

a companion of Perun and points to the Slavic prototype of the name *Perperuna*, coined on the base of the name of Perun by doubling the root¹⁶. A girl disguised as a frog can play the role of the wife of the lord of storms, whom people ask for the rain necessary for the crops to survive.

Frog accompanies Mother of God in other oral prose stories – for example in the Macedonian fairy tale *Mother of God and the Frog*, where the amphibian laments the death of Jesus and makes the weeping women laugh, including Mother of God:

Stay in health, my sister, Mother of God! May God keep you in his care. What are we to do when inexorable death comes? (...) Upon hearing the frog's speech even the dead would laugh, let alone the living.¹⁷

As G. Valchinova writes¹⁸, the frog, due to its relationship with water – a necessary component of the transition in the rituals of initiation – is a symbol of virginity, embedded in the folk consciousness from the earliest times, it can also be regarded as the embodiment of Virgin Mary herself.

Analysis of the content of Bulgarian ritual songs associated with Christmas and featuring the animal element yields the result in the form of a familiar theme, found also in prose works – namely, a curse placed on an animal (or a plant¹⁹). Punishing the disobedient representative of animal world is preceded by the situation of *cosmic silence*, during which all of nature is to worship the New-born by stopping any action. In P₇, nature stops and grows silent, hoping to hear a song about the birth of God:

Койо чуло, се съпряло
Да послуша свети Петър,
Че му пее лична песен.
Мряна риба във дълбини
И тя чула, и тя спряла.

The singing reaches even the barbell in the deepest waters, which hears it and stops. Only the cuckoo and the aspen disobey and are cursed for breaking the ban. The theme of *silencing all nature* is also found in Bulgarian Christmas songs about

J. STRZELCZYK, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 1998.

¹⁶ A. GIEYSZTOR, *op. cit.*, p. 67.

¹⁷ Cf. K. WROCŁAWSKI, *O sposobie przyjmowania inspiracji Ewangelią (na podstawie macedońskiej legendy Bogurodzica i żaba)*, [in:] *Biblia Slavorum Apocryphorum I. Vetus Testamentum*, ed. G. MIŃCZEŃ, M. SKOWRONEK, I. PETROV, Łódź 2009, p. 233–238.

¹⁸ Cf. Г. ВЪЛЧИНОВА, *Между езичество и християнство: свети Трифон в българските народни представи*, БФ 15.2, 1989, p. 23.

¹⁹ The theme of *cursing the plant* is far more prevalent in the Bulgarian folk song than *cursing the animal*. CHYH 60.1, 1993, lists the 37 song variants in which the Mother of God or one of the saints curses a plant (aspen, vetch, sycamore, rye, laurel, fir, and others), while only 5 in which an animal is cursed (cuckoo).

the baptism of Jesus.²⁰ Usually, it is St. John who orders all water and forests to stop, the sun is to stop scorching and the stars must cease their movement across the sky. In P₇, Virgin Mary asks St. Peter to sing songs glorifying God's birth, and although the bird and the tree can hear the song, they remain unmoved by it. Mother of God curses them; the cuckoo may only use its voice in the spring, and after the feast of St. John, it has to be mute and blind. Similarly, in P₅ the cuckoo makes a noise and wakes the Child. Virgin Mary curses the bird, to a certain extent projecting her own concerns and problems onto it. The cuckoo can never make its own nest, laying its eggs in some other bird's one. Then, its offspring will be recognised by the *multi-coloured bird* and thrown out of the nest:

Ой та тебе, Божне ле, кукувичке
 Тъй да ходиш, Божне ле, да кукуваш
 Да не виеш, Божне ле, вито гнездо
 Най да снесеш, Божне ле, ф чуждо гнездо
 Ф чуждо гнездо, Божне ле, пъстро яйце
 Да го изведе, Божне ле, пъстра птичка
 Да го изведе, Божне ле, да го отрани.

Similarly, in P₆ Mother of God curses the bird, which explains that it just wanted to wake up shepherds who should mind their flock, but Mother of God shows it no understanding and curses the bird; it is allowed to make sound from the feast of St. George until the feast of St. John, and it has to remain silent for the rest of the year:

Проклела я Божа Майка
 Ой та тебе, кукувичке;
 Да кукуваш от Георгиев-ден,
 От Георгиев-ден до Еньюви-ден
 От Еньюви-ден да онемеш.

As A. Georgieva writes, it is important who casts the curse, as not everyone has such power²¹. Particularly powerful is the curse cast by a mother, who generally does it in order to defend her own children, the family homestead, or traditional values. A curse cast by a maiden is less potent, but maidens are often casting curses in folk songs, seeing as they are still outside the norms of the patriarchal collective and thus can act as their own will dictates. Virgin Mary is both a mother and a maiden in folk songs, so her curse, even if hastily cast, has a real power to bring misfortune on the cursed. And vice versa – a blessing bestowed by the Mother of God is a consequence of a particular situation and a reward for good behaviour, taking a particular form, such as fertility bestowed upon the cow.

²⁰ А.Т. Илиев, *Растителното царство в народната поезия, обичаите, обредите и поверията на българите*, СНУНК 7, 1892, p. 385–386.

²¹ А. ГЕОРГИЕВА, *Социална функция на клетвата в народната песен*, БФ 8.1, 1982, p. 98–105.

According to folk mythology, the cuckoo is a bird whose voice announces the arrival of spring and summer, and when it goes silent, it is a sign that summer has come to an end. Cuckoo can be heard from March 25 (Annunciation Day) until June 24 (feast of St. John)²². In songs, the bird receives punishment from Theotokos twice; it woke the sleeping Jesus with its singing so it has its voice taken away for most of the year, and it is forbidden from making a nest, so it cannot lay and hatch its young itself. Cuckoos is what single women are called: spinsters and widows, due to the biological characteristics of the bird, which is always alone in nature, never making its own nest²³. Among the Bulgarian etiological legends, there is a story about a woman who has no food to feed her their children, so she asks God to turn her into a cuckoo. God obliges, and the children are abandoned and hungry. In other stories, children are turned into birds: the brother into an eagle owl and the sister – into a cuckoo. In yet another one – the sister is taking care of her wounded brother; she goes to get water and gets lost on her way, so she asks God to turn her into a cuckoo so that she would be able to see her brother from above. In Macedonian folk legends, the cuckoo used to be an unhappy woman who lost her brother (brothers) or son (children) and asked God to turn her into a bird. In another tale, the sister locks herself in a house with her dead brother for six weeks before the Annunciation feast, and spends all that time *coo-cooing* – lamenting. On the sixth Sunday, she flew out of the house already as a cuckoo²⁴.

Analysis of folk beliefs relating to the cuckoo²⁵ unearths new meanings of the curse cast by the Mother of God on the bird. In its basic sense, the curse is, of course, the result of the mother's anger with a creature that woke her child. However, as the voice of the cuckoo can be a harbinger of tragic events, it is natural to associate it with a prophecy of the martyrdom of Jesus²⁶. The first song of a cuckoo is an important date in the astronomical calendar – the bird announces the coming of summer and warm weather, but if the Mother of God orders it to be silent, it is probably still too early for good weather. A false announcement of good weather can have disastrous consequences for communities that relied on agriculture or for the *hajduci*, who might go to the forest before the frost is gone for good. In one folk song, the *hajduci* hear the voice of the cuckoo on the feast of the Annunciation, and three hundred youths set out to the Stara Planina. There,

²² In other variants, the cuckoo bird remains silent from the feast of St. John until Easter, and it sings from the feast of St. George (May 6) until the feast of St. John, and so on, depending on the region.

²³ The convergence of Slavic beliefs and superstitions associated with the cuckoo, cf. M. ZOWCZAK, *op. cit.*, p. 109–114; cuckoo in Polish folk beliefs: E. МАЈЕВСКИ, *Kukułka w towie, pieśni i pojęciach ludu naszego*, Wi 12, 1898, p. 385–408.

²⁴ Т. ВРАЖИНОВСКИ, *Народна митологија на Македонците*, Скопје–Прилеп 1998, p. 135–137.

²⁵ Cf. И. ТОДОРОВА, *Кукувицата в българската фолклорна култура (Рефлекси на митологичното мислене)*, ГААЕФО 10, 2012, p. 231–252; А.В. ГУРА, *Символика животних в славянской народной традиции*, Москва 1997.

²⁶ Associating the moment of birth with the death of Jesus in oral culture: M. ZOWCZAK, *op. cit.*, p. 250.

they are caught by snow and frost. The *hajduci* die from the cold, deceived by the voice of the bird heralding spring²⁷.

In some texts, the cuckoo can be interpreted as a personification of the Mother of God herself. A single woman who does not comply with societal norms is just like a wild bird that does not make its own nest and abandons its eggs in other birds' ones:

Префрѣкнала, Божне ле, пѣстра птичка
 през горица, Божне ле, през зелена,
 над водица, Божне ле, над студена.
 Не ми било, Божне ле, пѣстра птичка,
 най ми била, Божне ле, Божя майка. (P₃)

In more archaic versions of the song, the Mother of God was probably replaced by a cuckoo or a *samovila* – a number of images that survived in poetic works despite the influence of the Christian religion seems to prove it: the Mother of God with her child in the forest, in the nature, hanging a cradle on a tall tree (*The Tree of Life*, from which the bird is watching the fate of the world), a sense of unity, and even control over nature. The cuckoo's song both awakens life and announces its end, with reference to the transience of the seasons, associated with the nature succumbing to sleep after the harvest is finished and the crops are reaped.

In certain Bulgarian carolling songs it is the animals that announce the happy tidings that Christ is born to the world (P₁, P₂). In the quoted texts, this honourable task is carried out by the doves – symbols of purity and innocence, but also sacrificial animals, offered as a sign of purification of women after childbirth, as the canonical Gospels describe – Mary and Joseph come to the temple, *to offer a sacrifice according to what is said in the law of the Lord, a pair of turtledoves, or two young pigeons*²⁸. In Christian iconography the dove dominates as a symbol of the Holy Spirit, present at the baptism of Jesus, and goldsmiths make vessels in the shape of a dove to store the host or the sacred oils, as well as emblems in the form of pendants placed in baptismal chapels, and other such objects²⁹.

In Bulgarian carolling songs, pigeons or doves are presented as creatures close to the higher, divine world and heaven. K.A. Shapkarev sees the figure of the *grey dove* featured in the song as the Mother of God herself. In P₂, a pair of pigeons bring walnut twigs to a goldsmith so that the artisan would make golden keys out of them to open heaven. The opening heavens is of major importance here – *On special holidays, spheres of the world come together: the heaven opens up to people, but only a select few can see it*³⁰. In the cited song, the birth of Jesus,

²⁷ А.Т. ИЛИЕВ, *op. cit.*, p. 357–360.

²⁸ Lc 2, 24.

²⁹ D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, trans. W. ZARZEWSKA, P. PACHCIAREK, R. TURZYŃSKI, Warszawa 1990, p. 228–232.

³⁰ M. ZOWCZAK, *op. cit.*, p. 450.

in whose honour the skies open, is associated with the creation of the world, or rather its re-creation³¹. The coming of the Messiah is equal to the advent of a new order. Celebration of this momentous event is reminiscent of the biblical image of *Arcadian order of things* with Jesus reigning over all creatures, who pay him homage and live together in absolute harmony.

The belief in the presence of animals in the birthplace of Jesus, though firmly rooted in the minds of the people, is not confirmed in the words of the canonical Gospels of St. John, St. Matthew and St. Mark. However, the Gospel of St. Luke mentions shepherds at the manger: *And in that region there were shepherds out in the field, keeping watch over their flock by night*³².

The body of the South Slavonic Apocrypha includes a very popular *Protoevangelium Iacobi*, written in Greek in the second century AD, and translated into Slavonic in the eleventh or twelfth century, probably in Bulgaria. The piece is divided into three equivalent parts, which describe, respectively: the birth and exemplary childhood of Mary, then the choice of Joseph to be her husband, and finally the Annunciation and the Birth of Jesus, inspired by Matthew's and Luke's canonical tradition, as well as the flight of the Holy Family to Egypt. The second part of the Bulgarian title of the apocryphal text, *Исус и Богородица. Повест на архиепископ Яков Йерусалимски за рождението на Богородица преславната наша владичица и вечнодева Мария*, narrows down the scope of the work, emphasising its focus on the figure of the Mother of God. As Fr. M. Starowieyski writes, the *Protoevangelium of James* later became the basis for the Lives of Mary³³. In the third part of the Apocrypha, Joseph and pregnant Mary go to the census. When the woman goes into labour, Joseph leaves her in a cave and heads to Bethlehem in search of a midwife. Then the man has a mystical vision of nature frozen in time and space:

Аз, Йосиф, изнемогнах от вървене и като погледнах небето, видях да стои там небесен кръг. И като погледнах към въздуха, зачудих се — птиците небесни бяха млъкнали. И погледнах към земята и видях един съд положен и работници насядали наоколо, а ръцете им протегнати към съда. Дъвчешите не дъвчеха, тези, които искаха да вземат нещо, не вземаха, тези, които искаха да сложат нещо в устата, не можеха да го внесат, а всички лица бяха обърнати нагоре. И видяха пасящите овце, които застанаха неподвижно; овчарят пое гегата, за да ги удари, а ръката му остана горе. И погледнах към течението на реката и видях козли и устите им не пасяха и не пиеха. След това всичко тръгна отново по своя път.³⁴

³¹ Cf. *ibidem*, p. 226.

³² Lc 2, 8.

³³ *Protoewangelia Jakuba*, ed. et trans. M. STAROWIEYSKI, [in:] *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, vol. I, *Fragmety. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, ed. IDEM, Kraków 2003 (cetera: *Protoewangelia Jakuba*), p. 267.

³⁴ New Bulgarian translation: *Повест на архиепископ Яков Йерусалимски за рождението на Богородица преславната наша владичица и вечнодева Мария*, [in:] *Стара българска литература*, vol. I, *Апокрифи*, ed. Д. ПЕТКАНОВА, София 1981, p. 130 (based on the edition): П.А. ЛАВРОВ, *Апокрифически текст*, Санкт-Петербург 1899, p. 52–63.

It seems that in anticipation of the birth of Jesus the whole world stood still: birds stopped mid-air, goats stood still at the waterhole, workers looked to the skies, stillness came over the shepherd and his sheep. The stylistic idea employed in the vision of Joseph was often used in ancient literature: the stillness of nature announces the presence of God³⁵. The same situation is described in other apocryphal texts dealing with the childhood of Jesus, for example in *The Book of the Birth of the Saviour, and Mary, and a Midwife*, which is partly a Latin reworking of the *Protoevangelium of James*:

In that hour all became quiet with deep silence and awe. For even winds stopped and gave no breeze and not a single leaf on trees was stirred nor sound of waters heard; rivers did not flow, nor did the sea wave, and all the gushing waters grew silent; no human voice made a sound, and there was great silence.³⁶

Similar fragments also appear in other texts in Latin, for example in *The Armenian Gospel of the Infancy*. When Joseph goes in search of a midwife, he witnesses nature ceasing its natural activity in anticipation of the birth. The wind stops blowing, birds stop mid-flight, potter freezes over a vessel he is making, driven stock stops moving forward, camels gathered by a stream stop drinking, even a stick raised by a shepherd does not fall on rams³⁷.

The animal element present in the description (sheep, goats, birds, camels) is only part of the background, there is no symbolic meaning in the situation. *The Book of the Birth of the Saviour, and Mary, and a Midwife* makes no mention at all about the behaviour of animals during the Nativity of the Lord. It seems, however, that the *cosmic silence* may be one of the common themes found in the Bulgarian ritual songs and apocryphal texts³⁸. In the examples of the Bulgarian oral poetry listed above, nature was *to freeze*, or to become absolutely silent while the Christmas songs were performed, which is expressed in a series of images showing the behaviour of fauna (mostly wild) and flora during miraculous events. The shepherd driving his flock featured in the apocryphal texts is also present in folklore, but somewhat outside the *cosmic silence* – he either takes the form of one of the saints, who takes care of the flock, or is depicted outside the main course of events, as the one who overslept and allowed the flock to wander too far, causing the cuckoo to fall out of grace with the Mother of God.

³⁵ *Protoewangelia Jakuba*, p. 283. Cf. M. ZOWCZAK, *op. cit.*, 302.

³⁶ *The Latin Infancy Gospel (Aroundel Form)*, [in:] *The Apocryphal Gospels: Texts and Translations*, ed. B. EHRMAN, Z. PLESE, New York 2011, p. 127.

³⁷ *Ewangelia Dzieciństwa Ormiańska*, ed. M. STAROWIEYSKI, trans. E. NOWAK, [in:] *Apokryfy Nowego Testamentu...*, p. 471.

³⁸ The symbolism of the *cosmic silence*, of the frozen world (stasis) is also associated with magic ritual and ritual practice – cf. M. ZOWCZAK, *op. cit.*, p. 302–304, J.S. WASILEWSKI, *Tabu*, Warszawa 2010, p. 348–354.

Another *locus communes* can be a popular theme of cursing a plant or an animal, exhibiting similar traits as some episodes also appearing in pseudo-canon literature; for example, in *Infancy Gospel of Thomas*. Written in the second century AD, it became known in the cultural circle of the South Slavs from the tenth or eleventh century; it was preserved in six copies – each of them contain Bulgarian influence in the vocabulary, which led some researchers to point to Bulgaria as the place of its probable translation³⁹. *Детството на нашия господ, как расна и как правеше чудеса (Томино евангелие)* describes twelve episodes from the life of the Lord – missing from the story found in the canonical gospels. Several-years-old Jesus works miracles (...) *cruel and often in poor taste*⁴⁰: he makes birds out of clay and breathes life into them, takes the life from other children, chastises his father, but he also repairs the damage he had done previously. In the second episode, Jesus casts a curse on the son of Annas, who had upset him during a game. The child withers:

В това време синът на книжника Ананий беше там с баща му Йосиф. Той взе върбова пръчка и развали вирчето, което Исус беше направил; и водата изтече. Когато Исус видя вирчето развалено, не му стана добре. И му рече: *Нечестиви и неразумни содомянино, какво ти пречи моето вирче и моята речница? Още сега да изсъхнеш като дърво и да не даваши нито плод, нито листа.* И в същия момент детето изсъхна. Като побягна, Исус си отиде в къщи, а родителите на отслабналия дойдоха, оплакаха младостта му и говореха на Йосифа: *Такова ли дете имаши.*⁴¹

In the Gospel of St. Mark, there is a parable about a barren fig tree, the fruit of which the weary Jesus wanted to pick. Unfortunately, the only thing the tree had to offer were leaves, so Jesus cursed it and the fig tree immediately withered⁴².

In the Bulgarian folk culture the person casting the curse is Virgin Mary, one of the saints, or God himself, and approaches the theme of Jesus' childhood in a limited scope (always from the point of view of the Mother of God), never making the Lord cast the curse. The similarity of the theme of *cursing animal and plant* in the folk culture and the Apocrypha has been pointed out many times by scholars, with other sources being *The Golden Legend* and medieval novellas⁴³.

The quoted texts of the Bulgarian oral culture referring to the theme of the Nativity of the Lord, the Gospel inspiration or even interaction with the apocryphal text fades into the background. The biblical message is dominated by the *mythological*⁴⁴ aspect of the storyline, allowing minor modifications or references

³⁹ *Dzieciństwo Pana, Ewangelia Tomasza (Dzieciństwa)*, ed. et trans. M. STAROWIEYSKI, [in:] *Apokryfy Nowego Testamentu...*, p. 388–404.

⁴⁰ An opinion of M. Starowieyski – *ibidem*, p. 388.

⁴¹ New Bulgarian translation: *Детството на нашия господ, как расна и как правеше чудеса*, [in:] *Стара българска литература...*, p. 138 (based on several collections).

⁴² Мс 11, 12–14.

⁴³ Cf. comment to P₇ in CHYH 60.

⁴⁴ Meaning: the first period of the Bulgarians' arrival in the Balkan Peninsula, before the ninth century.

in terms of the events described.⁴⁵ The content of the stories and folk songs is primordial in relation to the processed content of the Gospel; biblical characters and situations are introduced to oral stories already in circulation, creating texts that are testament of the so-called folk Christianity.

The excerpted texts of fairy tales and legends clearly marginalise the theme of the Divine Birth, focusing on the figure of the Mother of God and her actions: meeting with St. Tryphon, rejecting the child, receiving lessons on motherhood from the frog, escaping with the Child to Egypt. The birth of Jesus is used as an excuse to tell a story of an etiological character, often based on ritual custom and referring to it, such as clipping vines. The theme of *cursing animal or plant* occurs both in the canonical Scripture, as well as in the apocryphal works.

In the quoted songs performed during Christmas, the events of the Bethlehem Night and the related characters are presented as part of the wildlife and part of nature. Carolling songs paint a picture of *a frozen world*, of nature falling asleep while Jesus is sleeping, of a golden cradle hanging on the tree as a replacement of a manger, or folk saints appearing in the place of shepherds and the Magi. Just as in the case of fairy tales and legends, folk song uses the birth of Jesus to explain the genesis of some of the characteristics and phenomena of nature. Presentation of animals in ritual songs occasionally refers to the economic sphere (the shepherds slept, and their flock wandered away), while wild animals are the object of punishment or reward. This model is not observed in songs about *representatives of the biblical avifauna*⁴⁶ – pigeons announcing the happy tidings of Christ's birth and making an oath to serve the Young God.

The Apocrypha known among the South Slavs mention animals in situations encountered also in the Bulgarian oral literature – the *cosmic silence* when fauna and flora freezes in anticipation of the birth of the Young God.

Translated by Katarzyna Gucio

Abstract. The article attempts to extract textual and extratextual planes on which representatives of fauna made their mark in the folklore of the South Slavs, mainly Bulgarians; in their oral literature, rituals, and beliefs, juxtaposed with selected Apocrypha, primarily from the *Protoevangelium of James*, confronted with the Scripture. The analysed texts (legends, folk tales, ritual songs performed during Christmas) relate to the birth of Christ in Bethlehem and placing him in a manger – the events of Night of Bethlehem and the flight of the Holy Family to Egypt.

The excerpted texts of fairy tales and legends marginalise the theme of the Divine Birth, focusing on the figure of the Mother of God and her actions: meeting with St. Tryphon, rejecting the child, receiving lessons on motherhood from the frog, escaping with the Child to Egypt. The birth of Jesus is used as an excuse to tell a story of an etiological character (theme *cursing animal or plant*),

⁴⁵ Reference to K. WROCLAWSKI, *op. cit.*, p. 233–238.

⁴⁶ S. KOZIARA, *Losy frazeologizmów biblijnych z nazwami ptaków w języku polskim*, [in:] *Z problemów przekładu i stosunków międzyjęzykowych*, vol. II, ed. T. ŻEBEREK, T. BORUCKI, Kraków 2002, p. 191.

often based on ritual custom and referring to it, such as clipping vines. Just as in the case of fairy tales and legends, folk song uses the birth of Jesus to explain the genesis of some of the characteristics and phenomena of nature. Presentation of animals in ritual songs occasionally refers to the economic sphere (the shepherds slept, and their flock wandered away), while wild animals are the object of punishment or reward. The Apocrypha known among the South Slavs mention animals in situations encountered also in the Bulgarian oral literature – the *cosmic silence* when fauna and flora freezes in anticipation of the birth of the Young God.

The quoted texts of the Bulgarian oral culture referring to the theme of the Nativity of the Lord, the Gospel inspiration or even interaction with the apocryphal text fades into the background. The content of the stories and folk songs seems to be primordial in relation to the processed content of the Gospel; biblical characters and situations are introduced to oral stories already in circulation, creating texts that are testament of the so-called folk Christianity.

Keywords: Nativity in folklore, etiological legend, fauna in oral culture, Holy Mother's curse, cosmic silence

Karolina Krzeszewska

Waldemar Ceran Research Centre for the History and Culture
of the Mediterranean Area and South-East Europe
PL – 90–237 Łódź, ul. Jana Matejki 32/38, pok. 209
karolina.krzeszewska@gmail.com

Anissava Miltenova (Sofia)

AN UNSTUDIED COMPILATION WITH THE NAME OF ANDREW THE APOSTLE

The non-canonical Acts of Andrew the Apostle are among the earliest and most valuable sources for the history of translated literature in medieval Bulgaria. It is a widely accepted view that the archetypal Greek text of *Acta Andreae* originated in the 2nd century in Alexandria¹. There are several works that have reached our time in Coptic, Armenian, Syrian, Arabic, Ethiopic, Latin, Greek and Slavic copies in various versions, often in fragments². It is a well-known fact that Eusebius of Caesarea (ca. 263–339) mentions the text in his *Ecclesiastical History* (III, 25) with reference to Origen (ca. 184–254). The Greek, Oriental and Latin traditions have been described in detail³, investigated and published to a certain degree⁴. A. de Santos Otero published a list of the copies known in Slavic manuscripts⁵. According to F. Thomson (in his analysis of the archaeographical data of A. de Santos Otero)⁶ at least seven or eight different texts that can be attributed to the acts of Apostle Andrew were in circulation in the Slavic tradition: *Acta et marti-*

¹ Jean-Marc Prieur (*The Anchor Bible Dictionary*, ed. D.N. FREEDMAN, vol. I, Doubleday 1992, p. 246): *The Manichean Psalter, which contains some allusions to the content of Acts Andr. (A Manichean Psalm-Book, ed. by C.R.C. Allberry etc. [Including Psalms by Syrus, Heraclides and Thomas. A Transcription and Translation of the Coptic Text. With Plates.] Stuttgart 1938, p. 142, 143, 192), establishes the 3rd century as the terminus ad quem for the redaction of the apocryphon, but the Acts had to have originated earlier, between 150 and 200, closer to 150 than to 200. The distinctive christology of the text, its silence concerning the historical and biblical Jesus, and its distance from later institutional organization and ecclesiastical rites militate for an early dating. Moreover, its serene tone and unawareness of any polemic against some of its ideas as heterodox, particularly in the area of christology, show that it derived from a period when the christology of the Great Church had not yet taken firm shape. One might repeat here the line of argumentation employed by Junod and Kaestli for locating the Acts of John in the same period. Moreover, Acts John displays several affinities with Acts Andr., such as the literary genre, structure, and theological orientations.*

² L. ROIG LANZILLOTTA, *Acta Andreae Apocrypha. A New Perspective on the Nature, Intention and Significance of the Primitive Text. With 12 Plates*, Genève 2007 [<http://irs.ub.rug.nl/dbi/4b96033e2328f>].

³ *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, cura et studio M. GEERARD, Brepols-Turnhout 1992, p. 135–146.

⁴ Cf. the comprehensive publication of J.-M. Prieur: *Acta Andreae*, vol. I–II, ed. J.-M. PRIEUR, Turnhout 1989 [= CC.SA, 5–6]. Full bibliography in: *The Apocryphal Acts of Andrew*, ed. J. N. BREMMER, Leuven 2000, p. 186–189.

⁵ A. DE SANTOS OTERO, *Die Handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*, vol. I, Berlin–New York 1978, p. 69–83.

⁶ F. THOMSON, *Apocrypha Slavica*, SEER 58.2, 1980, p. 256–268.

rum Andreae (BHG 95b); *Acta Andreae et Mathiae in urbe anthropophagum* (BHG 109–110d) in two translations; a compilation of *Acta Andreae* (BHG 94–94c and 95) and *Martirium Andreae* (BHG 97), whose Greek or Slavic origin is impossible to determine; *Vita Andreae* in the Slavonic Prolog (BHG 101b); *Commentarius de Andreae*, the earliest copy of which is from the 13th c.; an original Russian writing about the Apostle Andrew, his visit to Russia and the conversion of Russians to Christianity, which was spread in numerous copies between the 15th and 18th centuries⁷. Of all the above works, the paleoslavists' attention is drawn primarily by the acts of Andrew and Mathew in the land of cannibals, a text that has been translated in modern Bulgarian as well⁸.

The text under discussion in this paper is entitled “From the teaching of Apostle Andrew”: (Ѡ) оучениа ст҃го ап(с)ла андреа, инс. Ъшь(д)шоу ст҃моу ап(с)лоу андрею въ сьн'мь съ оученикі си. начеше и(х) въпрашати ѿ коу(д) юсте и что ю(с)ваше сло(в). It is preserved in a sole copy from the 14–15th c., written in Raška orthography, without nasal vowels, and with one jer (ь). Today the manuscript is preserved in the collection of the Rumyantsev Museum (178), No. 10272, in the Russian State Library in Moscow. The material of the manuscript is bombacynе; it has no visible vergeures and pontuseau and is written out in the Serbian semiuncial, typical for the end of 14th and the beginning of 15th century. Originally it belonged to the collection of A. I. Hludov; however, as evidenced by the number (No. 84) written at the top of the first folio in blue pencil, it had turned up there from the second, so called “Macedonian” collection of A. F. Hilferding. The exceptionally intriguing fate of Hilferding's collection has been studied in detail in the articles of Anatolij A. Turilov⁹ and Zhanna Levshina¹⁰. This collection was formed during A.F. Hilferding's trip to Bosnia, Herzegovina, Macedonia and “old” Serbia in 1857,

⁷ More important publications of Slavic translations and revisions: Н.С. ТИХОНРАВОВ, *Памятники отреченной русской литературы*, vol. II. Москва 1863, p. 5–10; St. НОВАКОВИЋ, *Apokrifij jednoga srpskog ćirilovskog zbornika XIV vieka*, Star 8, 1876, p. 55–69; И.Я. ПОРФИРЬЕВ, *Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки*, СОРЯС 17.1, 1877, p. 87–89; В.Г. ВАСИЛЬЕВСКИЙ, *Хождение апостола Андрея в стране мирмидонян*, ЖМНП, 1877, vol. 189, pars 2, p. 41–82, 157–185; М.Н. СПЕРАНСКИЙ, *Апокрифи ческие Деяния ап. Андрея в славяно-русских списках*, ТМАО 15.2, 1894, p. 35–75; С.В. ПЕТРОВСКИЙ, *Апокрифические сказания об апостольской проповеди по черноморскому побережью*, ЗООИД 21, 1898, p. 1–184; П.А. ЛАВРОВ, *Апокрифические тексты*, СОРЯС, 67, 1899, series XIV, p. 40–51; К. ИСТОМИН, *Из славянорусских рукописей об апостоле Андрее*, Санкт-Петербург 1904, p. 11–14; Н.В. ПОНЫРКО, А.М. ПАНЧЕНКО, *Апокрифи о Андрее Первозванном*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, I. XI–первая половина XIV в., Ленинград 1987, p. 49–54.

⁸ *Стара българска литература. I. Апокрифи*, ed. Д. ПЕТКАНОВА, София 1981, p. 185–195, 382–383 (*Acta Andreae et Mathiae in urbe anthropophagum*).

⁹ А.А. ТУРИЛОВ, *К истории второй (македонской) рукописной коллекции А. Ф. Гильфердинга*, [in:] *Славянский альманах 2002*, Москва 2003, p. 130–143 [= А.А. ТУРИЛОВ, *От Кирилла Философа до Константина Костенецкого и Василия Софиянина*, Москва 2011, p. 413–428].

¹⁰ Ж. ЛЕВШИНА, *Путешествие А. Ф. Гильфердинга 1868 года и славянские рукописи его «македонской» коллекции (итоги и перспективы изучения)*, АрП 34, 2012, p. 77–107. I wish to express my gratitude to Zhanna Levshina for providing me with data concerning the Hilferding collection as well as the text of her article prior to publishing it.

when he was the Russian consul in Sarajevo; later he published a description of the trip¹¹. A considerable number of the South Slavic manuscripts were collected by A. F. Hilferding in the Slepče Monastery, the Lesnovo Monastery, in Kratovo, Lešok (Tetovo region), the Treskavec and despot Marko's Monastery as well as in Ohrid, and they probably were sold to A. I. Hludov not later than 1869. The margins of the miscellany contain notes written by A. N. Popov, who worked on the texts; he was also likely to have temporarily kept the book in his collection (today 237 in the Russian State Library). The following inscription has been written out on folio 122v: *ПОМОЗИ БОЖЕ ГОСПОДИНУ ДЕСПОТУ* (God help our master the Despot); the text on folio 133v reads: *ГЮРГУ ДЕСПОТУ* (To Gyurgi the Despot). Probably the ruler in question is Georgi Branković (1427–1456)¹². The manuscript is cited and examined by a number of scholars in accordance with its description in A.I. Hludov's catalogue (No. 105)¹³ (e.g. Santos Otero mentions it with the same number in his review (No. 31); so does F. Thomson in the review cited above). However, the manuscript has not been in Hludov's collection for the last 70 years, since it is considered to have been acquired by the Rummyantsev Museum prior to 1947.

What is the content of the manuscript? It is a miscellany with mixed content, comprising didactic texts, lives of saints (mostly martyrs), sermons and stories. In the beginning, a fragment has been preserved from *The Dispute between Panagiot the Philosopher and Azimit* (1r–1v)¹⁴; this is followed (folio 2r–14v) by an excerpt from *Siracides* (The Wisdom of Sirach) (the beginning is missing, the text resembles the translation in the *Izbornik of 1076*)¹⁵; next comes the writing about Apostle Andrew, on which is discussed in this paper (14r–18v)¹⁶. The texts that come after are as follows: *The Epistle of Basil the Great to Gregory the Theologian* (18v–25r); *The Life of St Protomartyr Stephen* (25r–32r); *Homily on the Transfiguration* by John Chrysostom (32r–36r); *Homily on Palm Sunday* by John Chrysostom (36v–42r); *Homily on Mid-Pentecost* by John Chrysostom (42r–46v); *Homily on the El-*

¹¹ А.Ф. ГИЛЬФЕРДИНГ, *Поездка по Герцеговине, Боснии и Старой Сербии. Босния в начале 1858 г.*, Санкт-Петербург 1859 [= ЗИРГО, 13].

¹² A Serbian despot (1427–56), vassal of the Turks and the Hungarians. In 1439 he fled to Hungary. He took part in an anti-Ottoman coalition (1443–44); regained (1444) his possession, paid tax to the Turks, but in 1454 lost part of his land.

¹³ А.Н. ПОПОВ, *Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова*, Москва 1872, p. 250–252.

¹⁴ The byzantine work is composed immediately after the Second Council of Lyon (1274) and its ideological content is against the Lyon union and the policy of Emperor Michael VIII Palaiologos (1259–1282), see: А. ПОПОВ, *Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.)*, Москва 1875, p. 238–286. This fragment (may be the earliest copy in South Slavic tradition) is worthy of separate analysis.

¹⁵ *Изборник 1076 года*, coll. М.С. МУШИНСКАЯ, Е.А. МИШИНА, В.С. ГОЛЫШЕНКО, ed. А.М. МОЛДОВАН, vol. I–II, Москва 2009².

¹⁶ A transcription of the text is published by M. N. Speranskiy posthumously: М. Н. СПЕРАНСКИЙ, *Библиографические материалы А. Н. Попова. Учение ап. Андрея*, ЧИОИДР 1889, 3, p. 53–62. The publication does not include an analysis of the eventual sources of the work; a transcription of the Martyrdom of Saints Apostles Peter and Paul of the same manuscript is also published there.

evation of the Holy Cross (anonymous, missing folia between 46 and 47) (46v–48r); *The Life of St Eustace Placidus* (48r–57v); *Martyrdom of Saint Apostles Peter and Paul* (57v–66v)¹⁷; *The Life of Prophet Elijah* (66v–70r) (abridged text at the end of which the part of the encomium by St Clement of Ohrid is added) *Enkomion on the Dormition of the Theotokos* by St Clement of Ohrid (70r–71r); *The Life of St Pope Sylvester* (fragment) (71r–72v); *The Life of St. Euphrosynus the Cook* (fragment) (73r–73v); *The Life of St George* (fragment of the old redaction) (74v); excerpts from the sermon (anonymous) (75r–83r); excerpts from the *Paterikon* (83r–84r), excerpts from *The Erotapokriseis* by Anastasios of Sinai (84r–88r); *Instruction of Father to his Son* (88r–92r, folia appear to be missing between 90v and 91r; identical to the copy in the *Izbornik of 1076*)¹⁸; excerpts from *The story about Barlaam and Josaphat* (92r–108r); short *Life of St Sava of Serbia* (108r–120v)¹⁹; *Synaxarion Life of St Simeon Serbian* (121r–122v); *A Miracle of St. Nicholas of Myra*, about his saving the lives of three men (123r–129r); *The Life of St. Demetrius of Thessaloniki* (129v–135r, 74r–74v, copy of the old redaction; the text is uncompleted, without an ending). The content of the hagiographies and the homilies has been specified by K. Ivanova²⁰ by providing information on the manuscript regarding its number in the Rummyantsev Museum. The author describes the content as a combination of *sermons that have been extracted from the Menaion and the Triodion panegyric and, possibly, from a Reading Menaion of the Old Redaction (“staroizvoden cheti-minej”), with a mixed-up calendar sequence*²¹.

The prevailing number of texts retain archaic linguistic features from the time of First Bulgarian Kingdom. I will quote only a few examples from the vocabulary of the text: *самохотниѡ* ‘free will’ (Codex Supr., *Izbornik 1073*, Gregory of Nazianzus 11th c.: *самохотниѡ, самохотниѡ*; *Izbornik 1076*: *самохотъю*); *самовластьць* ‘absolute’ (Codex Supr.); *таинникъ* ‘keeper of the secrets’ – *шбл(д)ающаа земльнымии. таинника не(с)нымь* (Gregory Naz. 11th c.; Codex Supr. *таивьникъ*; *Izbornik 1073* *таивъьныи*); *простына* ‘absolution’ – *простиню грѣховъ* (Codex Supr. *простыниѡ*); *отъльмъстникъ* ‘revenger’ (*напах*; Codex Supr. *отъльмъстивъ*); *несытъ* ‘greedy’ (Codex Supr., *Prophetologion*, etc.); *благына* ‘goodness’ (Codex Supr.); *благостына* ‘benevolence’ (*Psalterium Sin.*, *Euchologium Sin.*, Codex Supr., *Prophetologion*, etc.); *стыдъство* ‘shame’ (Codex Supr., *Life of Alexander the Great*), etc. Usage of dual form, along with the use of nominative in the place of accusative case, are quite common.

The examined text is a comprehensive, yet rather brief account of the human history from the Creation to the resurrection of Christ, from the transgres-

¹⁷ Published by: М.Н. СПЕРАНСКИЙ, *op. cit.*, p. 1–52.

¹⁸ *Изборник 1076 года*, p. 164–203.

¹⁹ Д. БОГДАНОВИЪ, *Кратко житије светог Саве*, ЗМСКJ 24.1, 1976, p. 5–32.

²⁰ Кл. ИВАНОВА, *Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica*, София 2008, p. 82–83. The author refers the chronology of the manuscript to the last decades of 14th c., defining the font as *ustav*.

²¹ *Ibidem*, p. 82.

sion to the redemption and salvation (заповѣда намъ проповѣдати покаяніе въ прѣстѣннѣ грѣхѣмъ). It starts with an introduction about the place and the circumstances under which Saint Andrew states forth his “teaching”, i.e. with stating the grounds for the main compositional part of the text that follows. Andrew and the other disciples answer the questions of the people in front of the “meeting”; by answering the question who they are and what their word is, Andrew denies their assertion that Herod is the true Christ, depicting him as a murderer of children, a deceiver who originates from another tribe and does not belong to the Jews, therefore being their ill-wisher. Andrew declares himself to be the first disciple of John the Baptist, gives an eyewitness account of the baptism of Christ, and confirms that he and the other Disciples of Christ have been sent to preach penance and absolution of sin among all peoples. The main sermon of the Apostle Andrew before the people starts the next day. In it, he traces the events since Creation. The removal of the tenth angelic rank, and its elder, who became the forefather of evil of its own will, is an important issue (самохотню, тако самовластѣць). In the text, he is referred to as “the devil”; the name “Satan” or “Satanail” is missing. Man was created in place of the fallen rank of angels in the image and likeness of God and endowed by God with power over all things, over earthly riches and heavenly mysteries, and with immortality. The next part is devoted to the seduction of the first people by the guileful devil, the birth of Cain and his transgressions. Cain’s sins are not only listed in the text, but also characterized by examples. Further, the story relates the Old Testament events from the kin of Abel to the flood and the survival of the family of Noah. The anonymous compiler focuses on the worship of pagan idols and Abraham’s rejection of pagan customs, the extension of Abraham’s offspring, the escape of Joseph to Egypt and the Exodus of the Jews to the Promised Land with Moses; Joshua, Samuel, David and the prophet Daniel are mentioned. The final part tells of the birth and deeds of Jesus until his death on the cross and the resurrection – for the salvation of men and the destruction of the devil. The text ends with an eschatological perspective of the Second Coming and the Last Judgment.

There is no trace of rhetoric in the style: the story is a simple narrative. The introduction, which refutes Herod’s role and disguises his origin, undoubtedly bears a resemblance to the initial part of *Acta Andreae*. I had at my disposal a Georgian text translated into Russian²², the comparison with whose introduction showed a close concurrence, even regarding the rendering of names. As noted by researchers of the Greek text, a homily in the synagogue of the town of Amasea is depicted here, whereas the Georgian text relates of the town of Sinop (the capital of the Pontic rulers in Paphlagonia). In our copy no name of a town is mentioned, while the synagogue is referred to as “сѣньмѣ”. The interrogation-response form of the introduction reveals a bias towards polemic; it is obvious that Apostle Andrew is speaking to Jews.

²² *Житіе св. апостола Андрея первозваннаго*, ХЧ 8, 1869, p. 151–180.

The narrative of the Old Testament story has many parallels with the *Palaea Historica*. Here are some of them:

1) There are similar reasons and the manner of the revolt of the tenth angelic rank, and its elder – out of envy of the perfect and wealthy deeds of God (НЕ СТЪПЪКЪВЪ БОГАТЪСТВА ТОЛИКЪ(Х) БЛЪГЪНЪНЪ); a reluctance to glorify God because of pride (ДІАВОЛЬ ЖЕ ВЪЗВЕЛИЧАВЪ СЕ НА ТВОРЦА И НЕ ХОТЕ СЛАВИТИ ЮГО СЪ ИНЪМИ). It is emphasized twice that it is the elder's own will to turn into an evil force (САМОХОТИЮ ВЪРАТИ СЕ НА ЗЛО, ЯКО САМОВАСТЪЦЪ). The allegation that initially there was darkness is renounced (И ДА НИКТОЖЕ ГЛЪЖЕТЪ ЯКО ИСПРЪВА ТЪМА ВЪШЕ. БЪ ВО СВЪТЪИ Ю(С) И ВЪСА СВЪТЛАТА СТВОРИ).

2) Man was created in the place of the fallen angelic rank, and was endowed with high virtue (БЛЪГИИ ЖЕ ГЪ И ТВОРЦЪ ВСЪМЪ. ВИДЪВЪ ЮГО ѠПАДШАА И СОУЩІИ(Х) ИЖЕ ПО(Д) НИМЪ. И СТВОРИ ЧЛКА ВЪ ВЪРАЗЪ СВОИ. ВЪ НИЕГО МЪКЪСТО. ПО(Д)ВНА САМОВАСТЪЦА СВЪТЛА ВЪЗРОМЪ. БЛЪГАА ЈАСНОСЛОВЦА. ШЛА(Д)АЮЩАА ЗЕМЪНЪНИИ. ТАИНИКА НЕ(С) НЫМЪ. ТЛЪНИИ КРОМЪ И СЪМЪРТИ). Besides being in the *Palaea Historica*, this motif has found a place in one of the versions of the Legend of the Tiberian Sea as well: ВМЕСТО ОТПАДШИХЪ ЛИКЪ НАПОЛНЯЕТЪ ГДЪ ЧЕЛОВЪКИ, ПРАВЕДНЫХЪ ЧЛКЪ СОЗЫВАЕТЪ И МЯСТО САМАГО САТАНЫ СОТВОРИ ГДЪ ПЛОТНА ЧЛОВЪКА ПЕРВОЗДАННАГО ІДАМА²³. As witnessed by Euthymius Zigabenus, the same motif (possibly of a Gnostic origin), alluded to in the Book of Enoch²⁴, has found its place in the Bogomil teaching, although slightly modified²⁵.

3) The motif of the devil tempting Adam and Eve, and the birth of Cain, are also similar to the *Palaea* story, despite being much shorter; man was created innocent and immortal, but tempted into evil ways by the devil, whose aim was to tempt the very first of the humans so that the next generations would also turn mortal: ДІАВОЛЬ ЖЕ ВЪ(Д)ШЕ, ЯКО ВЪШЕ ЧЛКОУ РОДИТИ РОДЪ НЕИСТЛЪНИИ. И ЯКО АЦЕ ПРЪВААГО НЕ ПРЪБЪСТИТЬ, ВЪТОРІИ НЕТЛЪНИИ БОУДЕТЬ.

4) Abel's murder and the seven sins of Cain also parallel the *Palaea Historica*. However, in contrast to the *Palaea* (as already mentioned), each sin is represented here with a much more detailed characteristic and in two parallel sequences: clarification (interpretation) of each sin and the indication of the respective punishment received for it by Cain. This most detailed part of the examined text bears a certain similarity to some interrogation-response works; however, they are not characterized by such exhaustiveness.

5) The narrative about Abel's offspring is a continuation of the theme about the evil acts of the devil, among which the destructive role of wars is pointed out (the same might be referred to the Bogomils' view of life as well).

²³ Й. ИВАНОВ, *Богомилски книги и легенди*, София 1925, р. 297.

²⁴ *Ibidem*, р. 172, 189.

²⁵ *The Bogomils say that the fallen angels, on hearing that Satanil had promised the Father to replace them by human beings in Heaven, started copulating with human daughters, in the hope of returning to Heaven. Of this mixing the giants were born*, see: PG, vol. 130, col. 1305.

6) Seth laid the foundations of wisdom (РОДИ СЕ СЊНЬ ПО(Д)ВНЬ АДАМОУ И ПРАВЕ(Д)НЬ. ТЬЬ БО МОУДРОСТЬ ИЗЪВЕРЬТЬ); this merit coincides with the comment on Seth in one of the versions of the *Palaea Historica*²⁶ as well as with the questions and answers, where the creation of the writing is credited to him²⁷.

7) The remaining events from the Old Testament are selected with a similar tendency so as to end the work with the birth of Christ, His Crucifixion and Resurrection.

As evidenced by this brief review, **no** extreme dualistic notions are to be found in the text. Its structure is a combination of narrative and sermon, without any special emphasis on the latter. The “teaching” of the Apostle Andrew is focused on the evil acts of Cain, which doom humanity to a bond with the devil and must therefore be eradicated, as well as on absolution and salvation. The text has undoubtedly been created as a compilation, in which parts of *Acta Andreae* have been used, and aiming at a framework to contrast good and evil by means of the biblical legend. Until now, a source of Greek analogue of this sole copy has not been found. The text is surrounded by works of a paraenetic nature, such as The Wisdom of Sirach and The Epistle of Basil the Great to Gregory the Theologian. The overall content of the miscellany aims at perfecting the faith by means of moralizing models (we may include in their number the multitude of saints’ lives as well). Our conclusion raises the issue of whether or not the examined text can be defined as an apocryphal story. I would refer its composition to the so called type “retelling the Bible”²⁸ or rewriting / recreating the Holy Scripture; these works are also categorized recently as “parabiblical literature”²⁹. The patterns of these texts are rooted in the Holy Scripture and mostly in the Gospels’ text, which contains stable patterns based on plain analogies, meant to illustrate certain didactic maxims. By incorporating elements of the “marginal” texts into ones of higher authority and didactic value, the former are rendered equal to the latter with regard not only to their reception, but their importance as well. Thus the differences between canonical and non-canonical may entirely disappear.

Appendix

/14г/ ѿ оучениа сѣго ап(с)ла андреа

Бъшь(д)шоу сѣгомоу ап(с)лоу андрею въ сън’мь съ оученикїи си. начеше и(х)

²⁶ Collection of Josifo-Volokolamsk monastery, № 551, 16th c.

²⁷ Lovech miscellany, 16th c.: да кому нан прѣжде посла бѣ граманижство. ѿ(в)еть. ситѣ сѣу а(д)амову.

²⁸ F. ALEXANDER, *Retelling the Old Testament*, [in:] *It is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honor of Barnabas Lindars*, ed. D.A. CARSON and H.G.M. WILLIAMSON, Cambridge 1988, p. 116–118.

²⁹ G.J. BROOKE, *Hypertextuality and the “Parabiblical” Dead Sea Scrolls*, [in:] *In the Second Degree: Paratextual Literature in Ancient Near Eastern and Ancient Mediterranean Culture and Its Reflections in Medieval Literature*, ed. P. ALEXANDER, A. LANGE and R. PILLINGER, Leiden–Boston 2010, p. 43–64.

въпрашати ѿ коу(д) юсте и что ю(с) ваше сло(в). Ѡвещавъ андреи р(ч)е к ни(м). ї(с)са галилеискаго юсмы оученици. а слово оубо слышасте ѡ немь юже изыде ѿ инер(с)лама. изыдоше же иродиади. и рѣше їс(с)а оубо слышахомь. нь ирода глѣмь истїи ю(с) х̄(с)ь. иже оуркана низложивъ и шелѣче се въ юрсоньскыи вѣнцѣ. и иже повѣди многыи въставивъ. Ѡвещавъ же а(н)дреи р(ч)е. послѡушаите мене. ирод(д)ь иноплѣменикъ бѣше снѣ антипатра раба юре(ѡ)ва асколонита. иродѣ же /14v/ тѣхъ бѣше гоубитель чедооубитель мьжъ льстивъ. и не бѣше жидовинъ ни ѿ плѣмене юдина. вни же пакы рѣша тако пр(о)рци рѣше. тако иванъ снѣ за(х)ринъ ѿ колѣне юдина ю(с). Р(ч)е же андреи моужки и бра(т)ю послѡушаите мене. азъ ївановъ оученикъ юсмы прѣвы. азъ бо ѿ їѡ(н)а прѣж(д)е оучихъ се съ инѣми, проповѣдавѣшоу їванѡу крѣщенїе въ покаянїе. видѣвѣ же ї(с)са гредѡуща къ немѡу, и прѣстомъ показа се агньць бѣ въ землѣ и грѣхы всего всего (!) мира. и р(ч)е їсоу азъ трѣбоую ѿ тебе крѣщен[.] быти а тыи гре(д)ши къ мнѣ. и свѣ(д) тельствова їѡ(а)нъ ѡ немь. тако видѣ(х) д[.] сходящъ и прѣбывающъ на немь. азъ не вѣ(д)ахъ. нь пославїи мѣ кр(с)тити тѣхъ мнѣ р(ч)е. на нь же ви(д)ши дѣхъ бжїи сходящъ съ нбсе и прѣбывающъ на немь, тѣхъ ю(с) снѣ бѣ живааго. Гї оубо слышавъ азъ андреа ѿ їѡан оставель їѡан(н) послѣдова(х) ї(с)соу. гї. [.]и паче чю(д)са многаа створи їсѣ прѣ(д) /15r/ нами. по прѣж(д)е пи(с)енномѡу ѿ пр(о)ркѣхъ ѡ немь. архїереи же нестрѣпѣвшѣ величаемьимъ. прѣдаше юго пилатоу игемоноу юдеискомѡу и распеше и. и положеноу юмоу бывшоу въ гробѣ новѣ. и въ третїи днѣ прѣж(д)е ютра въскрсе. и ави се намъ въ днѣхъ. мѣти(х) въ галилеи. и заповѣда намъ проповѣдати покаянїе въ простиню грѣхомъ въ имѣ юго въ вѣ(х) юзицѣ(х). И ѡпоустивъ народы сѣи андреи. въниде шелеци съ оученики своими. бѣ же оученикъ юго съ нимъ. ѡ.

На оутрина събра се множество народа. и изышъ(д) андреи р(ч)е лю(д)мъ миръ вамъ бра(т)ю. вни же рѣше и с тобою (!). и наче глати имъ кротѣцѣ. бѣ юдинъ ю(с) без начела и пр(и)носи блгъ. и творць всѣ и твари нбсннимъ и земльннимъ. и прѣиспо(д)ннимъ. тѣхъ юдинъ. ї. чинѡвъ аггльскы(х) створивъ. свѣтѣ сын и свѣтлаа створи. ѡгнь сїи и ѡг[н] нѣпалецаа створивъ. юдинъ же ѿ ї. чинѡвъ старѣки чинѡу своемоу. не стрѣпѣвъ богатѣства толики(х) блгыннъ. /15v/ самохотїю шбрати се на зло, тако самовластьцѣ. да въ свѣта мѣсто, вы(с) тѣмнъ. и въ блгынѣ вонѣ въсь смраднъ. и въ ч(с)то ты мѣсто неч(с)ть и непо(д)внъ. и да никтоже глѣеть тако испрѣва тѣма бѣше. бѣ бо свѣтъ ю(с) и вѣса свѣтлаа створи. дїаволь же възвеличавсе на творѣца и не хѡте славити юго съ инѣми. самохотїю мьрнѡувъ лишень вы(с) свѣта. и за многаа добра также моу бѣхѡу дана, многымъ повїннъ вы(с) и прѣльстникъ. льжъ ненавистникъ доброу. блгын же гѣ и творць всѣмъ. видѣвъ юго ѡпадшаа и соущїи(х) иже по(д) нимъ. и створи члѣка въ шбразъ свои. въ нѣго мѣсто. по(д)вн самовластьца свѣтла възоромъ. блгаа шенословѣца. шела(д)ающаа земльннимъ. таниника не(с)нымъ. тлѣннаа кромѣ и смърти.

Лоукавыи же дїаволь. видѣвъ члѣка тако почтѣна шбразомъ бжїимъ. и въ нѣго мѣсто поставлена възреновавъ и тыщаше се съврѣши ю(г) ѿ тоѣ чьсти. блгын же гѣ видѣвъ кова/лбг/рство лоукавааго дїавола. и члѣка самовластьца и проста. да(с) юмоу по(д)поръ и помощъ, дрѣво пады. и рекъ юмоу семѡу юдиномоу тѣчию не прикосни се и не имаши оумрѣти. и не възноси се и не имаши ѡлоучень

БЫТИ ѿ мене, се бо ю(с) сьмрьть. дїаволь же в'б(д)ше, тако в'бше чл'коу родити родь неистл'бинь. и тако аще прьвааго не пр'блестить, вьторїи нестл'бинь боудеть. потьща се пр'бж(д)е даже не родить, величаниємь вслоушати се створ'шаго и ба. и пр'блестїи женоу и жена моужа. и гадша ѿ др'ква, лишиста се бл'гостиньь многы(х) ба и аг'льскы(х) бес'бдъь. и вежнаживша се познаста своєюго стоудьства и сьмрьть. и родиста сн'ь вслоушаниа канна, юже показа дїаволю лоукавюе житиє. в'б во каннъ. небл'тнъ. лоукавъ. лъживъ. неправ'дивъ. несытъ. ненавиден чл'ка. и оубїи оубо авела бра(т) своєюго правє(д)на соуща и безловива. и възетъ з. мьстїи им'же. з. злобьь створїи. прьвв. юг(д)а начетїе принесе боу. начє/16v/тиє пр'бж(д)е самь добр'бише из'бдаше и тако боу приношаше. се прьвою зло створи. второю же тако рьвностию възревьнова авелоу бра(т)оу своєюмоу. за приношениа боу болшаа. третїе же лоукавьство, тако боу и родителїема лоукав'новаа. д. ненависть ненавиде иев бра(т). оучаше се како н' бїи (!) оубиль. е. вслоушаниє ба и родителъь. з. пр'блестъ. пр'блести во своєюго бра(т). рекъ пондеве на поле. братоу авеле, да се поглоумива сє'фрепо. з. сьлга. по оубиєнїи во р(ч)е бь к нїємоу, каннє г'де ю(с) братъ твои авель. пакы не в'бды всев'бд'ць. нь разоумь дагаше юмоу покааниа. внже не тьчню мл(с)рдовавъ ѡ разл'чени братнїи. нь нестыде се р(ч)е шканьныи. юда стражъ юсмь азъ братоу моємоу. правдив'же бь за .з. мьстїи .з. злобьь да(с) юмоу. д. юже ѿ ба тоу(ж)дъ бы(с). изыде во каннъ ѿ лица бжїа. б. на проклетїе землю всєаєнъ бы(с), тако wskврњи ю крвьию братнїю. г. /17r/д'бло беспокота. д'бла иво землю р(ч)е. д. неплодъство земли. работа иво земля р(ч)е и не имат' ти дати силы своєю. е. стєнати бес пр'блмьчаниа. з. трепетати, стєнє во р(ч)е и трепеще да гаси (!) землю. трепеще во ни гаси ни пити, занє не можааше своима роукама приносить къ оустомь своимь. з. прєдлъженїе жизни, вн' бо хот'бше и оубиєниємь избыти зла. моучещим бо се сьмрьть даєтъ вьскор'б простыню.

Явелоу же оубиєноу бывшоу. роди се сн'ь по(д)бнь адалмоу и правє(д)нъ. тьь во моудрость изьвєр'бть. и тьь роди юноса по(д)бна сєв'б. добрых во ра(д) д'блъь юго ба нарицахоу и. сєго сн'ове вид'бвше дьщєры канновы красны поимаше ю сєв'б жєны. прокажена во рода дьщєры, красна бывають лица имь. тии же наоучивше ю ѿчи злоб'б. гравити оубивати. грады сьзидовати. прьвою во каннъ възгради и браны створи єдиноаго ра(д) жєны. юже и намь воєвати єдиноаго ра(д) моужа. и потомь оумножь/17v/шим' се чл'комь. и не може стрьп'кти земля зьын(х) д'блъь чл'чскы(х). и вид'бвь бь безаконїе лю(д)скоє навє(д) потопь. и во(д)ю шч(с)ти землю ѿ гр'бхъь. єдиноаго же правє(д)на чл'ка ноа сь .г. ми сн'ьми и сь жєнами ихъ сьхранивъ ков'чєгомь. и сь нимь оутвари животныє.

И пакы оумножьшим' се чл'комь. испрьва злод'бїи дїаво[ло]вь не пр'кста воює на родь чл'чскыи. и наоучи и(х) коумиромь слоужити. и вь м'бесто ба створив'шаго всачьскаа, поклонати се твари роукоу своєю паче же в'бсомь. явраам' же єдинъ оуб'бжа коумирслоужєниа. и послоужи боу истин'номоу творцоу нбоу и земли. и т'бмь бл(с)ви с'блє юго. и ѿ нєго вьстави оучителє бг'гоч(с)тивыє пр(о)ркы. и юнаго оучитєля иосифа ц'клооумноу слышлєнїю и гладоу быв'шоу привєдъ с'блє своє вь югуп'ть пр'бпитає. и поємь югуп'т'єнє правє(д)ноє с'блє створише рабы. бл(с)вивъ бь посла ѿ мьстника лю(д)мь своимь моисєа. иже створи чю(д)са

[...] и зна/18г/менига велика въ югуптѣ. и раз(д)ѣль морє прове(д)ю а югуптѣне потопи. и прѣбыше въ поустини .лѣ. лѣ(т) нисоусомь навинновомь вънидоше въ землю вѣѣтован(н)ноу. и по нѣмь соуднѣ до самоуила и до дѣда црѣа, юмоу же клет'се ѿ плода чрѣсль юго дати цр(с)тво не(с)ноѣ не прѣм'ѣн'ноѣ. и по дѣдѣ пр(о)кы в'се иже пр(о)рчьствоваше ѿ прих(о)дѣ х(с)вѣ. и сконьчав'шим' се пр(о)чьствомь данилюемь.

Посла бѣ сѣа своѣго въ мирь, и всели се въ штроковицоу ч(с)тоую ѿ сѣмене дѣдва имоушїи хранителя стар'ца. и роди снѣ бжїи въ вѣѣоленѣмѣ нюденсѣмь. нѣо же звѣз(д)оу проповѣда рож(д)ениѣ юмоу, и призваа влхвы пер'скыѣ. и аггли вславише. пастыриѣ слышав'ше блг(о)вѣстише мироу радость. а дїаволоу погыбѣль. .лѣ. лѣтъъ бывъ съ снѣ бжїи. поусти прѣ(д) собомь їѡа(н) сѣа за(х)рина, проповѣдати крщениѣ въ покаяниѣ мироу. и самъ кр(с)тив' се ѿ їѡ(н)а. И по тре(х) лѣ(т)хъ по крщени, оучецоу юмоу въ црѣви лю(д). и шели/18v/чаѣ архинершмь безакон'наа и(х) повелѣниа. въдаше .лѣ. сребрьникъ подроу(г) своѣмоу, и въ ноши прѣдаше юго пилатоу игемоноу нюденскомоу. и распн'ше по своѣмоу повелѣнию. и томоу х(о)тецоу положише въ гробь. и страже поставаше стрѣщи гробь, и печатив'ше юго. въ ноцѣ же третню шевитаюшоу днїи въскр'се. штавивъ гроб'на въ свѣ(д)тельство въскр'сению своѣмоу. и жены ѿ на(с) шь(д)ше оувѣ(д)ше ѿ аггла въскр'сению юго намь повѣдаше. и намь потомь гави се. и с нами ясть и пить .лѣ. днїи. и заповѣдавъ намь проповѣдати юго сѣа бжїиа соуща. и видецимь намь юго. въ .лѣ. ча(с) днѣ въне(с)се на нѣо и сѣде ѿ десноую шца своѣго. мы же шжидаемь юго на кон'ць вѣкь прїити соудити живимь и мрѣт'вымь. юмоу же сла(в) съ шцѣмь и сѣмь дхѣомь. ннга.

Abstract. The paper presents an unstudied text with the name of the Apostle Andrew in the miscellany of 15th c., now Muz.10272, Rashka orthography. The text (with traces of archaic archetype) is a unique copy of the compilation. The history of the manuscript is very interesting, because it belonged to the A. Hilferding collection in the past. The aim of the author is to propose a preliminary analysis of the text, its origin and chronology, as well as its context in the Slavic tradition.

Keywords: Apocryphal acts of the apostles, Old-Church-Slavonic literary tradition, text edition.

Анисава Милтенова

Институт за литература

Българска академия на науките
бул. Шипченски проход 52, бл. 17

1113 София, България

anmilten@bas.bg

Георги Минчев, Малгожата Сковронек (Лодзь)

СВЕДЕНИЯ О ДУАЛИСТИЧЕСКИХ ЕРЕСЯХ И ЯЗЫЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЯХ В *ШЕСТОДНЕВЕ* ИОАННА ЭКЗАРХА

В 20-е годы XX в. Йордан Иванов, ссылаясь на *Шестоднев* Иоанна Экзарха, приводит пример бытования дуалистических верований в Болгарии еще во время царствования Симеона Великого. Согласно Иоанну Экзарху (так, как его цитирует Иванов), *скверните манихеи и езичниците славяни... не се срамуват да наричат дявола по-стар син*¹ (имеется в виду Сын Бога).

Чтобы оценить эти сведения из *Шестоднева*, необходимо рассмотреть цитату в контексте интерпретационной стратегии Й. Иванова и обратить внимание на то, каким образом связываются друг с другом приведенные им цитаты. Вот что пишет Иванов:

Още в това време дуализмът ще да е бил спечелил свои български последователи. Йоан Екзарх Български, съвременник на цар Симеона (893-927 г.) укорява на няколко места в съчинението си манихеите и славяните езичници, останали такива и след кръщението на Бориса. Той дори изтъква една от характерните особености на бъдещото богомилско учение за сатаната, смятан за старши син на Бога:

Да се срамятътъжъ оубо вси пошибенни и скверъньни манихеи и вси погании словѣне... то же не стѣдетъ се днавола глѣюще старѣшиша сѣна.

Това показва, че богомилството, като смесица от манихейство, павликянство и масалиянство, е било захванало да се оформя доста рано в България и че за него са знаели писатели, като Йоана Экзарха.²

В вводном по отношению к приведенной цитате Иоанна Экзарха предложении болгарский медиевист относит фрагмент (фрагменты?) из *Ше-*

¹ Й. ИВАНОВ, *Богомилски книги и легенди*, фототипно изд., София 1970, р. 20.

² *Ibidem*. Й. Иванов не указывает, цитирует ли он по рукописи или по изданию. Можно предположить, что он использовал единственное известное в начале XX в. издание Осипа М. Бодянского, исправленное в 1879 г. А.Н. Поповым. Cf.: О. М. БОДЯНСКИЙ, *Шестоднев, составленный Иоанном Экзархом Болгарским. По харатейному списку Московской синодальной библиотеки*, Москва 1879. Далее цитаты из *Шестоднева* по изд.: R. AITZETMÜLLER, *Das Hexaeteron des Exarchen Johannes*, vol. I–VII, Graz 1958–1975 (cetera: *Hexaeteron*). Более новое издание с русским переводом по рукописи РГБ, ф. № 173 от XV в. в: Г.С. БАРАНКОВА, В.В. МИЛЬКОВ, *Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского*, Санкт-Петербург 2001. Болгарский перевод в: ИОАН ЕКЗАРХ, *Шестоднев*, ed. 2, trans., praef., comment. Н.Цв. КОЧЕВ, София 2000.

стоднева к дуалистическому космогоническому мифу, согласно которому дьявол, создатель материального мира, является первородным сыном Бога, и замечает ниже, что это еретическое учение станет *една от характерните особености на бъдещото богомилско учение за сатаната*. Далее, однако, автор книги *Богомилски книги и легенди* противоречит сам себе, утверждая, что *богомилството, като смесица от манихейство, навликянство и масалиянство, е било захванало да се оформя доста рано в България*, то есть, согласно Й. Иванову, во время Симеона это уже не будущее, а актуальное учение.

Связывание двух староболгарских фраз многоточием предполагает, что они взяты из двух различных мест текста. Иначе говоря, возможно, что *да се срaмлѣжѣтъ оубо вси пошибени и скверньни манихей и вси погании словѣне* не имеет прямого отношения к *тоже не стѣдѣтъ сѧ дивола глаголюще старѣши сына*, то есть „скверные манихеи“ и прежде всего „язычники славяне“ веровали во что-то другое, а не в то, что дьявол – это старший сын Бога.

На это несоответствие обращает внимание Милан Лос³, который, используя издание О.М. Бодянского, указывает, что обе фразы взяты из разных мест *Шестоднева* и относятся к двум различным религиозным феноменам. В первой осуждаются прежде всего языческие, но также и манихейские верования в солнце как изначально существовавшее божество, а не как в небесное светило, созданное и подчиненное христианскому Богу:

*да се срaмлѣжѣтъ оубо вси пошибени и скверньни манихей и вси погании словѣне и ѡзѣци зѣловѣрнии, истиньнии съпостатъници и родители лъжевьнии, иже слѣнце мѣнаѣтъ сѣще самовластѣно, а видѣше ю слоужѣше и работѣше повелѣнью своего творьца.*⁴

Второй фрагмент, цитируемый М. Лосом, в котором говорится о „еретиках“ и „еретических извращениях“ вообще, уже прямым образом относится к неоманихейской средневековой космогонии: Иоанн Экзарх изобличает дуалистические представления о сатане как о первородном сыне Бога, как о демииурге и создателе материального мира:

*подоба же естъ намѣ и еретическо извращение вѣдѣти. еретици бо дръзнѣша глаголати, яко тѣма естъ диволъ, а бездѣниа бѣсове. иегда же рече богуъ, бжди свѣтъъ, рекъше, да сынъ бждетъ рече, тоже не стѣдѣтъ сѧ дивола глаголюще старѣши сына.*⁵

Корректировка интерпретации Й. Иванова становится для М. Лоса стимулом для основательного исследования проблемы первородства сатаны

³ M. Loos, *Le prétendu témoignage d'un traité de Jean Exarque intitulé „Šestodnev“ et relatif aux Bogomiles*, Bsl 13, 1952, p. 59–88.

⁴ *Ibidem*, p. 61, n. 12. *Hexaemeron*, IV, p. 121–123.

⁵ *Ibidem*, p. 64, прим. 23. *Hexaemeron*, I, p. 107–109.

в одной более поздней статье, в которой также приводится больше параллелей с византийскими антиеретическими сочинениями⁶. Текстологические наблюдения чешского ученого используются в исследованиях, отрицающих возможность того, что богомилizm появился уже как сформировавшаяся доктрина до середины X в.⁷ Большинство авторов рассматривает первый фрагмент как свидетельство сохранившихся языческих верований среди новокрещенного болгарского народа⁸, а второй – как доказательство распространения неоманихейских средневековых ересей (мессалианство, павликианство) в болгарских землях после крещения во второй половине IX в.⁹

Попытки реконструировать „предысторию“ богомилizма показывают значение созданных до второй половины X в. греческих и славянских текстов (в том числе – и *Шестоднева*) для описания и анализа неоманихейской доктрины в контексте более ранних гетеродоксальных учений на Балканском полуострове и в малоазиатских провинциях Византии. При подготовке двязычного издания славянских источников по истории средневековых дуалистических ересей на Балканах¹⁰ оказалось, что в *Шестодневе* можно открыть намного больше следов полемики с еретическими дуалистическими представлениями, которые до настоящего времени не были объектом отдельного анализа. Более того, греческие параллели в издании Рудольфа Айцетмюллера дают возможность определить, какие из антиеретических фрагментов являются переводом или компиляцией, а какие – оригинальными дополнениями Иоанна Экзарха¹¹. Именно такая цель ставится в настоящей статье: привести по возможности полный список фрагментов, где упоминаются «еретики», «манихеи», «язычники», «язычники-славяне»; сравнить эти фрагменты с их греческими соответствиями (там, где они есть); использовать староболгарские тексты (прежде всего те из них, которые имеют

⁶ M. Loos, *Satan als erstgeborener Gottes (ein Beitrag zur Analyse des bogomilischen Mythos)*, BbG 3, 1969, s. 23-35. Cf.: ИДЕМ, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Praha 1974.

⁷ Cf.: Д. ДРАГОЈЛОВИЋ, *Богомилство на Балкану и у Малој Азији. II. Богомилство на православном истоку*, Београд 1982, p. 95.

⁸ См. также: Д. АНГЕЛОВ, *Богомилството в България*, София 1969, p. 110–111 и прим. 16 с указанной более старой литературой: *Въпреки полаганите усилия от страна на църквата езическите вярвания мъчно могли да се изкоренят. За това свидетелствува един текст от Шестоднева на Йоан Екзарх. В това съчинение, съставено между 915–927 г., писателят се обръща с укорни думи към „поганите славяни и зловерните народи“, които считали по подобие на манихеите, че слънцето не било подчинено на божията воля и не изпълнявало неговите нареждания, а се движело, както те мислели, от само себе си (иже слнце мьнеть соуще самовластно).*

⁹ Наистина в „Шестоднева“ името на павликияните не е споменато изрично, но може да се предположи, че те се крият под общото означение „манихеи“, срещу които насочва своите стрели старобългарският писател, Д. Ангелов, *Богомилството...*, p. 136.

¹⁰ G. MINCZEW, M. SKOWRONEK, J.M. WOLSKI, *Słowiańskie źródła do dziejów średniowiecznych herezji dualistycznych na Bałkanach* (в печати).

¹¹ Наличие или отсутствие греческих соответствий отмечаются следующим образом: *Hexaemeron*, IV, p. 121-123, гр.+ или *Hexaemeron*, II, p. 75, гр.–.

характер оригинальных добавлений и свободных компиляций) для интерпретации некоторых элементов гетеродоксальных доктрин, общих для манихейства, павликианства, мессалианства и богомиллизма. Интересно также проследить значение произведения Иоанна Экзарха как источника для более поздних антиеретических сочинений, в которых могут быть найдены скрытые или прямые цитаты из *Шестоднева*.

Иоанн Экзарх говорит о «еретиках», «манихеях», «язычниках», «язычниках-славянах» в более чем 30 фрагментах различного объема в тексте. Староболгарский автор следует образцам, на основе которых создает свое сочинение – греческим гексамеронам. Согласно византийским ересиологам со времен Иоанна Экзарха (а также более ранним и более поздним) самыми опасными дуалистическими отклонениями от ортодоксальной веры, связанными друг с другом, являются два: 1) искажение библейского рассказа о сотворении посредством введения второго творца (демиурга) материального мира, и 2) отклонения от догмата о Св. Троице посредством введения элементов субординации между Отцом, Сыном и Св. Духом. К этим двум основным отклонениям от догматики Восточной Церкви, присутствующим в староболгарском *Шестодневе*, можно добавить еще несколько обвинений против верований дуалистов, большинство из которых связано с раннехристианскими христологическими ересями, но находит отражение также и в позднейших неоманихейских доктринах (например, отрицание культа Богородицы).

В одном из переведенных с греческого фрагментов *Шестоднев* осуждает тех „еретиков“, которые отрицали православную литургию или скорее отдельные элементы Литургии Верных – это еще одна особенность неоманихейских учений, согласно которым православный ритуал является „многословием“, а единственная молитва, санкционируемая новозаветными текстами, – это „Отче наш“.

Отдельного внимания заслуживает известный фрагмент *Шестоднева*, приведенный в трудах Й. Иванова и М. Лоса, в котором говорится о сохранившихся остатках языческих верований среди славян и манихеев. При более внимательном прочтении *Шестоднева* по изданию Р. Айцетмюлера оказалось, что солярный культ, связанный с манихейскими верованиями, упоминается в еще одном фрагменте, не имеющем греческого соответствия. Эти сведения имеют действительно важное значение для исследования следов языческих культов в религии балканских славян, но они должны рассматриваться также в более широком контексте отрицательного отношения авторов шестодневов к проникнувшему из античности в христианский мир астрологическим знаниям и предсказаниям, основанным на вере во влияние небесных сил на человеческую судьбу.

Переводческо-компилятивная техника Иоанна Экзарха основывается на внимательном прочтении и переосмыслении греческих шестодневов: пе-

реводя те части, которые представлялись ему наиболее важными, он добавляет свои оригинальные дополнения, своего рода комментариев, „заметки на полях“ ко греческому тексту там, где он выглядел для него, возможно, недостаточно ясным или нуждающимся в дополнительной богословской аргументации.

* * *

1. Дуалистическая космогония и космология – сотворение мира и сатаны как первородного сына Бога.

Одно из наиболее часто встречающихся обвинений против приверженцев некоторых позднеантичных гностических и средневековых неоманихейских доктрин связано с верой гетеродоксов в демиурга – творца материального мира. Ересиологи подчеркивают несоответствие между библейским рассказом о сотворении и «мудрствованиями» еретиков. Ветхозаветная космогония строго монотеистична: Бог *ex nihilo* создает гармоничный видимый и невидимый мир, а по своему образу и подобию – интегрального «материального» и «духовного» Адама; согласно гностикам и позднейшим дуалистическим доктринам, невидимое, «духовное» и доброе – по презумпции творение невидимого Бога, а несовершенный, материальный мир – творение злого демиурга (ветхозаветный Ягве/Саваоф, сатана, дьявол), который является также создателем «материального» Адама.

Защита библейской космогонии и космологии имеет свое место и в греческих шестодневах, используемых Иоанном Экзархом в его компиляции. Полемика с дуалистическими концепциями о сотворении особенно видна в *Слове о первом дне*, но также заметна и в других местах текста – *Словах о третьем и шестом днях*. Согласно *Шестодневу*, текст из *Быт.* 1:1 *въ начало сътвори богъ небо и земли* является достаточным, чтобы замкнуть уста еретикам¹². Манихеи извращают слово Божье, утверждая, что злой демиург является творцом материи: *рекъше ѿкоже зълъомь творцьемь зъла творения сжтъ*¹³. Иоанн Экзарх защищает ортодоксальное учение, доказывая, что все творение – это дело доброго Творца, а не злого демиурга: *не инѣмь творцьемь зълъомь, ѿкоже и еретици глаголютъ. нъ единѣмь добръимь творцьемь, имже и естъ всѣ сътворено, богомь*¹⁴.

В *Слове о шестом дне* изобличается унаследованное из древнего гностицизма еретическое представление о том, что душа выпала из бесплотного

¹² *Hexaemeron*, III, p. 53, гр.–

¹³ *Hexaemeron*, III, p. 73–75, гр.–

¹⁴ *Hexaemeron*, I, p. 209–211, гр.–

мира и в результате какой-то «космической катастрофы» вошла в человеческое тело. Еретики говорили, что: доуша сѣща прѣжде тѣлестъ, съплъзнѣвъша сѧ бесплѣтъныа жизни и оунышааго строа, отъ нѣкакого съврашения и своенвольнааго нестымысла и лѣности, и въ тѣлеса чловѣчьска въхѣдѣща¹⁵. А в *Слове о пятом дне* изобличается манихейская вера в то, что „земля имеет душу“: да доушна ли естъ земля? да и поустоумысли манихѣи испъриж ииштъ доушж вълагажше въ землиж?¹⁶ Этот фрагмент, довольно свободный перевод с греческого (Εξαγαγέτω ἡ γῆ ψυχὴν ζῶσαν. Ἐμψυχος ἄρα ἡ γῆ; καὶ χῶραν ἔχουσιν οἱ μεταίφρονες Μανιχαῖοι, ψυχὴν ἐντιθέντες τῇ γῆ;), связан с приведенной выше цитатой из *Слова о шестом дне*. Земля, символ презренной материи, является гностической „темницей души“ – местом, куда божественная искра попала после космической катастрофы, и в то же время началом ее пути (посредством последовательных перерождений) обратно к плерома¹⁷.

Сопоставление староболгарских фрагментов, посвященных сотворению, с византийскими шестодневными показывает интересную закономерность: большинство из них не имеет греческих соответствий¹⁸. Оригинальность добавлений свидетельствует не только о хорошем богословском образовании Иоанна Экзарха. Можно предположить, что проникнувшие в Болгарию после крещения неоманихейские доктрины были уже широко распространены, и реакция староболгарского книжника против основного дуалистического космогонического мифа является следствием личных наблюдений, переосмысления и интерпретации почерпнутых из византийской ересиологической литературы сведений.

В приведенных фрагментах упоминается в общих словах о „еретиках“, „еретическом извращении“. В нескольких местах в оригинальных добавлениях Иоанна Экзарха упомянуто, что дуалистический миф о сотворении – это дело „скверных манихеев“: и прѣжде бо вѣдѣше богъ оумны скверныныихъ

¹⁵ *Hexaemeron*, VI, p. 105–107, гр.–

¹⁶ *Hexaemeron*, V, p. 105, гр.+

¹⁷ О гностических и манихейских концепциях о „падении души“ существует огромная литература, см. напр.: G. QUISPEL, *Gnoza*, trans. B. KITA, Warszawa 1988, p. 73–152; H. JONAS, *Religia gnozy*, trans. M. KLIMOWICZ, Kraków 1994, p. 127–144; K. RUDOLPH, *Gnoza. Historia i istota późnoantycznej formacji religijnej*, trans. G. SOWIŃSKI, Kraków 1995, p. 187sq; S. RUNCIMAN, *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge 2003, p. 6–8; M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, vol. III, trans. S. TOKARSKI, Warszawa 2008, p. 295–321; см. также: Y. STOYANOV, *The Other God. Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, New Haven–London 2000, p. 28–34 с указанной там более ранней литературой.

¹⁸ По изданию Р. Айцетмюллера. Можно предположить, что Иоанн Экзарх знал и некоторые другие источники. Но так как это не доказано (по крайней мере, в настоящий момент), основываясь на издании австрийского палеослависта, здесь мы будем рассматривать староболгарские фрагменты без греческих соответствий как оригинальные дополнения староболгарского писателя.

манихѣи¹⁹, но в переводных частях определение „манихеи“ используется намного чаще, например, ματαίφρονες Μανιχαίοι, переводимое Иоанном Экзархом как поустомысли манихѣи²⁰. Употребление лексемы „манихеи“ в греческих шестодневах и в славянском переводе дает основание некоторым ученым утверждать, что в данном случае идет речь о других неоманихейских учениях, прежде всего – о павликианстве, оказавшем влияние на доктрину богомилов. Так утверждают, например, Димитър Ангелов, и Драголюб Драгойлович²¹.

В отношении оригинального добавления староболгарский писатель следует греческой традиции, повторяя анахронизм, характерный для византийских антиеретических сочинений. После VI в. манихейство перестает быть проблемой для Восточной Церкви, многовековая борьба завершается победой ортодоксии. Независимо от этого, в более поздних юридических документах и литургических памятниках все еще предусматривается, что раскаявшиеся манихеи должны быть приобщены к Церкви по чину приобщения язычников, то есть через повторное крещение²². Но в данном случае речь идет скорее о повторении более древних церковно-юридических документов или литургических памятников, так как в конце VII в. манихейская смута – это уже лишь плохое воспоминание, а перед империей появляются новые вызовы: иконоборчество и борьба с проникнувшими с Востока или возникнувшими на Балканском полуострове дуалистическими учениями – павликианством, мессалианством, а позднее – богомилизмом. Вопреки тому, что „реальных“ манихеев уже давно нет, греческие и славянские рукописи с VIII вплоть до XV–XVI вв. продолжают осуждать „трижды проклятую манихейскую ересь“, избличая в сущности другие дуалистические доктрины: мессалианство, павликианство, богомилизм. Прозвище „манихеи“ превращается в определенном смысле в синоним еретика, если точнее, еретика-дуалиста и переносится на возникнувшие позже неоманихейские учения²³.

Если, однако, говорить о переводе лексемы „манихеи“ с греческого на староболгарский в *Шестодневе*, надлежит учесть не только позднейшую византийскую ересиологическую традицию, но и время создания греческих шестодневов. Образцы Иоанна Экзарха взяты из раннехристианских сочинений, связываемых с именами св. Василия Великого, св. Иоанна Златоуста, Севериана Гавальского (известных староболгарскому автору, естественно,

¹⁹ *Hexaemeron*, III, p. 173–175, гр.–

²⁰ *Hexaemeron*, V, p. 105–107, гр.+

²¹ См. здесь, прим. 9; Д. ДРАГОЈЛОВИЋ, *Богомилство на Балкану...*, vol. II, p. 71–73, 95.

²² См., например, чин прима еретиков в Церковь в: *L'Eucologio Barberini gr.* 336, ed. S. PARENTI, E. VELKOVSKA Roma 1995 [= BEL.S, 80], p. 155.

²³ Cf. G. MINCZEW, *Remarks on the Letter of the Patriarch Theophylact to Tsar Peter in the Context of Certain Byzantine and Slavic Anti-Heretic Texts*, SCer 3, 2013, p. 113–130.

по позднейшим византийским спискам)²⁴. В эпоху Отцов Церкви манихейство, ранние тринитарные и христологические ереси были все еще реальной угрозой для чистоты ортодоксии. Обвинения в крайнем дуализме, извращении христианской догмы и др. адресовались против р е а л ь н ы х манихеев, ариан, савеллиан. Лишь на более позднем этапе, примерно после VI в., лексема „манихей“ начинает обозначать „мессалианин“ („евхит“), „павликианин“, а еще позднее – и „богомил“. Можно допустить, что в переводных частях, где говорится о манихеях, Иоанн Экзарх точно следует образцам, то есть раннехристианским шестодневам, описывающим манихейскую доктрину так, как ее понимали св. Василий или св. Иоанн Златоуст. В оригинальном добавлении упоминание о „скверных манихеях“ скорее всего следует за византийскими образцами, где „манихей“ уже означает – в более общем значении – “еретик-дуалист”. Предположение, что в данном случае речь идет о павликианах, поскольку это учение к тому времени уже запустило корни в Болгарии, остается лишь гипотезой, ведь в других византийских и славянских источниках „манихеями” нарицательно именовались не только павликиане.

В тесной связи с дуалистическим мифом о сотворении следовало бы рассматривать и отношение между Богом, творцом невидимого мира, и демиургом, сатаной – создателем злой материи. В гетеродоксальном *Рассказе о сотворении* сатана – это не библейский ангел, выпавший из небесного воинства (ср. Ис. 14:12; 14:14), а сын Бога – согласно *Шестодневу*, еретики не стыдятся называть дьявола старшим сыном: *нѣ стѣдѣтъ сѧ дѣявола глаголюще старѣиша сына*. Как упомянуто выше, на этот фрагмент обращает внимание Й. Иванов, а М. Лос углубленно исследует неоманихейский миф в контексте славяно-византийской ересиологической литературы. В этой связи можно рассматривать еще одну фразу, переведенную на сей раз с греческого:

*прѣвѣнѣць же сѧ глаголетъ, иже братриѣ имѣ; тѣ бо естѣ прѣвѣн, имѣ же прѣжде сѧ роди. а иночадѣн, еже не имѣти братиѣ, глаголетъ сѧ иночадѣ. и инако же иночадѣ естѣ, иже єдинѣ отъ кого родитѣ сѧ, а не иже єдинѣ бѣдетѣ, такоже нѣроутѣ єретици.*²⁵

В ряду более поздних исследований приводятся другие примеры, доказывающие древнее гностическое происхождение этой веры и вариативность отношений Бог – сатана: согласно некоторым источникам, еретики проповедовали, что злой демиург – это старший сын Божий; согласно другим – сатана уступает первородство Иисусу²⁶. В трактате *Panoplia dogmatica* (конец

²⁴ Византийские тексты, использованные в издании *Шестоднева* см. в: *Hexaemeron*, I, р. XIII–XIV; *Hexaemeron*, II, р. V–VI; *Hexaemeron*, III, р. V–VI; *Hexaemeron*, IV, р. V–VI; *Hexaemeron*, V, р. V–VI; *Hexaemeron*, VI, р. V–VI.

²⁵ *Hexaemeron*, V, р. 253, гр.+

²⁶ Д. Драголювић, *Богомилство на Балкану...*, vol. II, р. 130–131.

XI или само нач. XII вв.), Евфимий Зигавин подтверждает сведение из *Шестоднева*:

Λέγουσι τὸν δαίμονα τὸν παρὰ τοῦ Σωτῆρος ὀνομασθέντα Σατανᾶν υἱὸν καὶ αὐτὸν εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, ὀνομαζόμενον Σαταναήλ, καὶ πρῶτον τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου, καὶ ἰσχυρότερον, ἅτε πρῶτότοκον, ὡς εἶναι τούτους ἀδελφοὺς ἀλλήλων.²⁷

В *Беседе против богомилов* Пресвитера Козьмы, написанной после Си-меоновой эпохи, сатана – это „младший“ сын Бога:

Христа оубо творять старѣишаго сына. меншааго же еже есть заблѣдильъ ѡтца дїавола мѣнать. и сани и мамонѹ прозваша.²⁸

В *Panoplia dogmatica* упоминается и еще одно отклонение, распространенное среди членов богомильской общины в Константинополе, – еретики отождествляли Логос с Архангелом Михаилом:

Τούτου δὲ τὸν Λόγον καὶ Υἱὸν ἰσχυρίζονται εἶναι τὸν ἀρχάγγελον Μιχαήλ. [...] Ἀρχάγγελον μὲν καλούμενον ὡς θεϊότερον ὅλων τῶν ἀγγέλων.²⁹

Вера в то, что архангел Михаил – это „второй Бог“, то есть сын Отца, за-свидетельствована не только в антиеретической литературе: по-видимому, она была довольно сильной, поскольку ее следы видны и в псевдоканонической литературе. В приписываемом Иоанну Златоусту славянском апокрифическом *Слове о том, как Михаил победил Сатанаила*, более древняя редакция которого возникла по всей вероятности в XIII в.³⁰, архангел Михаил водит космическую битву с демиургом, а после победы восседает одесную Отца, который провозглашает его своим наследником. До настоящего времени не открыт греческий первообраз произведения, независимо от того, что были предприняты попытки доказать его генетическую связь с одним греческим псевдоканоническим словом³¹, где в конце космической ангеломехии Творец провозглашает Михаила вторым богом: ἔση Θεὸς δεῦτερος! В образе архангела могут быть открыты элементы арианской доктрины –

²⁷ PG, vol. 130, col. 1293. Больше сравнительного материала из византийских памятников см. в: M. LOOS, *Satan als erstgeborener Gottes...*

²⁸ Цит. по: Ю.К. БЕГУНОВ, *Козма Пресвитер в славянских литературах*, София 1973, р. 331.

²⁹ PG, vol. 130, col. 1301.

³⁰ А. МИЛТЕНОВА, *Апокрифът за борбата на архангел Михаил със Сатанаил в две редакции*, СЛ 9, 1981, р. 98–113; ЕАДЕМ, *Неизвестна редакция на апокрифа за борбата на архангел Михаил със Сатанаил*, [in:] *Литературознание и фолклористика. Сборник в чест на акад. Петър Динев*, София 1983, р. 121–128. Анализ произведения в: Г. МИНЧЕВ, *Един богомилски текст? Слово на св. Йоан Златоуст за това, как Михаил победи Сатанаил*, Pbg 34.4, 2010, р. 18–46; G. MINCZEW, *John Chrysostom's Tale on How Michael Vanquished Satanail – a Bogomil text?*, SCer 1, 2011, р. 22–52. См. также: Y. CTOYANOV, *op. cit.*, р. 264–274.

³¹ О. АФИНОГЕНОВА, *Греческий вариант апокрифа о борьбе архангела Михаила и Сатанаила*, SeS 3/4, 2006, р. 329–348.

так, как ее понимали средневековые ересиологи. Божий Сын, по мнению ариан, подчинялся Отцу, был ангелом по природе, исполнявшим поручения своего Отца, и эта вера не была неизвестной в болгарских землях после крещения, поскольку она осуждается в *Шестодневе*, где видны отголоски споров между ортодоксами и арианами относительно подчиненной Отцу ангельской природы Христа: не съмѣютъ же съде ни юретикуъ ни жидовинъ рѣци, тако ѳединъ образъ и подобьство вожию и аггелскою³². По своей сущности последнее обвинение относится скорее к раннехристианским тринитарным ересям, нежели к неоманихейскому дуализму, но так как в данном случае природа Христа имеет прямое отношение к акту сотворения и связанной с ним еретической ангелологии, сведение из *Шестоднева* может быть отнесено и к дуалистической космогонии и космологии.

2. Тринитарные ереси и дуализм.

Староболгарский писатель напрямую подчеркивает значение догмы о Св. Троице как основания ортодоксальной веры. В *Слове о втором дне* является: отъць, рече, и сынъ и свѣтъни доухъ ѳедино божьство, ѳедина сила, ѳедино цѣсарьство³³. В этом смысле все ереси (в том числе дуалистические) являются своего рода отклонением от установленной в святоотеческом богословии догмы.

В нескольких местах в *Шестодневе* изобличаются элементы дуалистических доктрин, подчиняющих Сына Отцу. Еретики хуже, чем иудеи и демоны, которые признают Христа Сыном Божьим, а не творением:

тако же се ви кѣто рекать юретикумъ: правъдивѣши сътътъ нюдѣни паче вастъ... оправъдиша же сѣ и бѣси нльже сына и мѣнѣтъ вожина, а юретици тварь³⁴.

В ином фрагменте, который имеет соответствия в византийских памятниках, указано, что согласно еретикам Сын создан Отцом, а Сын (позднее) создал все остальное: тако сына отъць сътвори, а сынъ всѣ³⁵. На эту особенность еретических учений обращают внимание византийские авторы разных эпох. Одно из ее наиболее точных описаний дает Евфимий Зигавин в *Паноплия догматика*.

Λέγουσι μήτε Υἱὸν εἶναι, μήτε Πνεῦμα ἅγιον ἄχρι τοῦ πεντακισχλίουστοῦ ἔτους, ἔκτοτε δὲ λαβεῖν αὐτοῦ; ἀρχὴν τοῦ εἶναι, καὶ ὀνομάζεσθαι, καίτοι τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου βροντῶντος ἐν τῷ λέγειν...³⁶

³² *Hexaemeron*, V, p. 219, гр.+

³³ *Hexaemeron*, II, p. 57–59, гр.+

³⁴ *Hexaemeron*, V, p. 241–243, гр.+

³⁵ *Hexaemeron*, IV, p. 409–411, гр.+

³⁶ *PG*, vol. 130, col. 1293.

В предыдущем абзаце того же произведения отмечено, что согласно константинопольским богомилам, Сын и Св. Дух рождены 5000 лет спустя после Отца. Латинский переводчик сначала исправляет „ошибку“ в греческом тексте³⁷, прибавляя 500 лет, после чего прибавляет еще 33 года – таким образом, согласно параллельному латинскому переводу, Сын и Св. Дух созданы в 5533 году до Рождества. На первый взгляд кажется, что греческий текст неправильно понят переводчиком. Год 5500, однако, появляется неслучайно в богومیльских верованиях. Согласно византийскому летоисчислению, сотворение мира имело место 5500 лет перед Воплощением Слова. Иначе говоря, согласно неоманихейским учениям, Сын и Св. Дух не существуют извечно, а „появляются“ едва лишь в начале акта сотворения. Отец как бы „передает свои полномочия“ своему старшему/младшему Сыну, удаляется в плерому и ему оставляет заботы о создании презренной материи. Иоанну Экзарху понятно, что если Сын неизвечен и неравен Отцу, то Он для неоманихеев превращается в демиурга, в „первородного сына“, отождествляемого еретиками с сатаной. Таким образом ересиологическая концепция, отраженная в византийских шестодневях и дополненная в произведении староболгарского автора, получает заверченный вид: дуалистический миф о творении как деле демиурга напрямую связан с отклонениями от догмы о Св. Троице. В нескольких местах в староболгарском тексте *Шестоднева* упоминаются тринитарные ереси; в большинстве случаев эти фрагменты – переводы с греческого и в некоторых из них еретики непосредственно названы: ариане, савеллиане, несториане. В тексте защищается вера, что всякое рассуждение о тайне троичного Бога – это грех, например, да рождѣноуѣмоу сѣ поклонѣемъ, ѣстѣства же не зѣло вѣспытаемъ³⁸.

Ариане и несториане не понимают своего собственного естества, но *хотят познать рождество Христово: сѣ же азѣ глаголюжъ къ арианомъ и несторианомъ и къ другъгымъ ѣретикомъ, иже и сами своего състава не вѣдѣтъ, а христово рождѣство хотѣтъ вѣдѣти*³⁹; еретики *не разумеют творения, а хотят исследовать Творца: видѣ ли вожижъ тварь? видѣ ли, како ти заграждѣтъ ѣретичьската оустѣ, иже зѣданиа не вѣдѣтъ, а творьца слѣдѣтъ?*⁴⁰ К обвинениям в субординации стоит отнести также упомянутый выше фрагмент, осуждающий арианские взгляды на ангельскую природу Христа.

Упоминание о несторианах рядом с арианами неслучайно: независимо от того, что ересь Нестория не является тринитарной *sensu stricto*, она относится к тайне Воплощения и к роли Богородицы в нем. Неоманихеи умаляли роль Богоматери в сакральной истории. Согласно *Тайной книге*, она, подобно Сыну, является ангелом, посланным на землю Богом, чтобы „принять”

³⁷ *Ibidem*, col. 1294.

³⁸ *Hexaemeron*, V, p. 189, гр.+

³⁹ *Hexaemeron*, I, p. 119–121, гр.-

⁴⁰ *Hexaemeron*, IV, p. 452–453, гр.+

Христа⁴¹. Иисус сошел с неба, вошел через ее одно ухо и вышел через другое – еретический взгляд, который должен был быть хорошо известен современному Иоанну Экзарху византийским ересиологам. В *Послании патриарха Феофилакта царю Петру* мы читаем:

Τοῖς τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον μὴ τὴν Πάρθενον Μαρίαν, Ἰωακείμ τε καὶ Ἄννης θυγατέρα, ἀλλὰ τὴν ἄνω Ἱερουσαλήμ, εἰς ἣν, φησὶν, εἰσῆλθε καὶ ἐξῆλθε Χριστός, ληρωδῶν, ἀναθᾶμα.⁴²

Эта вера, которая воспринималась как особенно противная защитниками ортодоксии, повторяется и в других более поздних византийских и славянских источниках⁴³.

К этим переводным фрагментам необходимо добавить оригинальный текст Иоанна Экзарха, где прямо заявляется, что еретическое пустословие противно решениям первых четырех Вселенских соборов: *четыри събори ариѣви и савелови и македонинаньскии*⁴⁴. Интересна в данном случае параллель между этим кратким текстом и возникшей значительно позже *Беседой против богомилов* (об этом речь пойдет ниже). В предисловии к *Беседе* подобным образом перечисляются тринитарные ереси: дьявол сначала вошел в Ария, потом в Савеллия и Македония. Все три ересиарха были осуждены Отцами I Никейского собора в 325 г.⁴⁵

⁴¹ И. ИВАНОВ, *op. cit.*, p. 82: *Cum cogitaret Pater meus mittere mein mundum, misit angelum suum ante me, nomine Maria, ut acciperet me. Ego autem descendens intravi per auditum et exivi per auditum.*

⁴² Цит. по: I. DUJČEV, *Lépisola sui Bogomili del patriarcha Teofilatto*, [in:] IDEM, *Medioevo bizantinoslavo*, vol. I, Roma 1965, p. 313–314. J. Gouillard и Д. Драгојловић доказывают, что эти анафемы восходят ко второй редакции т.н. „краткой формулы“ в *Истории Петра Сицилийского*, см.: ТМ 4, 1970, p. 186–187; Д. ДРАГОЈЛОВИЋ, *Богомилство на Балкану и у Малој Азији. I. Богомилски родоначалници*, Београд 1974, p. 131. См. также: G. MINCZEW, *Remarks on the Letter of the Patriarch Theophylact...*, p. 123.

⁴³ Так, например, проповедовал Василий Врач, согласно Е. Зигавину: Κατελθεῖν δὲ ἄνωθεν, καὶ εἰσρῆναι διὰ τοῦ δεξιοῦ ὠτὸς τῆς Παρθένου καὶ περιθέσθαι σάρκα τῷ φαινομένῳ μὲν ὑλικῆν καὶ ὁμοίαν ἀνθρώπου σώματος, τῇ δ' ἀληθείᾳ αἰὼν καὶ θεοπρεπῆ, καὶ ἐξελθεῖν αὐτῆς ὅθεν εἰσῆλθε, τῆς Παρθένου μήτε τὴν εἰσόδον αὐτοῦ γνούσης, μήτε τὴν ἐξόδον, ἀλλ' ἀπλῶς εὐρούσης αὐτὸν ἐν τῷ σπλάιῳ κείμενον ἐσπαργανωμένον, καὶ τελέσαι τὴν ἐνσαρκον οἰκονομίαν, καὶ ποιῆσαι... (PG, t. 130, col. 1301). В *Беседе против богомилов* Пресвитер Козьма не указывает, в чем точно богомилы искажают культ Богородицы, но по всей вероятности он имел в виду подобные отклонения, так как в части, посвященной Матери Божьей, он заявляет, что не собирается писать о них: *прѣславныя бо и пречыстыя богоматере господа нашего Исуса Христа не чтыть, но много ѿ неи бладыть иже рѣчи и грьдости нельзи писати въ книги сѣа* (Ю.К. БЕГУНОВ, *op. cit.*, p. 320–321). Больше о Богородице в верованиях неоманихеев см. например в: S. RUNCIMAN, *op. cit.*, p. 77–78.

⁴⁴ *Hexaemeron*, VI, p. 15–17, гр. –

⁴⁵ Ю.К. БЕГУНОВ, *op. cit.*, p. 298–299.

3. Дуалисты и православная литургия.

Несколько переведенных с греческого фрагментов заслуживает особого внимания, так как они имеют связь с известным большинству византийских и славянских ересиологов отрицательным отношением к официальному церковному ритуалу, характерным для последователей средневековых неоманихейских учений⁴⁶. В *Слове о втором дне* отмечено:

тако же и си еретикъ въпрашающеиъ намъ юго, почьто нъ велиши изверѣши свѣтъство, рече, господь саваофъ нѣстъ божие имя, ни христово ни отъче. видиши ли хоульнаа та и скверньнаа оуста, чьто ти бесѣдоваахъ? не вѣды во горьбынеи глаголааше, тако саваофъ нѣстъ божие имя, нъ имя юстъ плъковъ горьниихъ, рекъше господь силаиъ именоуетъ сѧ.⁴⁷

На первый взгляд этот фрагмент относится скорее к дуалистическому мифу о сотворении и связанному с этим негативному отношению неоманихеев к ветхозаветному канону. Еретики утверждали, что Господь Саваоф не является ни именем Христа, ни именем Отца; они унаследовали из гностицизма и некоторых раннехристианских гетеродоксных учений негативное отношение к ветхозаветному Ягве/Саваофу – творцу Вселенной. По их мнению, именно он является демиургом, создателем материального мира, противником „невидимого“ гностического бога. Наиболее полную реализацию эта концепция находит в доктрине ересиарха Маркиона (ок. 100 – после 160 гг.), где Бог Закона противопоставляется Спасителю, доброму и „непознаваемому“ Богу, обитающему на небесах над более низким Ягве. Спаситель выслал в мир свой дух (Иисуса Христа), чтобы противопоставить мрачному учению Ягве Евангелие любви. Следовательно, согласно Маркиону, Новый завет – это не продолжение Ветхого, а его отрицание⁴⁸.

Ортодоксальная доктрина, однако, четко разграничивает значения Божьих имен, поэтому в *Шестодневе* высмеивается „грубость“ еретика, который не знает, что Саваоф – это имя господина небесных сил. Согласно византийским и славянским ересиологам, дуалисты отрицали все или большинство ветхозаветных книг. Пресвитер Козьма отмечает:

Къи бо апостолъ. къи ли праведникъ наказа въ еретици ѿметати законъ данни богомъ Моисееви. къю ли неправдъ шверѣтше въ пророцѣхъ хълите ѧ. и не прѣимаете книгъ писаныихъ ими.⁴⁹

⁴⁶ Хорошее представление источников, в которых упоминается об отрицательном отношении еретиков к православному ритуалу, см. в: Д. ДРАГОЛОВИЧ, *Богомилство на Балкану...*, II, р. 123–127.

⁴⁷ *Hexaemeron*, II, р. 63, гр.+

⁴⁸ Подробнее о Маркионе см. в: K. RUDOLPH, *op. cit.*, р. 275–279; S. RUNCIMAN, *op. cit.*, р. 8–11.

⁴⁹ Ю.К. БЕГУНОВ, *op. cit.*, р. 318.

В анафемах, прилагаемых к ряду церковно-юридических памятников, также осуждаются отрицавшие библейский канон еретики⁵⁰.

Шестоднев описывает подобные еретические заблуждения. Ортодоксальное учение защищается с помощью авторитета пророков, то есть авторитета библейских ветхозаветных книг: *въпрашамъ пророкы, аще да, иже юстъ сътворилъ всѣ, имать ли кого больша или всѣго юстъ болии. свомилъ бо въпросомъ падажитъ*⁵¹ – вопрос, заданный в связи с дуалистическим мифом о сотворении. Немного далее в этом же *Слове о четвертом дне* упоминается, что пророки величают дела искусного Творца, а еретики их принижают.

В начале цитаты отмечено, что еретики требовали от православных христиан отречься от ангельской песни: *почто ны велиши извръщи сватъство*, то есть от *Трисвятого* (*Sanctus, Trisagion*), древнего гимна по Ис. 6:3 и в то же время важного элемента Литургии Верных, где ангельские чины воспевают Господина небесных сил именем „Саваоф“.

Приведенная выше цитата должна рассматриваться в более широком контексте греческих шестодневов и их староболгарского перевода/компиляции. Далее, в *Слове о втором дне*, опять в связи с *Трисвятым*, упоминается, что: *юже глаголати на сватъство, сватъини, сватъини, сватъини господь саваофъ; аще сего не отвъжете, то нѣсте христиане*⁵². И ниже: *съ сватъини гласъ, цѣсарьское славословление, се божьствою сватою слоужение глаголаахъ динаволѣ оуста рекъша, отъньмѣте отъ таниныа слоужьбы*⁵³. Восхваляя Господа Саваофа, ангелы в сущности восхваляют Христа; Саваоф, согласно защитникам ортодоксии – это прообраз Спасителя и в то же время – первое лицо нераздельной Св. Троицы. Следовательно, без *Трисвятого* (*Trisagion*) преосуществление Даров невозможно, то есть Христова жертва недействительна. Логическим следствием отрицания *Трисвятого* в Литургии верных является впадение в ересь.

Приведенные фрагменты показывают еще один аспект неоманихейских учений, о котором упоминают почти все антиеретические сочинения славяно-византийской ойкумены, а также анафемы в синодиках и др. церковно-юридических и литургических памятниках: отрицательное отношение неоманихеев к православной литургии⁵⁴.

⁵⁰ См. напр. 3 анафема в *Послании патриарха Феофилакта царю Петру*: *Τοῖς τὸν μωσαϊκὸν νόμον κακολοῦοισι καὶ τοὺς προφῆτας μὴ εἶναι λέγουσιν ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ, ἀνάθεμα* (I. DUJČEV, *op. cit.*, p. 313). Аналогичным образом в *Бориловом синодике* (*Борилов Синодик. Издание и перевод*, ed. et trans.: Ив. БОЖИЛОВ, А. ТОТОМАНОВА, Ив. БИЛЯРСКИ, София 2010, p. 123).

⁵¹ *Hexaemeron*, II, p. 63, гр.+

⁵² *Hexaemeron*, II, p. 59, гр.+

⁵³ *Hexaemeron*, II, p. 87–88, гр.+

⁵⁴ *Иже хъантъ сватъини антѣргѣа. и вса молитвы преданыа хръстѣаномъ. апостолы и шъци сватъини. да вѣдѣтъ проклатъ* (Ю.К. БЕГУНОВ, *op. cit.*, p. 396). Подобным образом в *Бориловом синодике*: *Иже стѣжж и ещѣннѣа слоужьж и въсе стѣительское строеніе ѡмѣнщїи и ржгажше са глѣци тако сатанина сътъ изъвѣрѣтанѣа, анафѣма* (*Борилов Синодик. Издание и перевод...*, p. 124–125). Естественно, большинство анафем в славянских памятниках – перевод с греческого.

Логичным следствием еретического презрения к ветхозаветному Богу Закона является нежелание, чтобы Он упоминался как „Саваоф” в *Трисвятом*. Сведение из греческих шестодневов, переведенное Иоанном Экзархом, отнесенное к конкретному элементу православной литургии, имеет исключительную ценность, так как оно подтверждено лишь в одном более позднем антиеретическом трактате: *Послании Евфимия из Перивлепты (Акмоники)* середины XI в. Греческий монах обвиняет богомилов из Малой Азии и Константинополя в том, что они отрицали *Трисвятое*, возглашение *Слава Отцу и Сыну... и Господи помилуй*⁵⁵, то есть не всю литургию, а ее элементы, противоречащие их дуалистической визии мира: *Трисвятое*, которое для них было гимном ветхозаветному Саваофу; *Слава Отцу и Сыну...*, потому что провозглашает догму о Св. Троице; *Господи помилуй*, поскольку по их мнению воспеваемый в литургии Господь – это злой демиург, а не дающий прощение Бог.

Возможно, что эти сведения в *Шестодневе* – отголосок старых христологических споров в Восточной Церкви. В *Хронике* Марцелина Комеса в записях о 512 г. отмечено, что в Константинополе на воскресной литургии сторонники монофизитства пели *Trisagion*, добавляя четвертый элемент к гимну: *in hymnum trinitatis deipassionum quaternitas additur*⁵⁶. Согласно П. Харанису, этот акт состоялся в храме Св. Софии и вызвал беспокойства во всем городе, тем более что на следующий день монофизиты пытались повторить *Trisagion* с четвертой добавкой в церкви Св. Феодора. Дополнение \acute{o} $\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\theta\epsilon\iota\varsigma$ $\delta\iota'$ $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ соответствовало взглядам монофизитов о том, что божественную природу Христа поглотила человеческая⁵⁷.

Большинство исследователей неоманихейства приводит примеры, где говорится о тотальном отрицании православного ритуала еретиками; они считали его делом людей, а не Бога, завещавшего апостолам только молитву *Отче наш*. Особенно ненавистным для богомилов был св. Иоанн Златоуст, почитаемый Церковью как боговдохновенный автор литургии и отрицаемый богомилами, которые его называли „грязноустым”⁵⁸.

В сравнении со сведениями из посланий Евфимия из Перивлепта и другими данными из ранневизантийской истории, тексты из Шестоднева свиде-

⁵⁵ G. FICKER, *Die Phundagiagiten. Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des Mittelalters*, Leipzig 1908, p. 33, 7–12; см. также: Д. ДРАГОЛОВИЋ, *Богомилство на Балкану...*, vol. II, p. 125.

⁵⁶ Цит. по: COMES MARCELLINUS, *The Chronicle of Marcellinus: a translation and commentary*, ed. B. CROKE, Th. MOMMSEN, Sydney 1995.

⁵⁷ P. CHARANIS, *Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First*, Thessaloniki 1974, p. 48–50; см. также: M.B. LESZKA, M.J. LESZKA, *Zarys dziejów Konstantynopola w latach 337–602*, [in:] *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyjskim*, ed. M.J. LESZKA, T. WOLIŃSKA, Warszawa 2011, p. 83.

⁵⁸ Д. ДРАГОЛОВИЋ, *Богомилство на Балкану...*, vol. II, p. 124. Козьма Пресвитер пишет: *Ти глаголетє, не соуть апостоли литурґїа предали ни колканиа, но Івань Златоустын* (Ю.К. БЕГУНОВ, *op. cit.*, p. 313).

тельствуют об одном более детальном отношении приверженцев дуализма к православному ритуалу. Известно, что еретики скрывали свою принадлежность к гетеродоксным общинам; прикидываясь ортодоксальными христианами, они принимали участие в Св. Литургии. Можно предположить, что те из них, кто участвовал по принуждению в санкционируемом Церковью официальном культе, «замалчивали» неудобные для неоманихейских учений литургические тексты: в данном случае упоминание имени ветхозаветного Саваофа.

4. Языческий солярный культ и манихейский дуализм.

В начале настоящего исследования упоминалось значение статьи М. Лоса для изучения остатков языческих и дуалистических (манихейских) верований в солнце как в изначально существовавшее божество. В *Слове о четвертом дне* староболгарской автор проклиняет язычников-славян и манихеев, иже слъньце мѣнѣтъ сѣще самовластно, а видаше ю служаще и работающе повелѣнию творца⁵⁹.

Чешский медиевист не обратил внимание на еще одно оригинальное староболгарское дополнение ко греческому тексту в этом же *Слове*, где подобным образом изобличаются верования манихеев:

иже паче скверныхъ облѣчаютъ и несъмысленныхъ манихейъ, иже мѣнѣтъ слъньце самовластно сѣще, паче же рещи и ты облѣчаютъ, иже мѣнѣтъ тварь сия самъ съсътворивъшъ о себѣ⁶⁰.

В этих двух оригинальных фрагментах Иоанн Экзарх изобличает пространенный в средневековой Болгарии языческий, противоречащий христианской вере солярный культ в такой последовательности: сначала связывает его с манихейством, а далее расширяет влияние «манихейской веры» также на славянские языческие верования, подчеркивая ортодоксальную концепцию сотворения, согласно которой небесные тела не являются «самовластными», а созданными Богом для того, чтобы Ему служить.

Исследованию рудиментов языческих культов в I Болгарском царстве посвящено множество работ, в большинстве которых солярный культ рассматривается как характерный прежде всего для протоболгарской религиозной системы и часто увязывается с проникнувшими с Востока верованиями⁶¹. Реакцией на такое одностороннее толкование была статья Ивана

⁵⁹ *Hexaemeron*, IV, p. 146.

⁶⁰ *Hexaemeron*, IV, p. 41–43, гр.–

⁶¹ О религиозном синкретизме болгарского государства до и непосредственно после крещения см., например: У. Стоуанов, *op. cit.*, p. 139–145. По мнению Бернарда Хамильтона, протоболгары внесли на Балканы иранский зурванизм с характерным для него умеренным дуализмом:

Дуйчева 1950 г.⁶², где на базе сравнительного анализа *Ответов папы Николая болгарам* и некоторых славянских и греческих источников убедительно доказывается, что не только солярный, но и лунарный культ был характерен как для протоболгарской религии, так и для заселявших болгарские земли славянских племен. На этот факт в сущности обращают внимание и предыдущие исследователи болгарских древностей⁶³.

И. Дуйчев приводит достаточно убедительные примеры из сочинений византийских авторов и из средневековых славянских текстов, в которых говорится о почитании в качестве богов солнца, луны и звезд: такие сведения встречаются, например, у Феофилакта Охридского и в одном славянском слове, приписываемом св. Иоанну Златоусту⁶⁴. В апокрифическом *Хождении Богородицы по мукам* языческие культы среди славян не только перечисляются, но и изобличаются с помощью схожей с *Шестодневом* богословской аргументации, относящейся к акту сотворения: солнце, луна, звезды, земля и животные – это творения Бога, а всякая другая вера – языческая:

звѣзѣша бѣ. и вѣрѣваша. юже нгы вѣк тварь бѣ на работѣ створилъ. то то они все боггы прозваша слнцѣ и мѣцѣ землю и водоу. звѣри и гадгы. то сѣтън'кѣ и члѣвчѣ окамената оутрина трѣтана х'рса велеса пероуна. на бѣгы вбратиша вѣсомъ. злымы вѣрѣваша.⁶⁵

Эти два фрагмента из *Шестоднева* заслуживают особого внимания по крайней мере по трем причинам.

Первое оригинальное добавление Иоанна Экзарха – это в сущности отголосок византийских ересиологических текстов, обвинявших последователей Мани в идолопоклонстве: идеологическая манипуляция, которая не находит подтверждения в подлинных источниках по этой дуалистической религии. Манихеи не считали солнце «самовластным», но были край-

V. HAMILTON, *The Cathars and Seven Churches in Asia*, [in:] *Byzantium and the West* с. 850 – с. 1200. *Proceedings of the XVIII Spring Symposium of Byzantine Studies*. Oxford, Amsterdam 1988, p. 284–290. См. также: Д. АНГЕЛОВ, *Богомилство...*, p. 105–118 и бел. 16.

⁶² И. ДУЙЧЕВ, *Славяно-болгарские древности IX в.*, BS 11.1, 1950, p. 6–31. Автор не упоминает о сведениях из *Шестоднева*. Среди более старых исследований внимания заслуживает работа Ю. ТРИФОНОВА, *Сведения за старобългарския живот от „Шестоднева“ на Йоан Екзарх*, СБАН 35/19, 1926, p. 1–26.

⁶³ Й. ИВАНОВ, *Култ Перуна у южных славян*, СОРЯС 8.4, 1904, p. 140–174. Это исследование до сегодняшнего дня является одной из наиболее серьезных попыток проанализировать солярный культ среди балканских славян. Из более новых работ на тему общеславянского измерения культа Перуна см.: В.В. ИВАНОВ, В.Н. ТОПОРОВ, *Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текста*, Москва 1974, p. 4–30. См. также статью *Перун* этих же авторов в: *Славенска митология. Енциклопедијски речник*, Београд 2001, p. 422–423.

⁶⁴ И. ДУЙЧЕВ, *Славяно-болгарские древности...*, p. 11–12.

⁶⁵ Цит. по: *Хождение Богородицы по мукам*, [in:] Н.С. ТИХОНРАВОВ, *Памятники отреченной русской литературы*, vol. II, Москва 1863, p. 31. См. также: И. ДУЙЧЕВ, *Славяно-болгарские древности...*, p. 12.

не привязаны к символике света; радикальный космогонический дуализм строился на базе антитезиса «Царство света» – «Царство мрака». Царство света – это обитель Бога, который и является богом света, а Царство мрака – обитель злых архонтов. Часто повторяющиеся образы «Царства света», «бога света» должны были отождествляться противниками манихейства с его носителем, то есть с солнцем – отсюда позднейшие обвинения манихеев в идолопоклонстве, в котором небесное светило уже не является атрибутом бога, а «самосоздавшимся» богом. Эта интерпретация, известная староболгарскому писателю вероятно из других византийских текстов, находит отражение во приведенных фрагментах.

Тексты ставят еще один важный вопрос: о путях проникновения этих еретических представлений в болгарские земли до и после крещения. Не отрицая значения Востока, откуда подобные крайне дуалистические доктрины с элементами солярного культа могли проникнуть на Балканы через протоболгарскую религиозную систему, не стоит забывать о византийском влиянии. Довольно интересный пример, связанный с эпохой непосредственно до крещения болгар во второй половине IX в., открываем в *Житии патриарха Игнатия*. Некий Феодор (Theodoros Santabarenos), живший во времена патриарха Фотия, был известен в столице как предсказатель будущего, но в действительности занимался магией. Согласно иному тексту этого же времени, отец Феодора был колдуном и манихеем. Чтобы избежать преследований, он убежал к болгарам еще до их крещения и там отрекся от христианства⁶⁶. Конечно, открытым остается вопрос, насколько отец Феодора был манихеем или скорее адептом оккультических учений и/или неоманихейских взглядов, вынужденным искать убежища в еще нехристианской Болгарии. Важнее в данном случае однако то, что дуалистические представления с элементами солярного культа проникают из Византии в Болгарию, где распространяются вместе с языческими гадательными практиками. Наверняка они должны были быть популярными, раз Иоанн Экзарх два раза демонстрирует свое личное отношение к этим отклонениям от христианского учения.

Связывание манихейского «язычества» со славянскими верованиями в бога-солнце также заслуживает особого внимания и должно рассматриваться не только в качестве свидетельства наличия солярного культа в религиозных системах славян и протоболгар – этот вопрос достаточно подробно анализируется в цитируемой выше литературе. Рассматриваемый в более широком контексте соответствующий фрагмент посвященного сотворению

⁶⁶ Cf.: P. MAGDALINO, *Occult Science and Imperial Power in Byzantine History and Historiography (9th–12th Centuries)*, [in:] P. MAGDALINO, M. MAVROUDI, *The Occult Sciences in Byzantium*, Geneva 2006, p. 131 с указанными там источниками. Об астрономических и астрологических знаниях среди балканских славян и их связи с шестодневами см.: Цв. КРИСТАНОВ, И. ДУЙЧЕВ, *Естествознание в средновековна България*, София 1954; Ц. ЧОЛОВА, *Естествонаучните знания в средновековна България*, София 1988.

небесных светил (по Быт. 1: 14-18) Слова о четвертом дне – это в то же время изобличение унаследованного из языческой древности астрологического знания и связанных с ним гадательных практик и оккультных учений. Во многих местах Слова подчеркивается связь веры в «божественность» небесных тел с отрицаемыми Церковью «тайными учениями» – астрологией и магией. Например, в нескольких оригинальных фразах, расположенных непосредственно после цитируемых выше фрагментов, говорится, что неверно проповедуют те, кто утверждает, что солнце, луна и звезды самовластны.

еще же къ томуу мѣнати ꙗ человекскы вещи жизни творца, не вѣдаще се чьто блаждще...⁶⁷;

ни человекскъ живота строити...⁶⁸;

юльма бо человекъ власть имать звѣзды, то да ны повѣдаатъ иже тако прослутише повѣдаитъ, отъ себе ли то самы звѣзды такы сжатъ, самы о себѣ бывъша – сѣ ли дадимъ оубо и самоветию быти⁶⁹.

Свои непосредственные наблюдения на тему религиозной жизни в I Болгарском царстве Иоанн Экзарх отражает в двух оригинальных добавлениях ко греческому переводу *Шестоднева*, которые дополняет своими рассуждениями о влиянии небесных тел на человеческую судьбу. Староболгарский автор усматривал со стороны неоманихейских верований угрозу для неокрепшей еще христианской веры новокрещенных болгар. Не ускользнули от его внимания также остатки славянского языческого солярного культа. Он логично связал два религиозных феномена, интерпретируя их в духе ортодоксальной догматики:

- Небесные тела не могут существовать сами, они являются творением Бога. Утверждение о «божественности» солнца и небесных тел противоречит библейскому рассказу о сотворении и представляет собой дуалистическое, «манихейское» – согласно Иоанну Экзарху – отклонение от церковной догмы.

- Библейский рассказ о сотворении опровергает унаследованные из античности астрологические знания и гадательные практики. Солнце, луна и звезды не имеют власти над человеческой судьбой, поэтому астрология должны быть изгнана из христианской веры.

⁶⁷ *Hexaemeron*, IV, p. 127, гр.–

⁶⁸ *Hexaemeron*, IV, p. 127–129, гр.–

⁶⁹ *Hexaemeron*, IV, p. 135, гр.–

5. Шестоднев Иоанна Экзарха и Беседа против богомилов Пресвитера Козьмы.

В ряду исследований на тему *Беседы против богомилов* анализируются греческие и славянские источники, которые использовал Пресвитер Козьма при составлении текста. Наиболее углубленные – статьи Михаила Г. Попруженко⁷⁰ и Анре Вайяна⁷¹; кроме них подробно на этом вопросе останавливаются и Юрий К. Бегунов⁷². В случае цитат из греческих произведений Отцов Церкви, житийных текстов, церковно-юридических, литургических и даже апокрифических памятников появляется вопрос, который не имеет однозначного решения в научной литературе: переводил ли Козьма с греческого или скорее знал уже переведенные на староболгарский сочинения византийских авторов? Например, А. Вайян утверждает, что часто встречаемые в *Беседе* цитаты из псевдозлатоустового *Слова о лживых пророках* (Λόγος περὶ ψευδοπροφητῶν) – это перевод с греческого⁷³. Ю.К. Бегунов однако убедительно доказывает, что по всей вероятности болгарский пресвитер использовал славянский перевод *Слова*, возникший в эпоху Симеона и сохранившийся в так называемом *Симеоновом Златоструе*⁷⁴. Схожая проблема наблюдается и в случае с цитированием приписываемого в *Беседе против богомилов* св. Василию Великому произведения, являющегося в сущности фрагментом из *Богословия* св. Иоанна Дамаскина⁷⁵. По мнению Ивана Гошева, речь идет о пересказе XIII главы *Богословия*⁷⁶, но опять-таки Ю.К. Бегунов доказывает, что в данном случае речь идет об использовании уже переведенного в эпоху Симеона текста – и переведенного не кем-либо, а тем же Иоанном Экзархом, под заглавием *Небеса*⁷⁷.

Сравнительные исследования лексического состава обоих произведений подтверждают близость между ними. Анализируя некоторые редкие слова в *Шестодневе*, *Слове о Преображении*, *Похвале Иоанна Богослова* Иоанна Экзарха и в *Беседе против богомилов*, Ангел Давидов приходит к выводу, что *лексиката на Йоан Екзарх Български споделя редица особености*

⁷⁰ М.Г. ПОПРУЖЕНКО, *Козма Пресвитер – болгарский писатель X века*, София 1936 [= БС, 12], р. СХLIII–CCV.

⁷¹ А. VAILLANT, H. RUECH, *Le traité contre les Bogomiles du prêtre Cosmas*, Paris 1945 [= TPIES, 21], р. 45–52.

⁷² Ю.К. БЕГУНОВ, *op. cit.*, р. 221–249.

⁷³ А. VAILLANT, H. RUECH, *op. cit.*, р. 47–50.

⁷⁴ Ю.К. БЕГУНОВ, *op. cit.*, р. 221–230.

⁷⁵ А. VAILLANT, H. RUECH, *op. cit.*, р. 50–51.

⁷⁶ И. ГОШЕВ, *Старобългарската литургия според български и византийски извори от IX–X в.*, ГСУБФ 6 (fasc. 8), 1932, р. 60–64.

⁷⁷ Ю.К. БЕГУНОВ, *op. cit.*, р. 232: *Следует допустить, что Козма Пресвитер знал „Книги богословия” знаменитого византийского теолога, тем более, что, благодаря Иоанну Экзарху, они были хорошо известны в Болгарии.*

с лексиката на Презвитер Козма⁷⁸, а оба произведения связаны с литературной продукцией Преславской школы.

Чтение – даже не параллельное – фрагментов *Шестоднева*, в которых речь идет о всяческих еретиках, и *Беседы против богомилов* производит впечатление их определенной близости, родственности. Подозрение, что Козьма мог знать (хотя и не цитировать напрямую) трактат Иоанна Экзарха, усиливает относительно недолгий отрезок времени, отделяющий появление этих двух текстов, а также высокий авторитет *Шестоднева*. Произведения представляют собой различные жанры, различна также их функция и стилистика. Тем не менее, в обоих элементы учений, определяемых как «еретические», являются важным (а в *Беседе* даже основным) центром полемических высказываний.

В первой, полемической, части *Беседы*, Пресвитер Козьма в различных контекстах упоминает еретиков более 60 раз⁷⁹. Список упоминаний существительного *еретик* для *Шестоднева* намного скромнее и составляет 36 единиц (причем прилагательное *еретический* появляется только 6 раз).

Иоанн использует определение еретик «нейтральным» образом (для названия иноверца, без дополнительной маркировки) и пишет, в том числе: *такоже ѳеретици глаголюхъ*⁸⁰, *тако же и си ѳеретикъ въпрашахъ емъ намъ юго...* *рече*⁸¹, *въпраша емъ ѳеретикы*⁸², *шни бо на божество невидимое рати хъ сжъть въстали*⁸³, *се же глагола и дръгънимъ ѳеретикомъ заграждаеть оуста*⁸⁴, *ѳеретици... свонимъ бо въпросомъ падахъ ютъ*⁸⁵, *пакы да въпраша емъ ѳеретикы о видимыхъ сихъ*⁸⁶. Несколько использований этой лексемы у Козьмы выглядит похоже: в формулировках типа *еретики утверждають, вопрошаем еретиков, отвечаем еретикам* (аще бо вы еретици симъ словесемъ не вѣрвете, еретици не имътъ вѣры, ѳеретици же словеса слышавше ѿвѣщають ны глаголюще).

Иоанн употребляет прилагательное *ѳеретичьскаа зъль*⁸⁷, *ѳеретичьско извращеніе*⁸⁸, так же, как и Козьма⁸⁹: *еретическое учение, еретический расказ, еретическая вера* (*ѳеретичьска оученіа, хоцю же вы и дрѳгъю повѣсть*

⁷⁸ А. ДАВИДОВ, *Някои лексикални успоредици между Йоан Экзарх и Презвитер Козма*, [in:] ПКШ, vol. I, 1999, p. 295.

⁷⁹ Во всем тексте лексема „еретикъ” появляется 66 раз, см. А. ДАВИДОВ, *Речник-индекс на Презвитер Козма*, София 1976, p. 98.

⁸⁰ *Hexaemeron*, I, p. 211, гр.–

⁸¹ *Hexaemeron*, II, p. 63, гр.+

⁸² *Hexaemeron*, IV, p. 362, гр.+

⁸³ *Hexaemeron*, V, p. 219, гр.+

⁸⁴ *Hexaemeron*, I, p. 53, гр.–

⁸⁵ *Hexaemeron*, IV, p. 411, гр.+

⁸⁶ *Hexaemeron*, IV, p. 362, гр. +

⁸⁷ *Hexaemeron*, IV, p. 457, гр.+

⁸⁸ *Hexaemeron*, I, p. 107–109, гр.+

⁸⁹ Цитаты из *Беседы* приводятся не по изданию Ю. Бегунова, а на основе подготавливаемого в настоящем времени в Лодзинском университете нового издания этого произведения.

еретическѣю сповѣдати, и аще кого раздѣлите дръжаща еретическѣ вѣрѣ), однако несколько раз Козьма дополнительно маркирует эту лексему, используя ее для определения лжи, вранья и лицемерия (лесть еретическа, ѿ прельсти еретическы, лжїи пророци. рекше еретици). Еретиков называет *тщеславными, безбожными, бесстыдными, мерзкими* (безбожныа еретики, бестѣдїи же и высокооумни еретици, тѣмъ во надѣем сѧ заградити оуста богомръзъкыниимъ иеретикомъ, оуста хоташе заградити мръзкыниимъ еретикомъ). Чаще всего, однако, *еретики* у Козьмы являются подлежащим предложения, в котором сказуемое выражается глаголом «врать», «лгать», «быть неправдивым» (еретици похощають и ѿмещѣть, вы иеретици блазнаше сѧ бесѣдѣете, еретици покрывають лицемѣрныимъ смиренїемъ и постомъ гадъ свои). Несколько раз отступники называются с использованием не особо элегантных сравнений (скорѣе во скота накажеша, неже еретика, тако и еретици свои смрадъ жирѣють. божественныхъ оученїи оукланяють сѧ).

Характерным элементом трактата Козьмы является – оправданное и допустимое в полемическом жанре – употребление вопросов (зачастую риторических), в которых автор сопоставляет провозглашаемые еретиками учения с позицией официальной Церкви. Отсюда использование существительного *еретик* в звательном падеже единственного и множественного числа, напр.: рци ли безбожныи еретице ѡ чесомъ рече господь къ апостоломъ хлѣбъ даа имъ глагола, Видиши ли еретице тако словеса твоа лжа сѣть. и прѣльстна, Видиши ли, еретице, како то жрьца повелѣно естъ чьстны имѣти, то како вы еретици глаголете. тако нѣсть то ѡ святѣмъ комканїи речено, видите ли еретици. тако пророци и свати сѣть, то оуже послѣшанте еретици аще имате оуши, видите ли еретици сватааго доуха речъ сїю глаголюща.

В *Шестодневе* риторических вопросов к гетеродоксам относительно немного. Иоанн Экзарх не вступает в (вероятно ненужную с его точки зрения) дискуссию с еретиками, искажающими мировой порядок. Ставит, по правде, вопросы на тему их убеждений, но направляет их, скорее, к правоверным, чтобы они сами могли сделать оценку. В конкретных фрагментах они выглядят так:

глаголюхъ же еретици, тако сына отъць сътвори, а сынъ все. да приимемъ ли нечестыѣ то?⁹⁰;

юда стоають еретичьстни прѣдѣли? не падаютъ ли ихъ все нечестыѣ? не обличаютъ ли сѧ ихъ богоратие? не расыпаютъ ли сѧ ихъ зълъи свѣтлѣ?⁹¹;

юда вѣдаютъ зълъи, такоже о возѣ бесѣдоужитъ? и приносятъ оубо словеса, таже о возѣ не ключина сжитъ глаголати. ти виждь пронырство ихъ!⁹².

⁹⁰ *Hexaemeron*, IV, p. 409–411, гр.+

⁹¹ *Hexaemeron*, IV, p. 419, гр. +

⁹² *Hexaemeron*, V, p. 175, гр.+

Интересен также вопрос, видно ли и если да, то насколько – на фоне показанных выше лексических сходств – у обоих авторов совпадение содержания и формы, что по сути может быть вопросом о наличии у Козьмы цитат/парафраз из произведения Иоанна. В составленном списке «редко используемых» лексем, общих для обоих трактатов, А. Давидов помещает 26 единиц⁹³. Однако, независимо от схожести лексем, стоит поискать совпадений и на макроуровне: фраз/предложений, либо даже более обширных фрагментов. Существует формулировка, которая в обоих произведениях выглядит идентично, причем в обоих появляется больше чем один раз. У Иоанна: (1) *се же глагола и друґгымъ юретиномъ заграждаетъ оуста*⁹⁴; (2) *да въсѣмъ оуста заградитъ сѧ вѣсѣдовати неправдѣ на вѣсостъ богоу изволивъшемъ*⁹⁵; (3) *видѣ ли, како ти заграждаетъ юретичьскаѧ оуста, иже зѣданиѧ не вѣдѣтъ, а творьца слѣдѣтъ?*⁹⁶ и (4) *тако симъ бо длъжьнъ юсмъ словесемъ и жидовиноу и юретиноу заградити оуста*⁹⁷, причем сравнение староболгарского текста с греческими источниками *Шестоднева* доказывает, что (1) и (2) не имеют греческих соответствий, а (3) и (4) являются переводом фраз: *εἶδες πῶς ἐμφράττει τῶν αἰρετικῶν τὰ στόματα* и *Τούτω γὰρ ὀφείλω τῷ λόγῳ καὶ Ἰουδαίων καὶ αἰρετικῶν ἀπορῥᾶψαι στόματα*. Возможно, что предложения из *Слов о первом и третьем дне* являются своего рода автоцитатами, парафразами предложений из *Слов о четвертом и пятом дне*. Козьма в свою очередь, показывая слабость аргументации гетеродоксов, подытоживает: *тѣмъ бо надѣем сѧ заградити оуста богомръзъкыимъ и юретиномъ, а также оуста хотѣше заградити мръзкыимъ юретиномъ*⁹⁸. Использование прилагательного (бого)мръзъкыи в качестве определения существительного *еретик* характерно для Козьмы, в то время как Иоанн Экзарх последовательно три раза использует – в качестве синонима слова мръзъкыи и в отношении критикуемых «манихеев» – прилагательное *скврньнъ* (иначе, нежели по отношению к еретикам, к которым не добавляются дополнительные негативные определения). Заслуживает внимания факт, что эти три фрагмента не имеют греческих соответствий, поэтому их можно считать скорее личным устоявшимся мнением автора о гетеродоксах, нежели приспособлением тона высказываний к стилистике произведений, лежавших в основе компиляции⁹⁹; стоит также подчеркнуть использование термина «манихеи» по отношению к ереси как таковой.

⁹³ А. ДАВИДОВ, *op. cit.*, p. 290–296.

⁹⁴ *Hexaemeron*, I, p. 53, гр.–

⁹⁵ *Hexaemeron*, III, p. 75, гр.–

⁹⁶ *Hexaemeron*, IV, p. 451–453, гр.+

⁹⁷ *Hexaemeron*, V, p. 217–219, гр. +

⁹⁸ Об использовании в обоих трактатах глагола *заградити сѧ* в значении «закрыть, быть закрытым», а в контексте принимающего значение «приказать молчать, добиться молчания», см. А. ДАВИДОВ, *op. cit.*, p. 291.

⁹⁹ Во фрагменте, переводимым по проповеди Св. Василия, манихеи лишь неразумны/бездумны (*поустомысли манихѣи*, *Hexaemeron*, V, p. 105).

Следующим общим элементом для антиеретических высказываний Иоанна Экзарха и Пресвитера Козьмы является включение в полемику некоторых основ иудейской веры. Они несколько раз появляются в обоих произведениях, в том числе в *Шестодневе* в контексте характерных для еретиков убеждений о порядке сотворения мира:

нѣ моуѣси великѣи въ югуптѣ живѣшнми людемѣ вреомѣ хотѣа съказати, тако тварь си видима нѣстѣ богѣ, такоже югуптѣне мьнѣтъ, нѣ зѣдание богомѣ сътворено¹⁰⁰

а также понимания божества:

тако же се би кѣто рекѣа юретикомѣ: правѣдивѣши сѣтъ нюдѣи паче васѣ. они бо тѣло распѣша, а въ богоу хоуѣа съвѣдовасте¹⁰¹.

Более того, опираясь на *Третье слово о сотворении мира (In mundi creationem oratio III)* пера Севериана, ошибки еретиков Иоанн уравнивает с «ошибками» иудаизма:

жидовинѣ бо и юретикѣ юдино то нѣстѣ; паче же рѣци и горе и жидовина. жидове бо тѣло распѣша видимое, ѡни бо на божество невидимое ратнѣ сѣтъ вѣстали, паче же рѣци на свое спасѣние¹⁰²;

не съмѣютѣ же съде ни юретикѣ ни жидовинѣ рѣци, тако юдинѣ образѣ и подобѣство божне и аггѣльскою¹⁰³,

а во фрагменте *Слова о шестом дне*, не находящемся под влиянием византийских гексамеронов, напрямую уравнивает евреев, «врагов Божьих», с исповедниками гетеродоксальных христианских движений:

да сѣ оуѣрамаѣжѣтъ оубо и божни сѣпостатници нюдѣи, и иже такожде вѣроуѣжѣтъ кривѣ, четѣри съвори ариѣви и савѣлови и македонянѣсци¹⁰⁴.

Подобным образом к евреям относится Козьма, в общей сложности семь раз¹⁰⁵ упоминающий их взгляды и сравнивающий еретиков с исповедниками иудаизма. Он критически относится к тому, что евреи не узрели Божественной природы Христа (*Икоже въ древле и жидове почиташѣ пророчѣства не разѣмѣша таже вѣсѣдовахѣ ѡ страстѣхѣ господнахѣ*). Впрочем, с его точки зрения заблуждения евреев меньшие, нежели убеждения еретиков, являющихся христианами: и тѣх самѣх жидовѣ, распѣших х̄а грѣшнѣше

¹⁰⁰ *Hexaeteron*, I, p. 53, гр. –

¹⁰¹ *Hexaeteron*, V, p. 241–243, гр. +

¹⁰² *Hexaeteron*, V, p. 217–219, гр. +

¹⁰³ *Hexaeteron*, V, p. 219, гр. +

¹⁰⁴ *Hexaeteron*, VI, p. 15–17.

¹⁰⁵ А. ДАВИДОВ, *op. cit.*, s. 102.

сѣтъ еретици¹⁰⁶. Внимания заслуживает факт, что самой тяжелой виной евреев является (по его мнению) умерщвление Спасителя:

сына бо божиа жидове на немъ [на кръстѣ] распаша;
всакъ бо грѣхъ хоужднн естъ еретичьства и жидове бо на плъть господню пльваахѹ.
еретици же на божество его хрочють. тѣмъже и тѣхъ самѣхъ жидовъ распеншихъ
Христа грѣшнѣше сѣтъ еретици. вни бо тѣло похѣлиша. а сѣи божество.

Он говорит об этой вине даже в таком нейтральном контексте, как описание их поведения (на кивающѣ главами своимн акы жидове распинающѣ Христа). Из приведенных цитат, касающихся евреев, следует, что Козьма более радикален (а быть может, лишь более агрессивен) в отношении старших братьев по вере, тем более, что его высказывания целиком имеют оригинальный характер.

Цитаты и сравнения подтверждают тезис о намного более глубокой эмоциональной составляющей трактата Козьмы, что в контексте структуры и функции обоих произведений не должно удивлять: конструкция *Шестоднева* приводит к тому, что наличие и смысл „(анти)еретических“ фрагментов подчинены богословским рассуждениям.

Тем не менее, в обоих трактатах есть фрагмент, являющийся „общим местом“. Его включение Козьмой во введение к непосредственной полемике с еретиками вне всяких сомнений не случайно. В цитируемом выше фрагменте *Слова о шестом дне* Иоанн Экзарх перечисляет три тринитарные ереси: арианскую, савеллианскую и македонскую:

да са оуспрамлѣжтѣ оубо и божии сѣпостатници июден, и иже такожде вѣроуѣтѣ кривѣ, четъри събори ариѣви и савелови и македониянъсци, иже себе не вѣдатѣ како блаждѣше¹⁰⁷;

несколько раз приводит мнение манихеев:

вѣдѣше богъ оумгы скверньныхъ манихей, какоже съвратити имжтѣ вѣрж и похочити вьсж снж тварь, рекѣше какоже зѣломъ творьцемъ зѣла творения сжтѣ¹⁰⁸;

еже паче скверньныхъ обличаетѣ манихей, иже мьнатѣ слънцѣ самовластно сжще¹⁰⁹;
да се срамлѣжтѣ оубо вьси пошибени и скверньни манихей [...], иже слънцѣ лиѣнатѣ сжще самовластно¹¹⁰;

да и поустомысли манихѣи испьрж имжтѣ доушж вѣлагыжше въ земли... нѣ тѣхъ блади и скарѣднн манихей и отъ сихъ вьсѣдѣ знаѣма сжтѣ¹¹¹;

¹⁰⁶ А. ДАВИДОВ, *op. cit.*, p. 102.

¹⁰⁷ *Hexaeteron*, VI, p. 15–17.

¹⁰⁸ *Hexaeteron*, III, p. 73–75, гр.–

¹⁰⁹ *Hexaeteron*, IV, p. 41–43, гр.–

¹¹⁰ *Hexaeteron*, IV, p. 121–123, гр.–

¹¹¹ *Hexaeteron*, V, p. 105–107, гр. +

а следующая цитата

се же азъ глаголюхъ къ арианомъ и несторіаномъ и къ другымъ еретикомъ, иже и сами своего състава не вѣдѣхъ, а христово рождѣство хотѣхъ вѣдѣти¹¹²

расширяет репертуар упоминаемых им христианских еретических движений посредством добавления несторианизма.

Это доказательство преимущества Иоанна над Козьмой, который был несомненно «практиком», а в его высказываниях виден опыт (непосредственных?) контактов с дуалистами. Козьма называет известных себе гетеродоксов «еретиками», не уточняя ничего далее. И только один раз он делает исключение: во введении называет различные христианские неортодоксальные движения. Связывая их названия с именами основателей, он пишет, что дьявол

влѣзе пръвое въ Яѳѳа. иже нача хълѣти сына божїа. не творѣа его равна штьцю, но акы ангела и акы работъна богѣ. забывѣхъ Христа. глаголюща. азъ и штьць единосвѣѣ. Такожде въ Савелїа. иже нача сливати божество, глагола. тако с тѣломъ Христовъ пострадахъ естъ на крестѣ и божество свѣтлыа тронца. Макадонїи же свѣтлаго доуха хоулаше. хъжъша и творѣа штьца и сына. а не тогоже божества.

Несомненно, этот фрагмент наиболее выразительно перекликается и практически дословно повторяет указанный выше фрагмент из Иоанна. М.Г. Попруженко ищет параллели этого текста в *Послании патриарха Фотия князю Борису*¹¹³. Но, как видно из выше сказанного, эти же три тринитарные ереси были перечислены – в той же последовательности – Иоанном Экзархом.

Открытым остается вопрос, основывается ли совпадение на общем, использованном обоими авторами источнике, или же Козьма просто хорошо знал произведение своего предшественника. Доказанная Ю.К. Бегуновым текстологическая связь между *Небесами* и *Беседой против богомилов* наводит на мысль о большой вероятности того, что Козьма знал и использовал и другое сочинение болгарского экзарха – *Шестоднев*.

Приведенные примеры не дают окончательного ответа на вопрос – знал и использовал ли Пресвитер Козьма *Шестоднев*? И все-таки: сходства между отдельными лексемами, фразами, а также более обширными текстовыми фрагментами дает основание допустить, что они скорее генетически, а не типологически связаны, и в *Беседѣ против богомилов* могут быть открыты следы сочинения Иоанна Экзарха. Подобное утверждение – дополнительный аргу-

¹¹² *Hexaeteron*, I, p. 119–121, гр. –

¹¹³ М.Г. ПОПРУЖЕНКО, *op. cit.*, p. СХСIII–СХСVI.

мент в защиту гипотезы, согласно которой новый пресвитер и экзарх Иоанн, упомянутый в конце произведения Козьмы – это именно Иоанн Экзарх¹¹⁴.

* * *

Просмотр тех фрагментов из *Шестоднева* Иоанна Экзарха, в которых упоминаются еретики, манихеи, язычники, язычники-славяне или тринитарные и христологические ереси (арианство, савеллианство, несторианство), дает возможность сделать несколько выводов, относящихся к «предыстории» богомилзма на болгарской земле.

Староболгарский перевод/компиляция Иоанна Экзарха приводит важные сведения о космогонии, теологической доктрине и литургических практиках неоманихеев в византийско-славянском мире. В большинстве случаев речь идет о переводе греческих текстов, созданных в раннехристианскую эпоху, когда манихейство, тринитарные и христологические отклонения от ортодоксии все еще были актуальны. Оригинальные дополнения в *Шестодневе* и фрагменты, представляющие свободный перевод/компиляцию, свидетельствуют, однако, об актуальности антидуалистической полемики также в этот более поздний период византийско-славянской религиозной и культурной общности: древние гностические и манихейские представления, адаптированные в позднейших дуалистических ересях, такие как месалианство и павликианство, сочетаемые с тринитарными и христологическими отклонениями от официальной догмы, проникают в I Болгарское царство и превращаются в благоприятную почву для появления богомилзма. В этом смысле староболгарский *Шестоднев* становится важным свидетельством о предшественниках „болгарской ереси”.

Оригинальные добавки и свободные переводы/компиляции некоторых фрагментов изобличают характерные для всех средневековых неоманихейских доктрин „общие места”: дуалистический миф о сотворении, веру в сатану как „первородного сына Бога” и связанные с ней тринитарные и христологические отклонения от официальной догматики. Особого внимания заслуживает фрагмент, относящийся к *Трисвятому*. Отрицание отдельных элементов Литургии Верных, подтвержденное и в позднейших византийских источниках, свидетельствует об одном более дифференцированном отношении дуалистов к официальному ритуалу, то есть не целостное его отрицание, а неприятие тех элементов, которые по их мнению восхваляют

¹¹⁴ Подражанте Ивана Прозвитера Новаго, егоже и ѿ вась салѣхъ' мнози знаютъ, бывшаго пастоуха и екзарха, иже в земли Болъгарьстѣни. – Ю. К. БЕГУНОВ, *op. cit.*, p. 391.

ветхозаветного Бога и противоречат неоманихейским представлениям о сотворении и избавлении.

Упоминание языческого славянского солярного культа необходимо рассматривать не только в связи с обвинениями манихеев и славян в идолопоклонстве, но и в более широком контексте отрицания античных астрологических верований и гадательных практик – в контексте полемики, которой посвящена значительная часть *Слова о четвертом дне*.

Сравнение отдельных лексем, фраз, а также больших текстовых единиц между *Шестодневом* и *Беседой против богомилов* дает возможность допустить, что Пресвитер Козьма знал сочинение своего предшественника и использовал его при составлении своего антиеретического произведения.

Перевод: Иван Н. Петров

Abstract. Information on dualist heresies and pagan beliefs in John Exarch's *Hexameron* (*Šestodnev*). The article aims to present and analyze those passages of the *Hexameron* (*Šestodnev*) in which 'heretics', 'Manichaeans', 'pagans' or 'pagan Slavs' are mentioned. The fragments are compared with their Greek counterparts (as long as these exist); the Old Bulgarian texts (especially those that can be considered original additions or loose compilations) are utilized for interpreting certain elements of heterodox doctrines common to Manichaeism, Paulicianism, Massalianism and Bogomilism.

The Old Bulgarian translation/compilation by John Exarch supplies important information on the cosmology, theological doctrine and liturgical life of the Neo-Manichaeans within the Byzantine-Slavic world. The original additions and passages that can be seen as loose translations or compilations testify to the relevance of anti-dualist polemics even in the later periods of the Byzantine-Slavic religious community. The old Gnostic and Manichaean concepts, adapted by later dualist heresies (as e.g. Massalianism and Paulicianism), coupled with Trinitarian and Christological deviations from the official dogma, infiltrate the 1st Bulgarian Empire and provide a hospitable environment for the appearance of Bogomilism. In this sense, the Old Bulgarian *Hexameron* turns out to be an important source of information on the predecessors of the 'Bulgarian heresy'.

The original additions and loose translations/compilations of certain passages uncover some 'common areas' characteristic of all medieval Neo-Manichaean doctrines: the dualist creation myth, the belief in Satan as God's 'first-born son' and the related Trinitarian and Christological departures from the prescribed dogma. Especially noteworthy is the passage referring to the *Trisagion* (*Trisvetoe*). The rejection of particular elements of the Liturgy of the Faithful attests to the dualists' more diversified attitude towards the official ritual – not an indiscriminate renunciation, but the exclusion of those elements that were considered to praise the Old Testament God and to be irreconcilable with the Neo-Manichaean beliefs concerning creation and forgiveness.

The mentioning of a Slavic pagan sun cult should be analyzed not only in connection with the charges against Manichaeans and Slavs concerning idolatry, but also in a wider context of the refutation of antique astrological beliefs and soothsaying practices.

The comparison of particular lexemes, phrases and larger textual units in John Exarch's *Hexameron* on the one hand and the *Sermon Against the Heretics* on the other makes it possible to conjecture that Cosmas the Priest was familiar with his predecessor's work and made use of it when composing his own anti-heretic text.

Ключевые слова: Средневековые дуалистические ереси, славянская и византийская литература, греческий и славянский *Шестоднев*, болгарские еретики.

Keywords: Medieval dualist heresies, Old Slavonic Literature, *Hexaemeron*, Bulgarian medieval heretics.

Georgi Minczew

Katedra Filologii Słowiańskiej
Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki
ul. Pomorska 171/173, 90–236 Łódź
georgi.minczew@uni.lodz.pl

Małgorzata Skowronek

Katedra Filologii Słowiańskiej
Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki
ul. Pomorska 171/173, 90–236 Łódź
malgorzata.skowronek@uni.lodz.pl

Ангел Николов, Камен Станев (София)

ОБРЯДОВЫЕ УКЛОНЕНИЯ И ДУРНЫЕ ПРИВЫЧКИ ЛАТИНСКИХ ЕРЕТИКОВ В ВИЗАНТИЙСКО-СЛАВЯНСКОЙ ПОЛЕМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Тема о догматических и обрядовых различиях между восточными (*православными*) и западными (*латинскими*) христианами в средневековой эпохе весьма широка и едва ли поддается исчерпывающему анализу в рамках короткого доклада. Исходя из этого соображения, мы посвятим наше выступление только двум из многочисленных аспектов этой проблематики, а именно – вопросам о брадобритии и об использовании мяса нечистых животных. Исходным пунктом наших наблюдений в обоих случаях станут перечни обрядовых уклонений и дурных привычек латинских еретиков, которые распространялись в Византии со второй половины XI в., а их переводы и переработки были весьма популярны среди православных славян на Балканах и в Восточной Европе по крайней мере до конца XVII в.

В отличие от богословских трактатов, которые интерпретировали различия между церквями в плоскости Священного Писания, святоотеческой традиции и церковных канонов, византийско-славянские списки прегрешений латинян содержали лишь сжатое перечисление соответствующих уклонений и ошибок западных христиан в форме, которая принимала за данность, что *отвратительная природа этих верований и практик является самоочевидной*¹. Как отмечал А. Павлов, *при этом само собою предполагалось, что все, несогласное с обычаями и уставами православной церкви, есть заблуждение, ересь, и что чем больше таких несогласий, тем гнуснее и погибельнее выражающееся в них еретичество*².

Основоположителем этого специфического жанра стал константинопольский патриарх Михаил Кируларий: в его письме антиохийскому патриарху Петру II (III), составленном по поводу церковного разрыва между Римом и Константинополем в 1054 г., впервые был помещен список ошибок латинян вышеупомянутого типа³. Изложенные в этом перечне разнообраз-

¹ Т. КОЛВАВА, *Meletios Homologetes On the Customs of the Italians*, REB 55, 1997, p. 140.

² А. ПАВЛОВ, *Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян*, Санкт-Петербург 1878, p. 44.

³ Т. КОЛВАВА, *The Byzantine Lists. Errors of the Latins*, Urbana–Chicago 2000, p. 23–26; L. SELS,

ные обвинения – о применении бесквасного хлеба в евхаристии, употреблении удавленины, свиного сала и скверной пищи, брадобритии, соблюдении субботного поста, *filioque*, безбрачии священников и т.д. – вошли в устойчивый репертуар более поздних византийских полемистов, чьи списки *ересей латинских* часто переводились на славянский язык; рукописная традиция этих переводов относительно хорошо прослеживается по крайней мере со второй половины XIV в. (к этому времени относятся древнейшие уцелевшие сборники, в которых содержатся тексты интересующего нас типа)⁴.

Характерной особенностью эволюции списков прегрешений латинян как в Византии, так и у славян, является тенденция к варьированию и дальнейшему *обогащению* отдельных (преимущественно бытовых) обвинений новыми, подчас весьма диковинными, отталкивающими или просто нелепыми деталями, которые более подходили бы апокрифическим, нежели полемическим текстам. Здесь мы ограничимся только двумя примерами, которые хорошо иллюстрируют, с одной стороны, популярность стандартных перечней латинских ересей в православной среде, а с другой – склонность анонимных славянских переписчиков и грамотеев творчески развивать традиционные мотивы антилатинской полемики.

* * *

Первый пример связан с уже упомянутым лаконичным обвинением Михаила Кирулария латинянам, что они бреются⁵. В своем ответном письме антиохийский патриарх Петр отбросил это обвинение ввиду его бытовой незначительности⁶. Учитывая это, нельзя удивиться, что на протяжении следующих десятилетий далеко не все византийские полемисты придавали особое значение традиции западного духовенства бриться, поскольку о ней не упоминается ни в *Повести полезной о латинах* (переведенной с утраченного греческого оригинала на славянский язык около начала XII в.), ни

Lawless, Forbidden and Abominable Customs: О Латиньхъ сирьчь Фроугохъ, a Slavonic list of Latin errors, [in:] *(Mis)Understanding the Balkans. Essays in Honour of Raymond Detrez*, ed. M. DE DOVBELEER, S. VERVAET, Gent 2013, p. 272–273.

⁴ А. ПОПОВ, *Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.)*, Москва 1875; А. ПАВЛОВ, *op. cit.*, *passim*; М. ЧЕЛЬЦОВ, *Полемика между греками и латинянами по вопросу об опресноках в XI–XII вв.*, Санкт-Петербург 1879; А. НИКОЛОВ, *Mediaeval Slavonic Anti-Catholic Texts from the Manuscript Collection of the Romanian Academy*, [in:] *New Europe College Regional Program 2003–2004, 2004–2005*, Bucharest 2007, p. 261–290; ИДЕМ, *Место и роль Болгарии в средневековой полемике православного Востока против католического Запада (на основе славянских переводных и оригинальных текстов XI–XIV вв.)*, [in:] *XVIII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*, vol. I, Москва 2008, p. 123–127.

⁵ PG, vol. 120, col. 789. Cf. А. ПОПОВ, *op. cit.*, p. 48, 52.

⁶ PG, vol. 120, col. 800.

в созданной после середины XI в. псевдо-Фотиевой статье *О франках и прочих латинах*, славянский перевод которой в первой половине XIII в. попал в Сербскую кормчую, а списки этого произведения часто присутствуют и в дошедших до нас полемических сборниках XIV–XVII вв.⁷

С разгоранием конфликтов между Востоком и Западом и особенно после захвата Константинополя в 1204 г. войсками Четвертого крестового похода, ношение бороды с точки зрения византийцев окончательно стало устойчивым внешним признаком их этнической идентификации, а вместе с тем обрело и определенное религиозное значение⁸.

Эта тенденция нашла отголосок также среди болгар и сербов, ближайших соседей империи на Балканах. Прямым свидетельством тому является помещенная в Сербской кормчей (употребляемой в XIII–XIV в. и Болгарской церковью) полемического произведения против латинян известного византийского богослова XI в. Никиты Стифата, в котором имелся специальный параграф, осуждающий брадобритие священников⁹. Учитывая это, не стоит удивляться, что в опубликованной А. Павловым интерполированной славянской версии перечня обвинений Михаила Кирулария подчеркивается, что латиняне не принимают причастие от небритых священников (а это имплицитно подсказывает о подобном отношении православных к бритым священнослужителям): *Священники их стригут бороду и оставляют своих жен. А ежели не бреют, миряне не принимают причащаться у них*¹⁰.

Брадобритие западного духовенства заняло важное место среди 72 ересей *фрягов полуверцев*¹¹, перечисленных в созданной в XIV в. второй редакции славянского перевода *Прения Панагиота с Азимитом*, чья первоначальная греческая версия возникла вскоре после заключения в 1274 г. Лионской унии с Римской церковью императором Михаилом VIII Палеологом.

В ходе своего диалога с Азимитом в присутствии императора, его свиты и римских кардиналов, ревнитель православия Панагиот спросил у своего оппонента, почему папа стришет свою бороду. Азимит объяснил, что в ноч-

⁷ А. Попов, *op. cit.*, p. 57–58, 134; А. Павлов, *op. cit.*, p. 70; И. Чичуров, *Схизма 1054 г. и антилатинская полемика в Киеве (сер. XI – нач. XII в.)*, RM 9.1, 1997, p. 43–53; ИДЕМ, *Ein antilateinischer Traktat des Kiever Metropoliten Ephraim*, [in:] *Fontes Minores*, vol. X, Frankfurt am Mein 1998, p. 319–356; ИДЕМ, *Антилатинский трактат киевского митрополита Ефрема (ок. 1054/55 – 1061/62 гг.) в составе греческого канонического сборника Vat. Gr. 828, ВПСТГУ 3.1 (19)*, 2007, p. 107–132; L. Sels, *op. cit.*, p. 274. Текст полемической псевдо-Фотиевой статьи был воспроизведен в *Истории вкратце о болгарском народе словенском*, составленной в 1792 г. иеромонахом Спиридоном Габровским (1740–1824), близким учеником и соратником известного игумена Нямецкого монастыря Паисия Величковского (1722–1794). Св. ИЕРОСХИМОНАХ СПИРИДОН, *История вкратце о болгарском народе словенском*, ed. В. ЗЛАТАРСКИ, София 1900, p. 59–61.

⁸ Т. КОЛВАВА, *The Byzantine Lists...*, p. 57.

⁹ А. ПОПОВ, *op. cit.*, p. 131–132.

¹⁰ А. ПАВЛОВ, *op. cit.*, p. 152.

¹¹ А. ПОПОВ, *op. cit.*, p. 274, 276.

ном видении папа получил распоряжение побриться и уподобиться таким образом ангелу, поскольку ангелы безбородыми предостоят престолу Божию. В ответ Панагиот обвинил его во лжи и рассказал совсем другую историю: папе захотелось иметь женщину, но его избранница обещала прийти к нему только если он побреется. Он так и поступил, и послал ей свою бороду, но она отказала пойти к нему *понеже еси остригъ брѣду и осрамоти свою почтъ за мои женскїи полтъ*¹². Тогда папа созвал епископов и священников и убедил их тоже сбрить свои бороды, дабы удостоились ангельского чина¹³.

В XV в. анонимный сербский или болгарский автор положил этот сюжет в основу нового полемического произведения под заглавием *Сказание как Рим отпал от православной веры*. Составитель этого текста постарался превратить коротко переданный в *Прении Панагиота и Азимита* анекдот в настоящую сказочную историю, обогатив ее рядом деталей, характерных для устной народной традиции:

И [папа] послал письмо на дворы девичьи, в котором писал: *Папа тебе кланяется, приходи в апостольский престол вечером ужинать с папой*. А девица эта была богомудрая, Святым Духом исполненная. Когда пришло письмо, она его бросила в огонь; и второе, и третье, и четвертое, и пятое, и шестое. Седьмое было гневным. В седьмом письме было написано: *Девушка, ты не можешь убежать от рук папы!* А девушка посоветовалась с Святым Духом и послала папе письмо, отвечая: *Святой папа, пришили мне свои золотые волосы, и бороду, и усы, если хочешь меня любить. Ведь я от лучшего колена, колена Израилева*. И почему девушка написала письмо? Чтобы папа отстал от девушки. А говорила себе девушка: *Если папа сбросит бороду и усы из-за женщины, земля провалится [и] небеса раздерутся; и папа этого не сделает*. И папа, прочитав письмо девушки и призвав одного настоящего умельца-цирюльника, сбрил свою бороду и усы. И послал золотую бороду и усы девушке. Девушка увидела золотую бороду и усы и сильно заплакала, отрезала свои светлые волосы и ударила головой о камни.¹⁴

Следует отметить, что в 1640 г. это произведение вызвало возмущение католического епископа Галлиполи Петра Богдана Бакшева (1601–1674), будущего архиепископа Софии. В докладе о своей поездке по землям бывшего королевства *Болгарии*, отправленном Конгрегации по распространению веры, он отмечал:

Святой Церкви известна схизма как греков, так и болгар и других народов; но у болгар она, не знаю почему, сильнее по сравнению с остальными, поскольку они, будучи людьми про-

¹² *Ibidem*, p. 273–274.

¹³ *Ibidem*, p. 274.

¹⁴ Издание приведенного текста и сведения о трех сохранившихся его списках: А. НИКОЛОВ, „Сказание как Рим отпадна от православната вяра“ – една непозната късносредновековна инвектива срещу Папството, [in:] Тангра. Сборник в чест на 70-годишнината на акад. Васил Гюзелев, ed. М. КАЙМАКОВА et al., София 2006, p. 193–201. Cf. также: А. НИКОЛОВ, *К истории средневековой южнославянской полемики против Папства: „Сказание, как Рим отпал от православной веры“*, [in:] *Русское богословие: традиция и современность. Сборник статей*, ed. П. Хондзинский, Н.Ю. СУХОВА, Москва 2011, p. 123–132.

стыми и невежественными, верят всему написанному, что обрется. Я даже нашел одну ихнюю книгу и извлек много безумств, которых они поддерживают и которые являются чистой ересью... Когда разговариваешь с ними о вещах, связанных с верой и церковью, они говорят: *У папы была золотая борода и он ее сбрил из-за любви к одной римлянке. И от стыда он не смог приехать на Седьмой собор, но, оставшись в Риме, разделил веру – бессмыслицы, которые невероятны.*¹⁵

Доклад Петра Богдана подсказывает, что мы не должны судить об общественной значимости исследуемых нами средневековых текстов, основываясь только на сухие данные о количестве уцелевших списков. В данном случае *Сказание как Рим отпал от православной веры* достигло до нас в двух полных и одной неполной копиях, но доступные сведения о широкой популярности произведения около середины XVII в. подсказывают, что списки, которые ходили по рукам в этот период, были весьма многочисленны.

* * *

Второй пример, на котором мы остановим свое внимание, связан с одним из наиболее частых обвинений против католиков, что они едят мясо диких и нечистых животных. В послании Михаила Кирулария Петру Антиохийскому этот мотив только обозначен, но константинопольский патриарх не счел необходимым входить в подробности кроме того, что латиняне употребляют удувленину и нечистое мясо (*τὸ σαροφαγεῖν*)¹⁶.

Этот пункт был оспорен Петром Антиохийским на основе новозаветного рассказа о видении, явленном апостолу Петру перед его встречей с сотником Корнилием:

На другой день, когда они шли и приближались к городу, Петр около шестого часа взошел на верх дома помолиться. И почувствовал он голод, и хотел есть. Между тем, как приготавливали, он пришел в исступление и видит отверстое небо и сходящий к нему некоторый сосуд, как бы большое полотно, привязанное за четыре угла и опускаемое на землю; в нем находились всякие четвероногие земные, звери, пресмыкающиеся и птицы небесные. И был глас к нему: *встань, Петр, заколи и ешь*. Но Петр сказал: *нет, Господи, я никогда не ел ничего скверного или нечистого*. Тогда в другой раз [был] глас к нему: *что Бог очистил, того ты не почитай нечистым* (Деян. 10, 10–15).

Как отмечает Б. Кростини, Петр Антиохийский привлек этот новозаветный пассаж неслучайно, поскольку он обессилил ветхозаветное разграничение между чистыми и нечистыми животными, проведенное в Лев. 11

¹⁵ E. FERMEŃŽIN, *Acta Bulgariae ecclesiastica ab a. 1565 ad a. 1799*, Zagrabiae 1887 [= MSHSM, 18], p. 69–70.

¹⁶ А. Попов, *op. cit.*, p. 48.

и Втор. 14, и, тем самым, стал основой святоотеческого учения о пище¹⁷.

Наряду со ссылками на авторитет Писания, Петр указал Михаилу Кируларию и на то, что под удары его суровой критики вполне могут попасть и некоторые из наших, а именно: вифиницы, фракийцы и лидийцы едят галок, ворон, горлиц и дикобразов¹⁸.

Изложенные антиохийским патриархом доводы, направленные по существу против тревожной тенденции стирания границ между привычками питания и литургической сферой¹⁹, не помешали некоторым более поздним византийским полемистам приписать латинянам употребление разнообразных нечистых животных и тварей: медведей, шакалов, бобров, черепах, лягушек, мышей, ворон, бакланов и др.²⁰

Тенденция к постоянному обогащению этих списков прослеживается и в славянских версиях антилатинских текстов.

В расширенной славянской редакции послания Кирулария, опубликованной А. Поповым, под № 20 помещено обвинение, в котором утверждает: Скърънаа же гадѣнїа и хуже гадѣть. кто да исповѣсть. ежевы. жылки (т.е. черепахи – прим. А.Н., К.С.). мачкы и дроугаа инаа сквърънаа безъ зазвора гадѣть²¹.

В псевдо-Фотиевой статье *О франках и прочих латинах* этому вопросу посвящен пункт № 12, который в средневековом славянском переводе звучит так: давлениноу гадѣть и звѣрогадениа и мѣртвѣциноу. и крѣвь и медвѣдиноу, и выдроу и желвѣ. и ещѣ тѣхъ сквърънѣша и скарднѣша.²² Интересно отметить, что перевод модифицирует греческий оригинал, в котором на месте слова желвѣ (*черепахи*) находим τζακάλες (*шакалы*). Пока трудно сказать, однако, является ли это целенаправленным изменением текста переводчиком, или последнему просто попался греческий текст, в котором имелось такое разночтение.

В уже упомянутой интерполированной версии списка Кирулария пункт № 29 содержит другое перечисление нечистых животных: Идоуѣ же всакоу

¹⁷ B. CROSTINI, *What was kosher in Byzantium?*, [in:] *Eat, Drink, and Be Merry (Luke 12:19) – Food and Wine in Byzantium. Papers Delivered at the 37th Annual Spring Symposium of Byzantine Studies under the Auspices of the Society for the Promotion of Byzantine Studies, in Honour of Professor A.A.M. Bryer, at the University of Birmingham, 29–31 March 2003*, ed. L. BRUBAKER, K. LINARDOU, Aldershot 2007, p. 166–167.

¹⁸ PG, vol. 120, col. 800–801.

¹⁹ B. CROSTINI, *op. cit.*, p. 171.

²⁰ Т. КОЛВАБА, *The Byzantine Lists...*, p. 35–36 (обзор сведений). Здесь уместно привести замечания Д. ШЕФЕЛЯ, которые валидны и что касаются распространения традиционных византийских концепций о нечистой пище среди южных славян: *It was the Greek folk system of dietary purity which penetrated Kievan and later Muscovite Rus'. As in Byzantium, the Muscovite distinction between pure and impure food reflected the Mosaic laws and the Latins were held in contempt for their postulated proclivity for sharing meals with dogs, drinking blood, and eating the meat of defiled animals* (D. SCHEFFEL, *In the Shadow of Antichrist. The Old Believers of Alberta*, Peterborough 1991, p. 194).

²¹ А. ПОПОВ, *op. cit.*, p. 54.

²² *Ibidem*, p. 62.

скверноу и всаки зѣври. и кѡткы. и мышы. и желвы. и всакоую змию гадоуѣть. и жабоу западнии латинѣ.²³

Как отмечал А. Павлов²⁴, очень схожее, но еще более развернутое описание нечистой пищи католиков фигурирует в *Повести полезной о латинах*:

Идѣхъ же вѣсѣкѣхъ сквернѣхъ. жлъвыи и ежа. коткы малыя и великыя. дивѣжъ же и пчелы. еже по гора и дрѣвесе скачащѣихъ. и мышы дивѣжъ, вѣсѣкѣхъ скоты и звѣра гадѣ. медвѣда и лисица и проча вѣсѣ, тѣчѣхъ пса и вѣлка ѡвращаще са. еще же и западнѣи латинѣ, змиѣхъ гадѣхъ малыя и великыя.²⁵

Это цветистое описание отвратительных привычек латинян настолько понравилось анонимному сербскому переписчику конца XIV в., связанному с сербской патриаршеской канцелярией, что после упоминания о малых и великих змеях он добавил от себя еще одну деталь: и гѣщере и гѣщерице (и ящеров и ящериц)²⁶.

Интересно также сопоставить варьирование перечней животных, помещенных в разных версиях *Прения Панагиота с Азимитом* (учитывая при этом и разницы между опубликованными греческими списками)²⁷. В первой редакции (согласно классификации А. Попова) список гласит так: поч'то гаси гавъца. и желькоу. и жабоу. и медвѣда. и враноу. мръскага и сквернѣга²⁸. В русском списке XVI в., по которому А. Попов опубликовал текст второй редакции, соответствующий пассаж обрел другую форму: и аси желъвы и мѣчкѣ и вѣверица. и враны. и все мръскаа и неподбнаа²⁹. В неисследованном до сих

²³ А. ПАВЛОВ, *op. cit.*, p. 154–155.

²⁴ *Ibidem*, p. 79. Автор в осторожной форме высказал весьма убедительное предположение, что перечень латинских прегрешений, помещенный в *Повести полезной о латинах* служил источником для составителя интерполированной версии обвинительного списка Михаила Кирулария.

²⁵ А. НИКОЛОВ, *Повест полезна за латините: паметник на средновековната славянска полемика срещу католицизма*, София 2011, p. 77. Старое издание: А. ПОПОВ, *op. cit.*, p. 184–185

²⁶ А. НИКОЛОВ, *Повест полезна за латините...*, p. 77 (прим. 296), 123 (прим. 50). Как установила Л. ЦЕРНИЧ, этот анонимный переписчик *Повести полезной о латинах*, который списал тексты на лл. 28об. – 54 рукописи Рс 11 Народной библиотеки Сербии, изготовил в 1380 и 1388 г. две грамоты сербского патриарха Спиридона (1380–1389), которые ныне хранятся в библиотеке Хиландарского монастыря (Л. ЦЕРНИЧ, *О атрибуции средневековых српских ћирилских рукописа*, [in:] *Међународни научни скуп „Текстологија средњовековних јужнословенских књижевности“ 14–16. новембра 1977*, Београд 1981 [= САНУ.НС.ОЈК, 10,2], p. 356–357, кат. № 74–76, сл. 70–71).

²⁷ А. VASSILIEV, *Ancedota graeco-byzantina*, Mosquae 1893, p. 186: διὰ τί τοὺς κατ'ἰσοχόρους τρώγεις καὶ τοὺς βαδράκος, ἄρκους τε καὶ κοουρούνας, τὰ βδέλυκτὰ καὶ μεμολυσμένα; Н. КРАСНОСЕЛЬЦЕВ, „Прение Панагиота с Азимитом” по новым греческим спискам, ЛИФО.ВО 6.3, 1896, p. 321–322: καὶ διὰ τί τοὺς σκαντσοχοίρους (τρώγεις) καὶ χελώνας καὶ βατράχος, ἀρκούδας καὶ κορώνας, τὰ ἰβ' βδέλυκτὰ μεμολυσμένα.

²⁸ А. ПОПОВ, *op. cit.*, p. 260.

²⁹ *Ibidem*, p. 275. В молдавском списке болгарского правописания, конца XVI в. (1580/1590), к этому списку добавлены и крысы: „и поч'то гасн жлъвы и мѣчкѣ. и вѣверица и плѣховы. и враны. и все мръскаа и неподбнаа” (Хиландар № 481, л. 296–296 об.). Мы очень обязаны проф. П. Матейичу и Хиландарской исследовательской библиотеке Государственного университета

пор сербском списке *Прения* 30-ых годов XV в. перечень гласит: *почто гасте њжа н желвоу н жабы, н мечкы, н беввернце, н враны, мръзскаа н сквръннаа*³⁰.

Примеры подобных перечислений животных и яств можно множить³¹, но это не входит в цели нашего изложения. Для нас важно отметить, что генезис этих перечней пока остается неясным для исследователей³². Все-таки, есть основания предположить, что авторы *списков латинских вин* пользовались материалом, почерпнутым из византийских епитимийных сборников типа т.наз. *Номоканона Котелерия*, где (вне всякой полемической линии против латинян или других еретиков) помещен параграф, устанавливающий покаяние на два года и сто поклонов в день за употребление мяса нечистых животных (преимущественно птиц) – орла, сокола, сыча, ворона, ястреба, куницы, сороки, кукушки, петуха, ласточки, черепахи, аиста, мыши, морского ежа или пеликана³³.

Славянская версия этого сборника, обозначаемая в научной литературе названиями *Номоканон Псевдо-Зонары* или просто *Зинар*, хорошо засвидетельствована в болгарской, сербской и русской рукописных традициях³⁴.

Огайо (США) за любезно предоставленные нам копии полемических текстов, помещенных в рукописях № 481 и № 469 собрания Хиландарского монастыря.

³⁰ Хиландар № 469, л. 304.

³¹ Об антилатинской полемике на Руси v. работы И.С. Чичурова, указанные выше в прим. 7, а также: Г. ПОДСКАЛЬСКИ, *Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.)*, trans. А.В. НАЗАРЕНКО, ed. К.К. АКЕНТЬЕВ, ²Санкт-Петербург 1996, p. 280–303; А. БАРИМИН, *Полемика и схизма. История греко-латинских споров IX–XII вв.* Москва 2006; Г. БАРАНКОВА, *Антилатинские Послания митрополита Никифора: лингвистический и текстологический аспекты исследования*, [in:] *Лингвистическое источниковедение и история русского языка (2002–2003)*, Москва 2003, p. 317–359; ЕАДЕМ, „Стязание с латиною” киевского митрополита Георгия, [in:] *Лингвистическое источниковедение и история русского языка (2004–2005)*, Москва 2006, p. 29–58; ЕАДЕМ, *Текстологические и языковые особенности антилатинского апокрифического памятника „Сказание о двенадцати апостолах, о латине и о опресноцех”*, ВПСТГУ.БФ 3 (27), 2009, p. 67–92; ЕАДЕМ, *Антилатинские полемические сочинения в Киевской Руси XI–XIII вв.*, [in:] *Русское богословие...*, p. 105–122.

³² К примеру, пока не исследован вопрос о возможных взаимовлияниях между списками латинских прегрешений и описаниями отталкивающих питательных привычек нечистых народов, запертых Александром Македонским за горами на крайнем севере ойкумены, в разнообразных греческих и славянских версиях *Откровения Мефодия Патарского* – cf. В. ИСТРИН, *Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. Исследование и тексты*, Москва 1897, p. 18 (комары, мухи, кошки, змеи), 63 (змеи и скорпионы), 89 (комары, мыши, кошки, змеи), 106 (комары, мухи, змеи), 125 (комары, мыши, кошки, змеи); *Die Apokalypse des Ps.-Methodios*, ed. A. LOLOS, Meisenheim am Glan 1976, p. 78 (собаки, мыши, кошки, змеи), 79 (комары, мыши, змеи); F. THOMSON, *The Slavonic Translations of Pseudo-Methodius of Olympus Apocalypsis*, [in:] *Търновска книжовна школа*, vol. IV, *Културно развитие на българската държава края на XII–XIV век. Четвърти международен симпозиум Велико Търново, 16–18 октомври 1985 г.*, ed. А. ДАВИДОВ et al., София 1985, p. 60 (комары, мухи, кошки, змеи); *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die älteste griechischen und lateinischen Übersetzungen*, Hrsg. W. AERTS, G. KORTEKAAS, vol. I, *Einleitung, Texte, Indices Locorum et Nominum*, Lovanii 1998 [= CSCO.S, 569/597], p. 108 (собаки, мыши, кошки, змеи)

³³ J.-V. COTELERIUS, *Ecclesiae Graecae monumenta*, Luteciae–Parisiorum 1677, p. 127 (№ 317).

³⁴ М. ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, *Славянският Псевдозонар*, Pbg 32.4, 2008, p. 25–52; Д. НАЙДЕНОВА, *Каноничноправни текстове в състава на славянски ръкописи, съхранявани в български*

Следует отметить, что древнейший уцелевший список этого произведения (ГИМ, Хлуд. 76) был создан в 30-ые годы XIV в. тем же писцом, которому принадлежит и основная часть Синодальной копии *Хроники* Константина Манассии, иными словами – речь идет о рукописи, которая была создана в болгарской столице Тырново и (вероятно) принадлежала скрипторию царя Ивана Александра (1331–1371)³⁵.

Перечисления нечистых животных в сборниках этого типа включены в статью, которая обычно носит заглавие *О мръцинахъ*. Здесь воспроизводим соответствующий пассаж в переводе по фототипически опубликованному болгарскому списку 1360-ых годов XIV в., помещенному в рукописи № 1160 из собрания Церковно-исторического и архивного института Болгарского патриархата в Софии (ЦИАИ 1160), с указанием некоторых разночтений по спискам из болгарских собраний – № 1/20 Национального музея Рильский монастырь (НМРМ 1/20), XVI в.; № 6 (2617) Регионального исторического музея в г. Шумен (РИМШ 6), сер. XVI в.; № 101 (36) Народной библиотеки им. Ивана Вазова в г. Пловдив (НБИВ 101), вт. пол. XVI – пер. пол. XVII в.:

Иѣджѣи гаврана или вранѣ³⁶. галіѣцѣ, кѣкѣвницѣ. крагѣта какова либо. шрла, глароса. тако-
вѣи да кажѣса лѣто єдино поклоѣ ѣ.

Иѣджѣи влѣка лисѣцѣ,³⁷ ѡа с котѣкѣ, и ежа, плѣха, кѣнѣ, вѣверицѣ. и ина прочаа
єлика сѣ нечѣста. ємока, жлѣвѣ.³⁸ и вѣсѣ свѣрѣтѣ малѣе и велѣи. или конѣ, или вєла. или
ѡ пасомѣи, єлика нечѣста нарѣ закѣ бѣжѣи. аще кто шєращєтєса єє сѣнѣдѣ съ волеѣ своєѣ
и хотѣнѣемѣ. да покажєса лѣ дѣ. аще ли по неволи своєи и по нѣжѣи сѣнѣстѣ, да покажєса
лѣ, єдино поклоѣ єи.

Те, кто едят ворона или ворону³⁹, сороку, кукушку, какого-либо сокола, орла, чайку: пусть такие каются один год, поклонов – сто.

книгохранилища (*Предварителен списък*), Pbg 32.4, 2008, p. 53–69; М. ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, М. РАЙКОВА, *Богомилите в църковноюрдическите текстове и паметници*, СЛ 39/40, 2008, p. 201–202; Д. НАЙДЕНОВА, *О работе над каталогом славянских юридических рукописей из собраний болгарских библиотек*, [in:] *Современные проблемы археографии. Сборник статей по материалам конференции, проходившей в Библиотеке РАН 25–27 мая 2010 г.*, ed. И.М. БЕЛЯЕВА, Санкт-Петербург 2011, p. 53–61; М. ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, *Покаяната книжнина на Българското средновековие IX–XVIII век. Езиково-текстологични и културологични аспекти*, София 2011, p. 259–410; Д. НАЙДЕНОВА, *Евреите в каноничноправните текстове (Ръкописи 3–I–63 и 3–I–68 от сбирката на Груич в Музея на Сръбската православна църква в Белград)*, [in:] *Средновековният българин и „другите“*. Сборник в чест на 60-годишнината на проф. дин Петър Ангелов, ed. А. НИКОЛОВ, Г.Н. НИКОЛОВ, София 2013, p. 319–329.

³⁵ А.А. ТУРИЛОВ, *К истории тырновского „царского“ скриптория XIV в.*, СЛ 33/34, 2005, p. 319–323; Е. БЕЛЯКОВА, *О составе Хлудовского Номоканона (К истории сборника „Зинар“)*, СЛ 37/38, 2007, p. 114–131; ЕАДЕМ, *О задачах составления сводного каталога канонических памятников*, [in:] *Современные проблемы археографии...*, p. 48–52.

³⁶ НБИВ 101 доб.: свракѣ.

³⁷ НМРМ 1/20 доб.: мѣчкѣ; РИМШ 6, НБИВ 101 доб.: ѣ мѣчкѣ.

³⁸ РИМШ 6 доб.: и жавѣ.

³⁹ НБИВ 101 доб.: сороку.

Те, кто едят волка, лисицу⁴⁰, пса, кошку, и ежа, крысу, куницу, белку и прочих других, которые нечисты, змею, черепаху⁴¹, и всяких зверей малых и великих, коня или осла, будь они из диких или пасомых, которых назвал нечистыми закон Божий: если окажется, что он это съел по своей воле и [собственному] желанию, пусть кается четыре года; а если не по своей воле и по принуждению съест, пусть кается один год, поклонов – пятнадцать.

Будущие исследования вероятно позволят идентифицировать более детально источники перечней нечистых животных в переводных и компилятивных славянских полемических произведениях против латинян. Здесь достаточно отметить, что перечисленные выше (и им подобные) тексты укоренили в сознании православных славян ряд негативных представлений о католиках. Отражения средневекового стереотипа, что западные люди едят мясо всяких нечистых животных и тварей, хорошо прослеживаются в болгарской литературе XIX–XX в. Так например, один из героев Л. Каравелова (1834–1879) восклицает: *Да избавит нас Господь Бог от католиков и их гнусных деяний! Знаете ли вы, что венгры едят всякие нечистоты? Рассказывают, что Людовик I ест и кошек, и мышей, и черепах*⁴². Эти стереотипы очевидно перенесли и на протестантов, поскольку другой герой Каравелова отмечает: *Один греческий диакон мне рассказывал, что протестанты едят ящериц и что они причащаются вместе с иудеями*⁴³. Употребление лягушек в романе Д. Немирова (1882–1945) связывается с франками⁴⁴, а в повести Й. Йовкова (1880–1937) – с немцами (*швабами*) и итальянцами⁴⁵.

Для нас, однако, особенно интересно поставить вопрос: как соотносились с действительностью средневековые книжные описания питательных привычек латинян.

Данные археологических раскопок на территории Болгарии дают нам возможность убедиться, что режим питания местного населения эпохи средневековья в целом не входил в разрез с нормами и ограничениями, которые стремилась поддерживать Православная Церковь. Основным источником мяса были крупный и мелкий рогатый скот, свиньи, туры (*Bos primigenius*), олени, косули, зубры, дикие кабаны, птицы; кости лисиц, волков, медведей, кошек, собак не обнаруживают следы обработки и пока нет оснований думать, что мясо этих животных служило пищей⁴⁶.

⁴⁰ НМРМ 1/20 доб. медведя; РИМШ 6, НБИВ 101 доб.: или медведя.

⁴¹ РИМШ 6 доб.: и лягушку.

⁴² Л. КАРАВЕЛОВ, *Събрани съчинения в дванадесет тома*, vol. II, *Разкази и повести*, ed. Д. ЛЕКОВ, София 1984, p. 289.

⁴³ *Idem*, *op. cit.*, vol. V, Фейлетони, ed. Д. ЛЕКОВ, София 1985, p. 317.

⁴⁴ Д. НЕМИРОВ, *Ангелогласният*, София 1981, p. 74.

⁴⁵ Й. ЙОВКОВ, *Съчинения*, vol. I, *Разкази и повести*, ed. С. СУЛТАНОВ, София 1981, p. 348.

⁴⁶ Р. ПОПОВ, *Животински кости от историческо време*, [in:] *Мадара. Разкопки и проучвания*, vol. I, София 1934, p. 221–239; С. ИВАНОВ, *Храната от животински произход на обитателите от южната порта в Преслав*, ИАИ 22, 1959, p. 209–219; С. ИВАНОВ, *Животински костни остатъци от селището в местността Джебджови лозя при с. Попина*, [in:] Ж. ВЪЖАРОВА, *Славянски и славянобългарски селища в българските земи от края на VI–XI век*, София 1965,

Есть основания думать, что в некоторых раннесредневековых поселениях VIII–XI в. на территории Северо-Восточной Болгарии имело место более или менее частое употребление конины – факт, который свидетельствует о живучести старых номадских традиций болгар в период после официальной христианизации страны в 864 г.⁴⁷

В связи с этим уместно упомянуть, что византийские священники, отправленные в Болгарию патриархом Фотием, сделали попытку запретить употребление мяса некоторых животных, среди которых вероятно фигурировала и лошадь. Эти запреты нашли отражение в составленных в 866 г. ответах папы Николая на вопросы князя Бориса-Михаила, причем глава Римской церкви категорически отбросил введенные греками ограничения и позволил болгарам есть мясо всех животных (кроме мертвечины)⁴⁸.

Интересно отметить, что в ходе раскопок крепости Перник на западе Болгарии, наряду с остатками большого количества мидий, устриц и улиток,

р. 207–225; В. ВАСИЛЕВ, *Животновъдство и лов в живота на населението от средновековното селище край Дуранкулак*, [in:] Дуранкулак, vol. I, ed. X. ТОДОРОВА, София 1989, p. 225–245; X. СТОЯНОВА, *Средновековно селище до гр. Каспичан (по трасето на автомагистрала “Хемус”)*, ИИМШ 12, 2004, p. 94–95; Л. НИНОВ, *Сравнителни археозоологически проучвания от Плиска*, [in:] *Изследвания по българска средновековна археология. Сборник в чест на проф. Рашо Рашиев*, ed. П. ГЕОРГИЕВ, София 2007, p. 405–413; Н. ХРИСИМОВ, *Храната в Първото българско царство*, [in:] *Стандарти на всекидневието през Средновековието и Новото време*, ed. К. МУТАФОВА et al., Велико Търново 2012, p. 207–210, 217–218. Интересно отметить, что в ходе раскопок раннесредневекового славяноболгарского поселения VI–XI в. возле с. Гарван недалеко от Силистры (Северо-восточная Болгария) был обнаружен рог зубра, охарактеризованный археозоологами как наиболее позднее свидетельство об обитании этого вида в болгарских землях (Н. СПАСОВ, Н. ИЛИЕВ, *Костни останки от зубър (Bison Bonasus L.) в средновековното селище край с. Гарван, Силистренски окръг (нови изследвания)*, [in:] Ж. ВЪЖАРОВА, *Средновековното селище с. Гарван, Силистренски окръг VI–XI в.*, София 1986, p. 68). В действительности, есть основания думать, что зубр обитал северозападные болгарские земли даже в начале XIV в. Как указано в комментариях к последнему изданию анонимного *Описания Восточной Европы* 1308 г., упомянутые в оригинальном латинском тексте *tigrides*, которые водились в землях Видинского деспотства (охарактеризованном как *imperium – царство*), суть не что иное, как зубры (Т. ЖИВКОВИЉ, В. ПЕТРОВИЉ, А. УЗЕЛАЦ, *Anonymi Descriptio Europae Orientalis*, ed., transl. et com. Д. КУНЧЕР, Београд 2013, p. 171).

⁴⁷ С. ИВАНОВ, *Домашните и дивите животни от Градището край с. Попина*, [in:] Ж. ВЪЖАРОВА, *Славянобългарското селище село Попина*, София 1965, p. 70: *Към употребяваните за храна видове – говеда, овца, коза и свиня – трябва да добавим и коня, за който може със сигурност да се каже, че е бил също консумиран. Това виждаме от големия брой фрагменти от различни части на скелета, включително и черепа, значителна част от които показват ясни белези на удар с остър предмет. Независимо от това фрагментирани конски кости, носещи сигурни белези на кухненски отпадъци, бяха намерени in situ вътре в някои жилища върху подовата мазилка или до огнището. Лошадиные кости с следами кухонной обработки обнаружены также в ходе раскопок поселения XI–XII в. возле современного с. Ковачево, недалеко от г. Пазарджик в Южной Болгарии (Г. КОВАЧЕВ, Ц. МИНКОВ, *Животински костен материал от средновековното селище край с. Ковачево, Пазарджишки окръг*, [in:] *Интердисциплинарни изследвания*, vol. III/IV, София 1979, p. 85, табл. 1). Cf. также: Н. ХРИСИМОВ, *op. cit.*, p. 217.*

⁴⁸ *Nicolai I. papae epistolae*, ed. E. PERELS, [in:] MGH.E, vol. VI, *Epistolae Karolini aevi IV*, ed. IDEM, Berlin 1925, p. 583–585; *Nicolai I papae ad consulta bulgarorum*, ed. D. ДЕЏЕВ, [in:] FLHB, vol. II, ed. I. ДУЏЕВ et al., Serdicae 1960, p. 94–96.

археологи обнаружили и панцирь черепахи, который носил следы термической обработки⁴⁹. Учитывая этот факт, можно поставить вопрос не употребляли ли черепашие мясо и обитатели некоторых средневековых поселений в болгарских землях, где археологи нашли панцири черепах – с. Крум (возле г. Димитровград, Юго-Восточная Болгария)⁵⁰, с. Дядово (возле г. Нова Загора, Юго-Восточная Болгария)⁵¹, с. Кладенци (возле г. Тервел, Северо-Восточная Болгария)⁵². При этом следует учитывать, что поселения возле Дядово и Крум возникли после окончательного присоединения Болгарского царства к Византии в 1018 г. – они основаны в XI в. и просуществовали до конца XII – начала XIII в. В этот период здесь квартировали византийские гарнизоны, в составе которых служили не только выходцы со всех концов империи, но и западные наемники – варяги, норманы, алеманны, англичане и другие *кельты и латины*. Наряду с этим, в болгарские земли проникли с севера и многочисленные группы печенегов и других степных кочевников⁵³. Нельзя исключить вероятность, что именно с этими пришельцами связано появление черепаших панцирей в перечисленных археологических объектах⁵⁴.

Дошедшие до нас средневековые письменные источники не содержат конкретные свидетельства об употреблении черепах иностранцами из католического Запада. Весьма симптоматичны, однако, некоторые упоминания об этом в очерках более поздних путешественников по балканским владениям Османской империи.

⁴⁹ Й. ЧАНГОВА, *Храна на населението*, [in:] ЕАДЕМ, *Перник*, vol. III, *Крепостта Перник VIII–XIV в.*, София 1992, p. 11, 18.

⁵⁰ Е. ЕВТИМОВА, *Средновековно селище и некропол в землището на с. Крум, Димитровградско*, [in:] *Археологически открития и разкопки през 2007 г.*, София 2008, p. 665.

⁵¹ В. БОРИСОВ, *Djadovo*, vol. I, *Mediaeval settlement and necropolis (11th–12th century)*, Tokyo 1989, p. 315; ИДЕМ, *Икономиката на средновековното селище върху селищната могила до с. Дядово, Бургаско*, ИМЮБ 14, 1991, p. 74.

⁵² Л. НИНОВ, *Животинска и ловна дейност на обитателите на крепостта*, [in:] В. ЙОТОВ, Г. АТАНАСОВ, *Скала. Крепост от X–XI век до с. Кладенци, Тервелско*, София 1998, p. 330.

⁵³ Об этнических и демографических процессах на территории завоеванного Византией Болгарского царства в XI–XII в.: И. БОЖИЛОВ, В. ГЮЗЕЛЕВ, *История на средновековна България VII–XIV век*, София 1999, p. 383–387. Следует также отметить печати византийских сановников западного происхождения, обнаруженные в болгарских землях: И. ЙОРДАНОВ, *Печати на византийски сановници от западен произход (XI–XII в.)*, *намерени в Онешина България*, НСЕ 1, 2004, 181–200; I. JORDANOV, *Corpus of Byzantine Seals from Bulgaria*, vol. II, *Byzantine Seals with Family Names*, Sofia 2006, p. 115–116 (№ 150), 252–254 (№ 398), 312–315 (№ 529–532), 354–357 (№ 596–597), 395–397 (№ 696), 416–419 (№ 730–731), 424–425 (№ 737–737A).

⁵⁴ Вопрос о следах употребления черепах степными номадами нуждается в дополнительном изучении. Здесь отметим, что в позднеаварском могильнике Топонар VIII – начала IX в., расположенном в 9 км. к северо-востоку от г. Капошвар (Юго-западная Венгрия), в трех могилах воинов было найдено всего пять панцирей черепах, причем в двух из всех трех случаев погребения сопровождалась конскими захоронениями; подобное погребение с двумя черепахами в могиле воина было раскопано в могильнике VI – VIII в. Бадьог (Е. СИМОНОВА, *Новые могильники позднеаварского времени в области Шомодь*, САРх 1976, № 1, p. 262). Стоит также напомнить, что гепиды, которые в конце 60-х годов VI в. оказались под верховенством аваров, имели обычай собирать и есть черепах (I. BONA, *The dawn of the Dark Ages: the Gepids and the Lombards in the Carpathian Basin*, Budapest 1976, p. 45).

Так например, в 1585 г. Франсуа де Пави (1563–1611) отмечает, что в водах Черного моря у берегов современной Болгарии водились морские черепахи необыкновенно больших размеров; и хотя турки не имели привычку есть их мясо, экипаж французского корабля часто ловил и готовил этих черепах⁵⁵.

Прославленный своими путешествиями дипломат Франсуа Пуквиль (1770–1838) неоднократно регистрирует в своих путевых записках о Балканах наличие здесь многочисленных колоний черепах и объясняет это отвращением, которое питают к ним греки и турки⁵⁶.

Во время своего пребывания в 1836 г. в г. Качаник (на юге Косово) французский географ и геолог Ами Буе (1794–1881) был впечатлен индифферентностью локального населения к черепахам:

Нас удивило также количество черепах и их яиц. Местные жители их не едят, не собирают, и некоторые из них еще вспоминали с удивлением, как в 1806 г. г-н Юго Пуквиль приготовил несколько черепах. В приморской Албании их собирают и вывозят.⁵⁷

Учитывая изложенное, нельзя удивляться, что еще со времен распространения католической пропаганды в болгарских землях в XVII в. вплоть до наших дней болгарские католики (преимущественно местные потомки павликиан), большинство которых обитает в регионе Пловдива (Южная Болгария), готовят и употребляют черепах (наряду с рыбой) даже во время поста⁵⁸. Это было хорошо известно православным болгарам, которые обзывали своих соотечественников католического вероисповедания пренебрежительным прозвищем *желвари* (*черепахоеды*)⁵⁹. Более общее представление о привычке болгарских католиков (большинство которых являлись

⁵⁵ Франсуа дьо Пави, *сеньор дьо Фуркево*, ed. Б. ЦВЕТКОВА, com. П. КОЛЕДАРОВ, Б. ЦВЕТКОВА, [in:] *Френски пътеписи за Балканите*, vol. I, XV–XVIII в., ed. Б. ЦВЕТКОВА, София 1975, p. 180 (болгарский перевод неопубликованной рукописи, которая хранится в Национальной библиотеке в Париже).

⁵⁶ F. ROUQUEVILLE, *Voyage de la Grèce*, vol. V, Paris 1827, p. 291.

⁵⁷ А. ВУДÉ, *Recueil d'itinéraires dans la Turquie d'Europe*, vol. I, Vienne 1854, p. 207–208; Д-р Ами Буе /1836, 1837, 1838/, intr. К. ВЪЗВЪЗОВА, trans. Б. ЦВЕТКОВА, М. КИСЕЛИНЧЕВА, К. ВЪЗВЪЗОВА, com. П. КОЛЕДАРОВ, Б. ЦВЕТКОВА, К. ВЪЗВЪЗОВА, [in:] *Френски пътеписи за Балканите*, vol. II, XIX век, ed. Б. ЦВЕТКОВА, София 1981, p. 334.

⁵⁸ Л. РАДЕВА, *Храна и хранене*, [in:] *Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания*, ред. Г. Михайлова, София 1986, p. 166, 177; М. ЙОВКОВ, *Павликияни и павликиянски селища в българските земи XV–XVIII в.*, София 1991, p. 73; А. ЯНКОВ, *Календарни празници и обичаи на българите католици (края на XIX – средата на XX век)*, София 2003, p. 103. К перечисленным публикациям можно добавить и недавнее свидетельство археологии. Весной 2013 г., в ходе спасательных раскопок в г. Пловдив на ул. „Граф Игнатиев” № 22, археологи под руководством Е. Божиновой нашли в слоях конца XIX – начала XX в. (когда в этой зоне города жили болгарские католики) целое скопление черепашьих панцирей. Эта находка пока не имеет параллелей в доступных материалах прежних раскопок в тех кварталах города, где обитали православные болгары, греки и турки.

⁵⁹ М. МАДЖАРОВ, *Мемоари*, София 1968, p. 760; А. ХРИСТОФОРОВ, *Откровения. Поля, гори и хора*, София 1970, p. 30–31; М. МЛАДЕНОВ, *Диалектология, балканистика, этнолингвистика*, София 2008, p. 462.

потомками еретиков-павликиан) есть мясо разных *нечистых* животных здесь можно проиллюстрировать высказыванием пожилой женщины из с. Горно Павликени (в окрестностях г. Ловеч, Северная Болгария), записанном Л. Милетичем в конце XIX в.: *павликиане ели сусликов, ящериц; мы не как они – мы чистые люди*⁶⁰.

* * *

В заключение к этому далеко не полному обзору можно отметить, что изложенные примеры перехода на бытовой уровень религиозного диалога и полемики разных эпох нельзя рассматривать как изолированное или случайное явление. Отмеченная тенденция была обусловлена стремлением православных обществ на Балканах и в Восточной Европе укрепить разнообразными средствами свою этно-религиозную идентичность в контексте острого политического и конфессионального противопоставления с римокатолическим миром Западной Европы. Как мы постарались показать, эта проблематика подлежит дальнейшему изучению не только в плане выявления новых списков и версий средневековых полемических произведений; важной научной задачей является также полноценное привлечение данных археологии, этнологии и фольклористики, что позволило бы выявить источники, пути формирования и трансформации основных характеристик идентичности славянских православных обществ эпохи Средневековья и Нового времени.

Abstract. Ritual deviations and bad habits of the 'Latin heretics' in Byzantine and Slavic polemical literature of the Middle Ages. The paper discusses the differences between Eastern and Western Christians during the Middle Ages through the prism of the lists of ritual deviations and bad habits of the 'Latin heretics', which were circulated in Byzantium in the second half of the 12th century (following the Great Schism of 1054). The translations and revisions of these lists remained popular among the Orthodox Christians in the Balkans and Eastern Europe up until the end of the 17th century.

Special attention has been given to the reception among the Slavs of two Byzantine accusations levelled on the westerners – (1) that their priests shave; (2) that they eat various 'unclean' animals and creatures.

The examples of the peculiar mundanity of the religious dialogue and polemics analysed in the paper suggest that this was a trend resulting from the ambition of the Orthodox societies in the Balkans and Eastern Europe to strengthen through various means their ethnic and religious identity in the context of the fierce political and confessional confrontation with the Catholic world of Western Europe. Also highlighted is the need for the research of medieval polemical texts to embrace the archaeological, ethnological and folkloristic evidence, which would allow us to clarify the sources and trends in the development and transformation of the key features of the identity of Slavic Orthodox societies during the Middle Ages and Modernity.

⁶⁰ Л. МИЛЕТИЧ, *Нашите павликяни*, СЛУНК 19, 1903, p. 49.

Ключевые слова: православная антилатинская полемика, средневековые полемические тексты, православная идентичность, православно-католические отношения, религиозный диалог

Keywords: Orthodox anti-Latin polemics, medieval polemical texts, Orthodox identity, Orthodox-Catholic relations, religious dialogue

Angel Nikolov

Chair of the Bulgarian History
St. Kliment of Ochrid Sofia Univeristy
15 Tsar Osvoboditel blvd.
1504 Sofia, Bulgaria
anikolov2003@yahoo.com

Kamen Stanev

Cyrillo-Methodian Research Centre
of the Bulgarian Academy of Sciences
13 Moskovska Street
1000 Sofia, Bulgaria
kamen_stratiot@abv.bg

Йоханнес Райнхарт (Вена)

СЛАВЯНСКИЙ ПЕРЕВОД АПОКРИФА *Didascalia Domini*/ ОТКРОВЕНИЕ СВЯТЫМ АПОСТОЛАМ (ВНГ 812А–Е)*

Апокриф *Didascalia Domini* (ВНГ 812а–е) принадлежит к числу редко упоминаемых апокрифических текстов. Так, он отсутствует почти во всех справочниках по апокрифической литературе¹ и в историях древних славянских литератур². Это, по-видимому, связано с тем, что и греческий оригинал, и славянский перевод находятся в труднодоступных изданиях.

Славянский перевод, насколько известно, сохранился в пяти списках, имеющих хождение с XIII–XV вв.³. Из них три сербского, один среднеболгарского, и один восточно-славянского извода. Это следующие списки:

1. Белград, Народна библиотека Србије, № 651 (серб.–цсл., XIII в.; Сборник попа Драголя)⁴, лл. 186r–192v (Загл.: Ѡкръвненіє стѣмъ ѷ апломъ ѷ гїѣ бл҃говн ѡче⁵;

* Я благодарю Сербскую народную библиотеку за возможность пользоваться рукописью Сборника попа Драголя, Французскую национальную библиотеку за предоставление копии греческой рукописи cod. Par 390, Бодлеянскую Библиотеку в Оксфорде за предоставление копии греческой рукописи Oхon. Bodl. Rawlinson G 4 (Misc. 142).

¹ Напр. М. GEERARD, *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout 1992; М. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento, II: Atti e leggende*, Casale 1966; М. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento, III: Lettere e apocalissi*, Casale 1969; *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Band II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, ed. W. SCHNEEMELCHER, Tübingen 1989.

² *Стара българска литература*, vol. I. Апокрифи, coll. et ed. Д. ПЕТКАНОВА, София 1981; *История на българската средновековна литература*, ed. А. МИЛТЕНОВА, София 2008. Источником является хрестоматия Томислава Йовановича (*Апокрифи новозаветни*, ed. et trans. Т. ЈОВАНОВИЋ, Београд 2005, р. 369–373, 541–542), где находится и перевод текста (по списку Сборника попа Драголя) на сербский язык, и указание всех трех сербских списков.

³ А. DE SANTOS OTERO, *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen II*, Berlin–New York 1981, p. 233–236.

⁴ Д. БОГДАНОВИЋ, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, Београд 1982, № 344; Љ. ШТАВЉАНИН-ЂОРЂЕВИЋ, М. ГРОЗДАНОВИЋ-ПАЈИЋ, Л. ЦЕРНИЋ, *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, Београд 1986, р. 355–361, № 167.

⁵ Издание: М. СОКОЛОВ, *Материалы и заметки по старинной славянской литературе*, vol. 1. I–V, Москва 1888, р. 68–72. 15-ого августа 2012 г. чтение Соколова проверено в Народной Библиотеке Сербии. Большинство исправлений находится уже у Ягича (И.В. Ягич, [гес.:] *Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Матвея Соколова*, vol. I. Москва 1888, [in:.] *Отчет о тридцать третьем присуждении наград графа Уварова*. Приложение к LXX^{му} тому Записок Императорской академии наук. № 3. Санктпетербург 1892, р. 249–275 (256)).

2. Бухарест, Румынская Академия наук, № 298 (среднеболг., 1360-1370; Аскетический сборник, Жития и поучения)⁶, лл. 71–74 (Загл.: *въ чѣ ·ѣ· нѣ. по възыскані прѣмѣдрости ѡ въпрошені ст҃го василита и глнгорита. ѡ бл҃говнн. ѡкрвеніе ст҃мь апломь*)⁷;

3. Киев, Украинская Академия наук, Нежин № 162 (серб.-цсл., XIV в.)⁸, лл. 177–182 (без начала)⁹;

4. Белград, Народна библиотека Србије, № 828 (серб.-цсл., 1409, сгорел в 1941 г.)¹⁰, лл. 135г–141v (Загл.: *Възысканіе прѣмѣдросты и въпрошеніе ст҃го василіа. иглнгоріа. и ѡкрвеніе ст҃ымь апломь. ѡ чѣ бл҃вн*)¹¹;

5. Киев, Златоверхо-Михайловский монастырь № 490 (1649) (русс.-цсл., XV в.)¹², лл. 168–170v (Загл.: *Въ чѣ ѣ нѣпо възысканна прѣмѣдрѣ и въпрошеніе ст҃го Василіа и Григоріа. бл҃вн. ѡтѣкрвеніе ст҃ымь апломь*)¹³.

Из пяти списков изданы четыре, т. е. все за исключением текста в среднеболгарском сборнике, хранящемся в библиотеке Румынской Академии наук в Бухаресте.

Первым исследователем, который занимался славянским текстом апокрифа *Didascalia Domini*, был Матвей Соколов. Текст рассматривается в четвертой главе его книги *Материалы и заметки по старинной славянской литературе* (1888, с. 58–72). Соколов опирался исключительно на древней-

⁶ А.И. ЯЦИМИРСКИЙ, *Славянские и русские рукописи румынских библиотек*, СОРЯС 79, 1905: р. 450, № 143/219; I.R. MIRCSEA, *Répertoire des manuscrits slaves en Roumanie. Auteurs byzantins et slaves*, Sofia 2005, р. 164, № 860.

⁷ Издание: Ø. Я пользовался копиями, любезно предоставленными мне Анисавой Милтеновой.

⁸ *Рукописное собрание библиотеки Историко-филологического Института князя Безбородко в г. Нежине. Приобретения 1904–1905 г.г.* Описание составлено М. СПЕРАНСКИМ, ИИФИКБН 22, 1906, р. 16–21; *Предварительный список славяно-русских рукописей XI–XIV вв. хранящихся в СССР (для Сводного каталога рукописей хранящихся в СССР, до конца XIV в. включительно)*, [in:] *Археографический ежегодник за 1965 год*, Москва 1966, р. 177–272 (№ 747); А.А. ТУРИЛОВ, *Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР (для Сводного каталога рукописных книг, хранящихся в СССР)*, Москва 1986, № 708; Л. ГНАТЕНКО, *Слов'янська кирилична рукописна книга XIV ст. з фондів інституту рукопису Національної бібліотеки імені В.І. Вернадського. Каталог. Кодиколо-орфографічне дослідження. Палеографічний альбом*, Київ 2007, р. 127–132 (№ 19), 216 (илл. 11: л. 182).

⁹ Издание: М.Н. СПЕРАНСКИЙ, *Откровение святым апостолам*, ДТСКИМАО 4, 1907, р. 268–269 (259–269).

¹⁰ С. МАТИЋ, *Опис рукописа Народне библиотеке*, Београд 1952, р. 135–140, № 196; Д. БОГДАНОВИЋ, *op. cit.*, № R 115.

¹¹ Издание: М.Н. СПЕРАНСКИЙ, *Белградские рукописи*, БЛ 2, 1915, р. 14–19 (3–20).

¹² Н.И. ПЕТРОВ, *Описание рукописных собраний, находящихся в г. Киеве*, vol. II. Труд Н.И. ПЕТРОВА (Окончание: Б. *Рукописи киевских монастырей Златоверхо-Михайловского, Пустынно-Николаевского, Выдубницкого, женского Флоровского и Десятинной церкви*), ЧОИДР 1897, 2, р. 129–296 (186)). Л. ГНАТЕНКО, *Слов'янська кирилична рукописна книга XV ст. з фондів інституту рукопису Національної бібліотеки імені В. І. Вернадського. Каталог*, Київ 2003, р. 50–52 (№ 11), илл. 19: л. 168.

¹³ Издание: С.Д. БАЛУХАТЫЙ, в: В.Н. ПЕРЕТЦ, *Отчет об экскурсии Семинарии русской филологии в Киев [30 мая – 10 июня 1915]*, Киев 1916, р. 54–58.

ший сохранившийся славянский список из сборника попа Драголя XIII в. Греческого текста памятника он еще не знал. Его впервые издал Иннокентий Вячеславович Ягич (Vatroslav Jagić) в составе рецензионной статьи о монографии Соколова¹⁴ по точно не атрибутированной рукописи, текст которой он получил от Рихарда Липсиуса из Йены. В этом списке, который представляет младшую версию текста, не хватает конца. Новый афонский список (Скит св. Андрея, монастырь Ватопеди, № 96, XVI в.) издал Красносельцев в 1899 г.¹⁵ Наиболее ценным изданием мы обязаны французскому исследователю Франсуа Но¹⁶, который опубликовал параллельно текст Ватиканской рукописи *Vaticanus graecus* № 2072 (XI в.) и парижской рукописи *Parisinus graecus* № 929 (XV в.). Сведения о некоторых списках сообщает *Novum Auctarium* справочника *Bibliotheca hagiographica graeca*, в том числе о списке XI/XII в., хранящемся в миланской Амброзианской библиотеке¹⁷.

На основе данных, указанных в *Bibliotheca hagiographica graeca* и в дополнении к этому справочнику (*Novum Auctarium*), список греческих рукописей выглядит так:

BHG 812a

Athen. 1021 (1518), ff. 145v–157

BHG 812b

Vatic. 2072 (XI), ff. 179–182v¹⁸

Andreevskij skit 96 [Mon. Vatopedi, Athos] (XVI), ff. 16–20¹⁹

BHG 812c

Par 929 (XV), pp. 480–501²⁰

Par 390 (XVI), ff. 37v–46

BHG 812d

Oxon. Bodl. Rawlinson G 4 (Misc. 142) (XVI), ff. 123v–132v

BHG 812?

Mediolan. Ambros. G 63 sup. (M.–B. 405) (XI–XII), f. 174v–176v (des. mut.)

Mediolan. Ambros. M 15 sup. (XV)

Patm. 379 (XVI)

Jena?²¹

¹⁴ И.В. Ягич, *op. cit.*

¹⁵ Н.Ф. Красносельцев, *Addenda к изданию А. Васильева: «Anecdota graeco-byzantina»* (Москва 1893), ЛИФО.ВО 7.4 1899, p. 99–207.

¹⁶ F. NAU, *Une Didascalie de Notre-Seigneur Jésus-Christ (ou: Constitutions des saints apotres)*, ROC II (XII), 1907, p. 225–254.

¹⁷ Ambros. G 63 sup., 174v–176v (Des. mut.), cf. C. PASINI, *Bibliotheca Ambrosiana: Inventario agiografico dei manoscritti greci dell' Ambrosiana*, Bruxelles 2003, p. 111. Еще об одном списке текста XV в. сообщается в каталоге Амброзианской библиотеки, а именно о ркп. M 15 sup., cf. *ibidem*, p. 127.

¹⁸ Ed.: F. NAU, *op. cit.*

¹⁹ Ed.: Н.Ф. Красносельцев, *op. cit.*

²⁰ Ed.: F. NAU, *op. cit.*

²¹ Ed.: И.В. Ягич, *op. cit.*, p. 272, сообщает: Проф. Р. Липсиус в Йене, ... обрадовал меня известием, что копия с греческой рукописи, о которой была речь выше, находится в его руках,

В начале XX столетия Михаил Несторович Сперанский издал два сербских списка, датируемых XIV столетием и 1409 г. В Киевском тексте, который раньше хранился в Нежине, недостает начала. Издание Белградского списка 1409 г. оказалось особенно важным, поскольку он сгорел в результате немецкой бомбардировки Белграда в апреле 1941 г. Статья с публикацией Нежинского списка содержит исследование изданных до ее появления списков и важные текстологические заключения. К сожалению, Сперанский пользовался лишь изданием греческого текста Ягича. В 1916 г. вышло последнее издание славянского текста апокрифа по Киевскому, единственному восточнославянскому списку, подготовленное учеником Николая Перетца, С.Д. Балухатым.

Франсуа Но в своем издании греческих списков ввел деление текста на главы. В Ватиканском списке Vaticanus 2072 есть главы I–VII, IX–XX, в парижском Parisinus 929 главы I–VIII, X–XI как и XIII–XXXIV, причем, начиная с главы XIV, есть немногочисленные совпадения с Ватиканским списком. В рукописи из Йены встречаются только главы I–VII и X, между тем как в афонской рукописи наличествуют главы I–VII и X–XIII. В неопубликованных греческих списках, с которых я получил копии, а именно, – в Парижской рукописи Национальной библиотеки № 390 (XVI в.) имеются главы I–VIII, X–XI, XIII и XXI–XXXIV (из-за потери листа отсутствуют главы XXV–XXVIII), а в Оксфордской рукописи Бодлеанской библиотеки Rawlinson G 4 (Misc. 142) (XVI в.) имеются главы I–VII и IX–XX. В Патмосской рукописи № 379 (XVI в.), судя по подробному описанию содержания, сообщенному в статье Мейера²², существуют главы I–VII и IX–X (наличие главы IX не вполне надежно).

Славянские рукописи имеют главы I–III, V–VII, X–XI, XIII, за ними в конце следует текст, параллель к которому пока в греческих списках не обнаружена. Пропуск или отсутствие глав VIII и IX в славянских списках обнаруживается и в списках из Йены и с Афона, пропуск IV главы, в которой обсуждается разврат, в опубликованных греческих рукописях не засвидетельствован: *таков, например, эпизод беседы И. Христа с ап. Павлом (отсутствующий в славянских списках), содержащий вопросы и определения περί πόρων καὶ ἀρετοκοίτων...*²³ Текст в конце славянских списков подчеркивает, что существует только один Бог, и в этом тексте обнаруживается несколько цитат из Священного Писания или хотя бы отрывков текста, на-

а выразил готовность уступить ее мне для пользования. – По-видимому, рукопись не из Йенской библиотеки (cf. A. VON STOCKHAUSEN, *Katalog der griechischen Handschriften im Besitz der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena*, BZ 94, 2001, p. 684–701), но буду ее условно называть Йенской.

²² Ph. MEYER, *Nachrichten über einige bisher unbenutzte, theils auch unbekannte griechische Handschriften zur biblisch-apokryphischen Litteratur*, JPT 12, 1886, p. 373–397.

²³ С.Д. БАЛУХАТЫЙ, *op. cit.*, p. 52.

поминающего отдельные стихи из него: Исх 31.18, Исх 20.3–5, Ис 45.18, Мк 9.44, Мт 8.12, Мт 22.13, Мт 25.30, Исх 20.5–6. Балухатый думает, что автор отгораживается от учения богомилов:

... что текст списка Каченовского считался с богомильскими взглядами, если и не прямо богомильскими, то во всяком случае с близкими к ним, аналогичными. На такого рода отношение текста наводит то изменение, какое сказалось в чтении заповеди и относящихся сюда слов из Исхода. Текст списка Каченовского настойчиво подчеркивает, что Бог есть творец неба и земли и что Он один все сотворил. Это обстоятельство заставляет думать, что этим напоминанием имелось в виду опровержение иного воззрения, именно, что в сотворении мира участвовал кто-то другой, также претендующий на роль владыки. А такого рода мнение, как известно, приписывалось богомилам с их дуалистической теорией сотворения мира.²⁴

Представляется, что на основании текстологических соображений, это мнение маловероятно.

Сперанский, который не знал статью Франсуа Но и изданные им греческие тексты, высказал мнение, что известные ему греческие списки не могли быть оригиналом славянского перевода, и это несомненно правильно относительно всех до настоящего времени опубликованных греческих текстов²⁵. С другой стороны, большие части греческих текстов совпадают со славянскими и греческий оригинал, по-видимому, был близок к этим греческим спискам. Парижская рукопись *cod. Par. № 929*, изданная Франсуа Но, в многочисленных местах совпадает со славянским переводом:

гл. I D главоу комоуѣоу грѣхоу – καὶ ἐκάστου πταισματος (Vat)] καφάλαια ἐκάστου πταισματα (Par 929)

гл. III D аплнь] Вис псаломь] = K] P ψλнь – ὁ ψαλμός τοῦ Δα(υ)δ (Par 929 Par 390)] ὁ Δα(υ)δ (Vat Athos Jena Oxf)

гл. VII D прндѣте] Вис K P N – δεῦτε (Par 929)] Vat Athos Jena Oxf: Ø

гл. X D что ѡмоу грѣхъ ѡсть] Вис то що ѡмѣ грѣ ѡ] P что ѡмоу ѡвѣтъ ѡ] N что ѡ ѡвѣтъ – τί ἐστὶν κύριε τῷ (!) πταισμα (Par 929)] τί ἡ κόλασις αὐτοῦ; (Vat Athos Oxf)

С другой стороны, парижская рукопись имеет и места, где она отличается от славянского перевода:

гл. I D грѣхомъ ихъ] = Вис K] P грѣховъ – πταισμάτων αὐτῶν (Vat Athos Jena)] παρπτωμάτων (Par 929)

гл. XIII D хранеть пареще] Вис хранѣще] = P N – φυλάττοντες (Athos Par 390)] Vat Par 929: Ø

В настоящее время не представляется возможным утверждать использование переводчиком или автором вторичных редактур разных греческих

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ То же самое относится и к двум неопубликованным спискам, копиями которых я пользовался, Par 390 и Oxon. Bodl. Rawlinson G 4 (Misc. 142).

списков, потому что места, которые говорят в пользу такого предположения, слишком немногочисленны:

гл. III. D оучитѣла] = K P] Вис дидаскала] N: lacuna – τοῦ διδασκάλου
 гл. V. D искоуцити нѣ] Вис искоуцити ны] K искоуци сѧ] P искоуцити ны хотѣ] N
 искоуцити ны хотѣ – πειράσαι αὐτούς (Vatic. 2072, Par 929; vl.: ἡμάς; Athos, Jena)

гл. VII. D въпрашають] Вис въпра] K въпрашааше] P въпроси] = N – ἐπηρώτησεν (Vatic. 2072, Par 929, Jena, Oxford, Par 390)] ἐπηρωτᾶ (Athos)

Несколько мест славянских списков наводят на мысль о том, что переводчик не понимал греческий текст, или что в греческом оригинале перевода находились ошибки:

гл. III. D мьзѡу .м. дѣи. иже творить. алычюще всѣмь срѣемь непорочно] Вис мьзда .м.
 дѣи твори. алычшиемь всѣмь срѣемь непорочно] K мьзѡж мѣ тни дѣи творить алычшиемь
 всѣмь непорочно] P повѣдали ты мьзѡу мѣ. дѣи. иже сътвореть алычюще всѣмь срѣемь
 непорочно – ‘Ο μισθὸς τῶν τεσσαράκοντα ἡμέρων πολὺς ἐστὶν τοῖς νηστεύουσιν αὐτὰς
 (Par 929: αὐτήν) εἰλικρινῶς καὶ ἀμέμπτως] = Athos, Jena (πολὺς x ποιεῖ ??)

гл. X. D да мѣитвоу възьметь ѿ пѣа] = Вис] P да възьметь нафороу ѿ сѣенника] N да
 възьметь ив'хью ѿ пѣа – εὐλογηθεὶς ὑπὸ τοῦ ἱερέως] = Paris 390] Oxf εὐλογεῖται ὑπὸ τοῦ
 ἱερέως] Jena εὐλογεῖται ὑπὸ τοῦ ἀρχιερέως] = Athos (εὐλογηθεὶς x εὐχεται?)²⁶
 гл. XIII. D имене] = P] Вис имене] = N – ѡмца (ѡмца x ѡнома)

Балухатый очень хорошо характеризует основные мысли апокрифа, и мы поэтому приводим соответствующие предложения:

Цель и содержание «Откровения св. ап.» указываются в начальных же строках памятника. Апостолы, собравшись в юдоли плача, размышляют о человеческом роде, о тех грехах, в какие впадают люди, и желают найти средство к их прощению. Апокриф имеет целью дать перечень («главы») правил христианской жизни и указать их значение, определяя от лица самого Христа награды за соблюдение их и наказания за нарушение. В самом апокрифе, в дошедших до нас списках, содержатся лишь несколько таких правил, в подборе которых нельзя не заметить одной определенной мысли, именно—наставления о почитании недели, среды, пятницы, мясопуста и о постах.²⁷

Сперанский утверждал в статье 1915 г., что два изданных им сербских списка имеют ряд совпадений, отличающих их от Сборника попа Драголя:

Второй из печатаемых текстов – Откровение св. Апостолам – важен в том отношении, что, совпадая довольно с текстом Нежинск. Инст. № 162 (...), он имеет кое-какие особенности и начало, утраченное нежинской рукописью, иначе: в цельном виде теперь мы получаем ту версию, которая отлична от другого известного текста XIII–XIV в. (сборника Сречковича).²⁸

²⁶ Возможно, что переводчик передал понятие ‘благословить’ необычным оборотом мѣитвѡж възьати.

²⁷ С.Д. Балухатый, *op. cit.*, p. 50–51.

²⁸ М.Н. СПЕРАНСКИЙ, *Белградские рукописи...*, p. 12.

В Нежинской рукописи не хватает начала, она начинается в конце третьей главы, тогда как в Киевской рукописи большой пропуск с конца гл. VII до конца гл. XIII (си вса мѣно имѣ гла҃ти но да рекжъ въ кратцѣ²⁹).

Близкое текстологическое соотношение Белградского списка 1409 г. и Нежинского списка обнаруживается во многих местах, которые здесь приводятся лишь частично (деление на главы по изданию Но; D = Сборник попа Драголя, Вис = Бухарестская ркп., K = Киевская ркп., P = ркп. 1409 г., N = Нежинская ркп.):

гл. V. D гѣ] = Вис K] P гѣне] = N Κύριε

гл. V. D хъ сѣъ ба живаго] = Вис K] P сѣъ вѣѣн] = N ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος

гл. V. D искоуцити ѣ] Вис искоуцити ны] K искоуци сѧ] P искоуцити ны хотѣ] N искоуцити ны хотѣ – περάσαι αὐτοῦς (Vat Par 929)] ἡμᾶς (Athos Jena Oxf)

гл. V. D шестокрилата] = K] Вис шестокрилат] P шестокрыльници] N шестокрилатници – ἑξαπτέρυγα

гл. VI. D окужи] = Вис] P скажи] = N K – δεῖξον

гл. VI. D свѣнетъ] Вис свѣнѣ] P сов'нетъ] N свѣ'нетъ] K свинетъ]

гл. VII. D няковъ] = Вис K] P некто] = N – ὁ Ἰάκωβος

гл. XIII. D пощежю] Вис пощжжж] P пожоу] = N – Ἄφες (Vat Par 929)] ἀφιῶ (Athos Oxf)

гл. XIII. D ч'тите] = Вис] P оучите] = N ἀναγινώσκετε

Переписчик Нежинского списка или его протографа, возможно, пользовался иногда двумя списками:

гл. VII. D алычюши и мѣщи се] = Вис] K жажжши] P алычше и жежжшше и мѣше се] N алычюши и жежжшши и молише се – νηστείας καὶ ἀγρυπνίας δεῶμενος τῷ θεῷ (Par 929)] Vat Athos Jena: Ø

Дополнительная часть: D да не (192г) поклониши се ильни да послѣжши иль.] = Вис да не поклониши сѧ иль. нѣ да пожреши] = K] P да не поклониши се иль] N да не поклоните се иль. ни послѣжитѣ иль. ни пожрите иль. (срв. Исх. 20.5: οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς οὐδὲ μὴ λατρεύσης αὐτοῖς)

Нельзя исключать возможность, что гипархетип Белградского списка 1409 г. и Нежинского списка ближе к гипархетипу Сборника попа Драголя, о чем могли бы свидетельствовать два следующих места:

гл. III. D кающе] P каюше се] Вис кланѣжше сѧ] = K – ἐν ... δεήσεσιν (Par 929)] ἐν ... δεήσεσιν καὶ μετανοίαις (Vat)] ἐν... νηστείας καὶ δεήσεσι (Jena)] νηστείας καὶ δεήσεσιν (Athos)

гл. VII. D прѣставитъ се дѣша] = PN] Вис прѣселит сѧ дѣша] = K – τοῦ ἐξελεῖν (Par 929 Vat)] ὅταν ἐξέλθῃ (Athos)] ὅταν ἐξέρχεται (Oxf)

²⁹ С.Д. Балухатый, *op. cit.*, 57.6–7.

К сожалению, и в том и в другом месте не представляется возможным определить, как звучал первоначальный перевод.

Текстологическое родство Бухарестского и Киевского восточнославянского списков менее выражено, чем родство между Нежинским и Белградским сгоревшим списком, но нельзя его не признать:

гл. I. Вис съдѣваѣ] = К] D съдѣють] = P - μέλλουσιν ἐργάζεσθαι
 гл. I. Вис къ прошенію грѣхомъ ѿ] = К] D къ прощению грѣхомъ ихъ] P къ прощению грѣховъ - πρὸς συγχώρησιν τῶν πταισμάτων
 гл. III. Вис въсилающе] = К] D посилающе] = P - ἀναπέμποντες
 гл. V. Вис съ рабы твоими] = К] D съ рабы свои] = P N- μετὰ τῶν δούλων σου
 гл. XIII. Вис (вставъ)... мѣре] = К] D матеръ] = P N
 гл. XIII.: Вис сѣдѣ] = К] D сѣдѣте] N сѣдѣте] P сѣ
 Дополнительная часть: Вис мнѣ сѣши] = К (мнѣ слоугѣши] D мнѣ слоугите] P N Ø

В большинстве случаев трудно определить, какое из приведенных разночтений является первоначальным.

Кроме того, в Киевской рукописи обнаруживается ряд орфографических признаков, связанных со Вторым южнославянским влиянием, но они, разумеется, менее важные для текстологии списка. Не исключено, что среднеболгарский гипархетип восточнославянского списка относительно поздно попал к восточным славянам и там испытывал языковую редактуру:

а. Носовые на правильном этимологическом месте:

гл. III. К вижѣ] Вис вижѣ
 гл. VI. К въ сѣвотѣ] Вис въ сѣвотѣ
 гл. VII. К жажѣщи³⁰] D мѣщи се] = Вис] N жежѣщи и молище се] = P

б. Носовые на неправильном этимологическом месте (гиперкорректизмы):

гл. III. К жже к пасцѣ] Вис еже къ пасцѣ
 гл. V. К слава въ вышній Бѣ

Самый древний список попа Драголя имеет ряд эксклюзивных разночтений, в результате чего текст иногда существенно отличается от текста первоначального перевода:

гл. V. D въпиюще] Вис въпнѣть] = К] P въпнѣть] = N - βοῶσιν (vl.: βοῶν)
 гл. VI. D прѣстола] Вис прѣстоѣ ти] К прѣдѣстоать ти] P прѣстоит' тыи] N прѣствитъ ти - παρίσταται σοι
 Дополнительная часть: D сторицею] Вис стократицеѣ] P стократицею] = N] К ѿ кратицею

³⁰ В данном слове *ѣ имеет правильный восточнославянский рефлекс а, а в окончании обнаруживается древнеболгарская огласовка.

Если чтения Сборника попа Драголя и Бухарестского списка совпадают, можно предположить, что они сохранили первоначальный текст перевода:

гл. VII. D [аже вѣрѣда не имать ни стрѣпа] = Вис К] P [аже вѣрѣда не имать. ни стрѣпа. ни злаа] = N - ἤτις μὴ ὡπα οὐκ ἔχει οὐδὲ τραῦμα
 гл. X. D [клирикъ] = Вис] N [клиросъникъ] P [кто - κληρικὸς
 гл. X. D [внидетъ] = Вис] P [входитъ] = N - εἰσιῖται
 гл. XIII. D [чететъ] = Вис] P [оучитъ] = N - ἀναγινώσκετε (Vat, Par 929, Oxf, Par 390)] ἀναγινώσκοντες (Athos)
 гл. XIII. D [и ѿ чрѣви извѣдени боудете] = Вис] P [и чрѣвѣмы извѣдени боудете] = N - καὶ ὑπὸ σκολήκων ἀλίσκεται
 гл. XIII. D [стезающе] = Вис] P [глюще] = N - ζητοῦντες

Если Сборник попа Драголя имеет инновацию, совпадающее чтение Бухарестского списка с одной стороны и Белградского и/или Нежинского списка сохраняет первоначальный текст перевода (см. только что приведенные примеры эксклюзивных различий Сборника попа Драголя).

Давно известно, что в Сборнике попа Драголя имеются многочисленные следы среднеболгарского протографа западного, т. е. македонского, типа.³¹ В исследуемом тексте мне удалось найти только несколько из них, напр. **книгочине** (190v). Несколько больше македонизмов обнаруживается в двух других сербских списках: (а) ркп. 1409 г.: **согѣшашуть** (135v), **сов'нетъ** (137r), **дѣнь** (138v), **оуповаи** (141r), **помлоуѣте** (141r; Вис: **помлѣж тѣ**; К: **помлоуѣ тѣ**); ркп. (б) из Нежина: **стоюще** (177r), **и** (177v; *jр), **влѣзѣшому** (179r), **прѣстоють** (179r). В Киевской рукописи встречается один пример среднеболгарской смены юсов: **К сждѣ**] = Вис] **D сѣдетѣ**] **N сѣдетѣ**] **P сѣ**.

Оригинал славянского перевода содержит ряд грамматических архаизмов. К числу таких архаизмов следует отнести склонение кратких прилагательных и последовательное употребление двойственного числа:

а. Именное склонение прилагательных:

гл. I **въ ризахъ вѣладхъ** (D)] = Вис К] **въ ризѣ вѣлѣ** (P)] N: *lacina*

б. Двойственное число

гл. VII **дѣи тѣ** (D)] **дѣи тазы** (P)] **дѣи тыж** (Вис)] **дѣи тыпа** (К)] **дѣи тѣхъ** (N) (* *dnita*)
 гл. XIII **на .ѣи. прѣстолоу** (D)] **на ѣи тѣ прѣтлоу** (К)] **на двою на десетѣк прѣстолоу** (P)] = Вис N

³¹ Ср. Лб. Штавьанин-Ђорђевић, М. Гроздановић-Пајић, Л. Цернић, *op. cit.*, p. 355sq.

И синтаксис конструкций с числительными (предлог + числительное в косвенном падеже + родительный падеж множественного числа существительного /а не: существительное, зависимое от управления предлога) указывает на древний ст.-сл. (др.-болг.) оригинал:

гл. III *ω ѿ тѣ днѣи (Вис)] ω чѣтырдѣсѣти днѣи (Р)] ω чѣтырдѣсѣтѣхъ днѣхъ (D)] о ѿ тѣ днѣ (К)] N: lacuna (*o četyrechъ desętechъ dъnii)*

Лексика памятника в общем нейтральная, старославянская. Однако в нем есть несколько слов, которые совпадают с лексикой Изборника 1073 г. и с лексикой Супрасльской рукописи: *мѣсопоуѣца* – Изб1073, *окръжѣ* – Супр, *поноудити* – Супр, *порода* – Евх Супр, *проказивѣ* – Супр.

Архаическая грамматика и специфическая лексика нашего апокрифа предполагают, что перевод возник в течение XI в. в восточной Болгарии.

В конце хотелось бы обратить внимание на две цитаты из Священного Писания, одна из Псалтыри (Пс 118.2) и одна из Евангелия св. Луки (Лк 2.14):

Пс 118.2: *благѣни възискающе свѣтѣнаго. въсѣмь срѣемь възискоуѣщи его. (D)] Вис благѣнѣ възискающе свѣтѣна. въсѣмь срѣемь възискоуѣщи его.] = Р (възискающе)] К Благѣнѣи възискающе свѣтѣльства въсѣмь срѣемь, възискаша его] N: lacuna – Син: Благѣни испытѣюще свѣдѣнѣго (sic!): Въсѣмь срѣемь възискоуѣщи его:*

Лк 2.14: *слава оу вышнихъ боу и на земли миръ въ члѣцѣхъ блговоленіе. (D)] Вис слѣ въ вышнѣ бѣ. и на земли миръ въ члѣцѣхъ блговоленіе.] = N К] Р слѣ въ вышнѣ боу и на земли миръ въ члѣцѣхъ блговоленіе. – Мар: слава въ вышнихъ боу. и на земли миръ. въ члѣцѣхъ благоволеніе.*

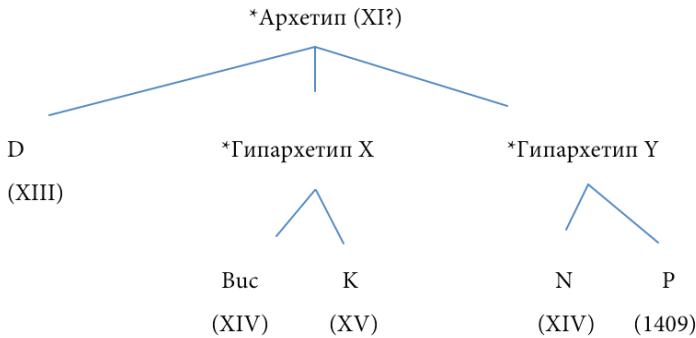
Новозаветная цитата точно совпадает со старославянским текстом, и поэтому не имеет хронологического или текстологического значения. В цитате из Псалтыри обнаруживается необычное разночтение *възискающе* вм. *испытѣюще*. Глагол *възискати* является, по-видимому, предвосхищением глагола того же стиха (Пс 118.2), который встречается в конце предложения. Но, так как не удалось найти это разночтение в других текстах, оно также не имеет текстологического значения.

Кроме того, есть несколько неточных цитат из Евангелия:

Мк 9.44: *идѣже огнь (192v) неоугасаен. и чръвь не оумираен. (D)] Вис идѣ огнь неугасаен. и чръв неумираен. – Мар: идеже чръвь ихъ не оумираатъ. и огнь не угасаатъ.*

Мт 8.12: *тъма кромѣшна. и гроза и выпль (!). и скръжьть зѣбомь. (D)] Вис тъма кромѣшна. и гроза и выпль и плѣ. и скръжьть зѣбомь. – Мар: въ тъмѣ кромѣшнѣхъ. тоу вждѣтъ плачь и скръжьтъ зѣбомь.*

На основе сделанных наблюдений представляется возможным предложить следующую стемму рукописей:



В заключение можно сказать, что мнение Сперанского о том, что перевод возник в Болгарии, подтверждается использованием еще двух славянских списков памятника. Вероятно, перевод был сделан в течение XI в. в восточной Болгарии. Задача будущего – употребление неизданных греческих списков, что сделает возможным нарисовать более точную картину истории славянского перевода и развития славянских списков.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Издание текста *Откровения святым апостолам*
по Сборнику попа Драголя с разночтениями Бухарестского,
Киевского, Белградского и Нежинского списков

(I.) ¹Въ шни д'ни¹ ²по въшьстви² гѣ нашего іс хѣ ѿ горы иелионьскы³. пришѣше⁴
⁵бѣ. оученикъ⁵ въ идоль⁶ плачевноу⁷. и ⁸помысльше комоужо ихъ⁸. ѿ родѣ вѣрьнѣмь⁹.
члвчъсцѣмь¹⁰. главоу¹¹ комоужо¹² грѣхоу. ѿже¹³ съгрѣшають члѡвѣци. да разоумь
сѣдѣють¹⁴. къ прощению¹⁵ ¹⁶грѣхомь ихъ¹⁶. (II.) створише¹⁷ ¹⁸лѣ. дѣни. въ идоли¹⁸
альчюще и ¹⁹мѣще се¹⁹. бѣ же на нихъ оужасъ. ²⁰по .к.²¹ дѣни. гавише же се дѣни
м'нози²⁰. и ста прѣд ними аѣгль гнѣ въ ризахъ вѣлахъ²². глѣ²³ имь. ²⁴много се
ѣсте²⁵ троудили²⁶ альчюще и ¹⁹мѣще се¹⁹. (III.) въшѣ²⁷ же петръ ²⁸поклони се²⁸
ѿмоу²⁹ глѣ. се вижю лице оучителя³⁰ моего³¹. въшьшаго на небса. ³²и просѣщаю (186v)
ща и³². и трепеть ³³ме приѣтъ³³ зѣло. ³⁴нѣкъ въпрашаю³⁴ равъ твои ³⁵ѡ четыридесѣтѣхъ
днехъ³⁵ ³⁶е ли спѣсти се³⁶ ³⁷и възвѣщю силоу твою гнѣ³⁷. ³⁸и рече³⁸ аѣгль бжи³⁹
петрови⁴⁰. мьзоу⁴¹ .л. ⁴²дѣни. ⁴³иже творить⁴³. альчюще⁴⁴ всѣмь срѣцемь непорочно.
и⁴⁵ блѣгѡтъ⁴⁶ бѣи⁴⁷ послающе⁴⁸. ⁴⁹въ стѣне црѣкве бжи⁴⁹ мѣще се и кающе⁵⁰. ⁵¹глѣтъ
во⁵¹ аплмь⁵². блажени възискающе⁵³ свѣниа⁵⁴ ѿго⁵⁵. всѣмь срѣцемь възискоюущи⁵⁶ ѿго.
и⁵⁷ аще имоутъ⁵⁸ грѣхъ⁵⁹ иелик(о)⁶⁰ ⁶¹(и пѣ)ск(а) морьскаго⁶¹ ⁶²(и) да⁶² альчетъ⁶³ ..
стѣне⁶⁴ месопуще⁶⁵. често⁶⁶ подае⁶⁷ ницимь⁶⁸. ⁶⁹на всѣкъ дѣнь пище⁶⁹. ⁷⁰блажеть
того вси роди по земли⁷⁰. аѣгли⁷¹ бжи въспоютъ⁷² противоу потирающе⁷³

роукописаниѣ⁷⁴. (V.) Пристоупив⁷⁵ же стѣы⁷⁶ ан'дрѣѣ⁷⁷ (187г)⁷⁸ и рече⁷⁸ гѣи⁷⁹ знаю⁸⁰. тако ты⁸¹ оучитель ѡси⁸¹ нашъ. ибо и⁸² рѣчь твоѣа побить⁸³ се намъ. тако ты ѡси⁸⁴ хъ сѣнь бѣ живаго⁸⁴ и въ вѣрѣзѣ ан'гльски⁸⁵ тавиль се ѡси^{85,86} рабомъ своимъ⁸⁶. искоуѣсити ѡ⁸⁷ вѣрѣ. и⁸⁸ нѣкѣ гѣи разоумѣю тако ты ѡси съ рабы своимъ⁸⁹. виждоу бо⁹⁰ шкроуѣгъ тебѣ⁹⁰ силоу ан'гльскоу⁹¹. и въ различнѣхъ⁹² вѣрѣзѣхъ. и⁹³ живага⁹⁴ стѣѣа⁹⁵ шестокрилатага⁹⁶ с трепетѣмъ. и гласомъ въпиюще⁹⁷ слава⁹⁸ оу выш'нихъ⁹⁸ боу и на земли миръ въ члѣвѣхъ блговоление.(VI.) слышавъ же⁹⁹ спѣс¹⁰⁰ и¹⁰¹ доуноу¹⁰² на него¹⁰³. тога глѣ стѣы андрѣѣ¹⁰⁴ гѣи оукази¹⁰⁵ ми¹⁰⁶. з. дѣни.¹⁰⁶ 107 силоу и власть¹⁰⁷ прѣстола¹⁰⁸ ѡвѣщавъ¹⁰⁹ же гѣи рѣ ан'дрѣю¹¹⁰. такоже естъ (?) звѣзда звѣзды¹¹¹ свѣтлѣки(187v)ши¹¹² свѣтомъ. такоже¹¹³ естъ¹¹⁴ дѣнь дѣнѣ¹¹⁴ лоучыши¹¹⁵ славою¹¹⁶. прѣвы же¹¹⁷ дѣнь¹¹⁸ естъ въ нѣже¹¹⁸ створи гѣи¹¹⁹ нѣбо и землю¹²⁰ вещьша¹²¹ вѣсѣхъ вѣрѣтѣ. ¹²²сего ради нѣлю нарече. и положи въ начет'къ стѣоу ю нѣлю.¹²² 123. сѣго¹²⁴ (!) ради¹²⁵ блаженъ естъ иже вѣсѣмъ соудѣмъ хранить¹²⁶ дѣнь тѣ¹²⁶. и¹²⁷ срѣдоу же¹²⁸ и петъкъ. добрѣе же стѣоу ю нѣлю¹²⁹. ѡ. чѣ¹³⁰ въ соудѣ дон'дѣже понедѣльникъ свѣнетъ¹³¹. иже обрѣцоутъ се¹³² дѣлающе оу стѣоу нѣлоу¹³³. горе тѣмъ. тако не имоутъ¹³⁴ грѣхомъ прощениѣ¹³⁵ вѣрѣсти¹³⁶. (VII.) ¹³⁷и ѡще пристоупивъ¹³⁷ инаковъ¹³⁸ въпрашають гѣа глѣ¹³⁹. гѣи мои¹⁴⁰ что естъ мѣза¹⁴¹ иже¹⁴² алычетъ въ срѣдоу¹⁴² или¹⁴³ въ петъкъ. ¹⁴⁴тоже рече гѣи¹⁴⁴ бженъ естъ¹⁴⁵. иже вѣроу хранить¹⁴⁶ дѣни та¹⁴⁷. (188г) си рѣчь иже¹⁴⁸ хранить дѣни та и¹⁴⁹ алычетъ¹⁵⁰ срѣдоу¹⁵¹ и петъкъ. и¹⁵² иѣже прѣставитъ¹⁵³ се дѣша¹⁵⁴ стръпѣтнаго¹⁵⁵ житиѣа се¹⁵⁶. иже¹⁵⁷ идеть поклонити се чѣноу прѣстолаоу. ¹⁵⁸ѡ ан'гль¹⁵⁸ водима¹⁵⁹ дѣша¹⁶⁰ въ .г. нѣбо¹⁶⁰ срѣцоутъ ю¹⁶¹ дѣни ти срѣды и петъци¹⁶². ¹⁶³съ радостноу глѣюще¹⁶³ ѡи. рауи се дѣше праведнаѣ¹⁶⁴. много се ѡси¹⁶⁵ троудила на земли. алычущи¹⁶⁶ и ¹⁶⁷млѣщи се¹⁶⁷. нѣкѣ же рауи се и весели се въ породѣ¹⁶⁸. тако¹⁶⁹ целоуцима¹⁷⁰ дѣшоу¹⁷¹ срѣ и петкоу¹⁷². ¹⁷³таже боудеть добрѣ подвижала се къ влѣвѣ въпиющи¹⁷³. и глѣущима¹⁷⁴ има¹⁷⁵. придеть¹⁷⁶ дѣнь¹⁷⁷ стѣне нѣле¹⁷⁷. ¹⁷⁸и месопуѣша ѡи по срѣ ихъ¹⁷⁸. тако дѣщи сишна оукрашена¹⁷⁹ свѣтѣлѣствоуци дѣши¹⁸⁰. и целоуци ю¹⁸¹. и глѣущи ань(188v) глѣомъ иже¹⁸² с ними придѣте и ¹⁸³видите дѣшо праведничю¹⁸³. таже вѣрѣда не имать ни стрѣпа¹⁸⁴. ¹⁸⁵добрѣ подвижающи се¹⁸⁵ на земли. и ¹⁸⁶хранищи се¹⁸⁶ дѣл' неприазниныхъ и дѣяволихъ¹⁸⁷. и много троудивъши¹⁸⁸ се оукрѣпила се естъ¹⁸⁹ на врагы¹⁹⁰. тога възрадоутъ се¹⁹¹ ан'гли и все силы нѣбсныѣ¹⁹². то естъ мѣза иже въ срѣдоу и въ¹⁹³ петъкъ алычетъ¹⁹⁴ стѣоу ю нѣлю хранить¹⁹⁵. ¹⁹⁶аще к'то алычетъ¹⁹⁷ въ срѣдоу и въ пет'къ¹⁹⁶ ти¹⁹⁸ пакы естъ¹⁹⁹ да алычетъ²⁰⁰. з. дѣни. ѡ вѣсѣкоу²⁰¹ нечистоты²⁰². и пришь²⁰³ да комыкають²⁰³. и да²⁰⁴ приеть боудеть въ цѣрквѣ²⁰⁵ алыче моу же въ срѣдоу и въ петъкъ²⁰⁶. ²⁰⁷горе не послоушающимъ книгъ²⁰⁷. горе не храниющимъ²⁰⁸ стѣне нѣле²⁰⁹. (189г) ²¹⁰ѡ дѣл' своихъ²¹⁰. тако не²¹¹ имоутъ мѣти вѣрѣсти²¹¹ въ вѣкы²¹² горе²¹⁴ блѣудещимъ и вѣтавляющимъ ребра своѣа²¹⁴. горе²¹⁵ грѣш'ноу всѣа и нѣкѣ²¹⁷. (X.) ѡвѣщавъ же²¹⁸ тома и²¹⁹ рече. гѣи аще клирикъ²²⁰

встави́ть црѣвь злы́мь²²¹ срѣцѣмъ что^{222 223} ѿмоу грѣхъ ѿстѣ²²³. ²²⁴Г҃ь глѣтъ²²⁴. ²²⁵се
 творен^{225 226} аще прѣвѣдетъ тако²²⁶. ²²⁷и не шправѣдитъ се²²⁷. шсоу́жѣнь боудѣтъ²²⁸ тако
 и²²⁸ блондникъ въ пламенноу ю²²⁹ рѣкоу. аще ли швратитъ се и поканетъ се. да
²³⁰млітвоу възшметъ²³⁰ ѿ ппд²³¹. и възшмь колыкани²³². да вънидетъ²³³ въ црѣквь.
²³⁴дѣнакономъ хѣвомъ быти²³⁴ всѣмъ²³⁵ незлобиво́мь²³⁶. ни проказнѣмь. ²³⁷ѿдинон
 женѣ мѹжеви вѣрнѣноу²³⁷. прѣвѣваюши²³⁸ въ²³⁹ завѣтѣ. хранѣши²⁴⁰ се ѿ блонда²⁴¹
 и ѿ пиань(189v)ства. аще²⁴² ли тако²⁴³ вьлазитъ въ црѣквь бжїю. и ²⁴⁴такѡ се
 колѣкаетъ²⁴⁴ достоинъ ѿстѣ²⁴⁵ смрѣти. (XI.) или²⁴⁶ .в.ю²⁴⁷ женоу поимѣтъ дѣнакъ да
 ѿлоучитъ се²⁴⁸ .Г҃ь. лѣ. аще ли²⁴⁹ свѣтелство имать. прѣдъ вѣрными мѹжскими²⁵⁰.
 да приметъ и²⁵¹ црѣкы²⁵². (XIII.) ²⁵³ппъ аще вѣтороу ю женоу поимѣтъ²⁵³. да не
 вьлазитъ въ шлтарь. ²⁵⁴ни да шскрѣнитъ²⁵⁴ (!) ²⁵⁵чѣстаго дара. ²⁵⁵горе шпоу томоу²⁵⁶
 живѡушоу мш^{257 258} ѿ тьмы²⁵⁸. ²⁵⁹вьлазешоу моу въ шлтарь²⁵⁹. и шврѣтаюмоу²⁶⁰ (!)
 дара²⁶¹ въ рѣкоу свою²⁶². и подаюшоу ѿмоу²⁶³ неразоумными члѣкомъ ан҃гли бжїи
 хранѣтъ²⁶⁴ парѣще²⁶⁵ дара²⁶⁶. ²⁶⁷и бѣ-чѣсла херовини и серафини²⁶⁷. покривающе²⁶⁸
 стѡю ю трапезоу. ²⁷⁰и ппъ²⁷⁰ ѿстѣ прѣдъ бѣмь. ²⁷¹то ѿстѣ²⁷¹ бѣ трѡпѣливь.²⁷²
 многмлітивъ истиннъ каѣи се ш злобахъ члѣчскихъ. ²⁷³швращаѣ се ѿ лоу(190r)
 кавѣства ихъ²⁷³. ²⁷⁴и вьводе и²⁷⁴ въ свѣтъ истинны²⁷⁵. се²⁷⁶ рѣ²⁷⁷ ѿезкил²⁷⁷ прѣркъ²⁷⁷.
²⁷⁸пошежю и²⁷⁸ дондѣже²⁷⁹ покають се и швратетъ се и²⁷⁹ помловани боуѣт²⁸⁰. ²⁸⁰аще
 ли не швратетъ се къ мнѣ и не покають се²⁸⁰. то азъ²⁸¹ ѿ шсоу́жю²⁸¹. такоже исаѣа
 вьпиетъ. горе вамъ законоучителинѣ. тако чѣтете²⁸² и не разоумѣете²⁸³. тако вѣходите
²⁸⁴въ црѣкве бжїи²⁸⁴. и оусты чѣтете²⁸⁵. а ²⁸⁶соуда вашѣго плъни ѿстѣ²⁸⁶. горе вамъ
 оучителинѣ²⁸⁷. тако вьнемете²⁸⁸ и оукрашаѣте се²⁸⁸ въ стѡю ю²⁸⁹ нѣлю.²⁹⁰ плъни соу́ще
 безаконна. и не имате имене²⁹¹ моѣго²⁹² въ црѣкви бжїи²⁹². нь²⁹³ имате²⁹⁴ плъти и²⁹⁴
 телеса ваша²⁹⁵. оукрашена²⁹⁶. ище²⁹⁷ мало врѣме ѿстѣ²⁹⁸. ишьчезнете. и въ землю
 идете. ²⁹⁹и прахъ боудете²⁹⁹. и ³⁰⁰ѿ чр'ви^{300 301} ишьдѣни боудете³⁰¹. горе³⁰² вамъ ппѡве³⁰³
 црѣковни. тако сѣ(190v)дите въ стѡю ю нѣлю. стезающе³⁰⁴ вѣщи неправѣдны³⁰⁵
 и соудите соудъ неправѣдны³⁰⁶. игоже³⁰⁷ не достоитъ³⁰⁸ дѣлати³⁰⁹ въ стѡю ю³¹⁰ нѣлю.
 нь³¹¹ прѣвѣслоушаѣте се³¹¹ завѣтны³¹² заповѣди. ³¹³и безаконоваѣте. се го ради горе
 вамъ³¹⁴ и ище³¹⁴. тако ѿпоушениа грѣхомъ³¹⁵ не имате шврѣсти. ³¹³горе³¹⁶ вамъ
 книгочие^{317 318} и ппѡве³¹⁸ црѣквини. тако ѿвѣтъ³¹⁹ имате дати³²⁰ въ страшны днѣ
³²¹прѣдъ соуднию³²¹ ш людѣхъ сыгрѣшьшихъ³²². ³²³иже не оучени соутъ ѿ вась³²³.
³²⁴ни понзжѣни были ѿ оустъ вашихъ^{324 325} на бжїи книги³²⁵. горе³²⁶ вьземлющими³²⁷
 прѣчѣстою колѣкани³²⁸. я въ тѣ³²⁹ днѣ съ женоу вьвѣше³³⁰. горе не хранѣшиль
³³²нощи стѣне нѣлю³³² (!) ѿ плътѣскаго³³³ похотѣниа. сирѣчь иже³³⁴ въ соуботоу
 вечеръ блондъ творетъ³³⁵. (191r) а³³⁶ не оудръжетъ³³⁷ се³³⁸ ѿ плътѣскаго похотѣниа³³⁸.
³³⁹нь створетъ плъти оугоженіе³³⁹. ³⁴⁰и си хъ^{340 341} послѡшанте рече г҃ь^{341 342}. бѣ.
 оученикъ моихъ³⁴². иже³⁴³ ишьбрахъ³⁴⁴ въ завѣтѣ моѣмъ³⁴⁴. быти вамъ оучителинъ³⁴⁵
 всѣмъ ѿзыкомъ. занеже послѡшасте мнѣ³⁴⁶. идостѣ вьслѣдъ³⁴⁷ мнѣ³⁴⁶.

вѣтавистѣ³⁴⁸³⁴⁹ житиѣ бл҃гоѣ³⁴⁹ мира сего. ѿца³⁵⁰ и матерѣ^{351 352} и братиѣ³⁵² и³⁵³
 сестры.³⁵⁴ и женѣ и дѣщери³⁵⁴.³⁵⁵ и все вѣтавивъше^{355 356} идостѣ вьслѣдѣ³⁵⁶.³⁵⁷ того
 ради³⁵⁷ да³⁵⁸ боудете оучителиѣ всѣмъ ѣзыкомъ.³⁵⁹ и сѣдете³⁶⁰ на прѣстолѣ³⁶¹
³⁶¹ славнѣмъ своимъ³⁶¹. и вы сѣдете³⁶² на .бї.³⁶³ прѣстолоу. соудеще³⁶⁴ .бї.³⁶⁵ колѣнома
 и злѣвѣма³⁶⁶. и всѣки³⁶⁷ иже вѣтавить³⁶⁸ имени много ради³⁶⁸. ѿца или матерѣ³⁶⁹
 или браю или сестры (191v) или женоу³⁷⁰ или³⁷¹ снѣ³⁷² или дѣщери³⁷² или села имени
 много ради. сторицею³⁷³ приметѣ³⁷⁴. и³⁷⁵ по семь³⁷⁶ рѣ³⁷⁶ гѣ оученикомъ своимъ³⁷⁶.³⁷⁷ и
 танна юже³⁷⁷ глахъ вамъ. пишите³⁷⁸ въ книги.³⁷⁹ подадите³⁸⁰ родоу члѣбскомоу³⁸¹.
 тако да³⁸² и ти³⁸² разоумѣють оучениа³⁸³ ѿца много. пристоуплѣ³⁸⁴ (Дополнительная
 часть) врьтоломѣи³⁸⁵ рече.³⁸⁶ поклони се³⁸⁶ немоу глѣ.³⁸⁷ ги мои влѣко мои³⁸⁷.³⁸⁸ нь и³⁸⁸
 танны³⁸⁹ ѿца стго³⁹⁰ наоучи³⁹¹ ны³⁹².³⁹³ и рече³⁹³ гѣ³⁹⁴ идѣте по вѣрѣ³⁹⁴ вашей боуди
 вамъ³⁹⁴. тако да³⁹⁵ оужасѣ³⁹⁵ не³⁹⁵ нападетѣ³⁹⁶ на вы³⁹⁷.³⁹⁸ и³⁹⁹ си глѣ соутѣ. да⁴⁰⁰
 заповѣда^{401 402} юже писа бѣ прѣсты своимъ^{402 403} въ двѣ плакѣсе си^{403 398 404} нь не
 соутѣ⁴⁰⁴ бзи ини⁴⁰⁵ развѣ⁴⁰⁵ мне⁴⁰⁵.⁴⁰⁶ да не створите себѣ⁴⁰⁶ ба иного и мне⁴⁰⁶.⁴⁰⁷ и
 велико⁴⁰⁷ на небси горѣ⁴⁰⁸.⁴⁰⁹ и велико⁴⁰⁹ на земли долѣ⁴¹⁰.⁴¹¹ и велико⁴¹¹ въ водахъ⁴¹²
 подѣ безнами⁴¹³ да не (192r) поклониши⁴¹⁴ се имъ. ни да⁴¹⁵ послѣжиши имъ⁴¹⁵.
 ни данѣ⁴¹⁶ речеши⁴¹⁷ тако бзи соутѣ. азъ⁴¹⁸ исьмъ бѣ створивы небо и землю. море⁴¹⁹
 и⁴²⁰ вса также соутѣ⁴²⁰ на небси и⁴²¹ горѣ^{422 423} и также соутѣ на земли долѣ⁴²³.⁴²⁴ и также
 въ мори и въ всѣхъ безънахъ⁴²⁴. азъ створихъ⁴²⁵ едины. ⁴²⁶ азъ бѣ едины вашъ⁴²⁶.
 развѣ⁴²⁷ мене иного нѣсть. ⁴²⁸ мнѣ се млите⁴²⁹. ⁴³⁰ мнѣ слоужите⁴³¹. мнѣ⁴³² се
 клананте^{432 430} мне³⁴⁶ имѣте⁴³³ ба⁴³⁴ и спсени бздете^{434 428 435} мне имѣте ба и помлѣю
 вы. мне³⁴⁶ имѣте ба и влѣкоу⁴³⁵ и оцѣщоу⁴³⁶ грѣхы ваше⁴³⁷. на ме оупванте⁴³⁸
 и дамы вы⁴³⁹ жизнь вѣчноую. ⁴⁴⁰ на ме⁴⁴⁰ надѣте⁴⁴¹ се и ⁴⁴² вобрѣщете себѣ добро⁴⁴².
 мне³⁴⁶ послушанте⁴⁴³ и ⁴⁴⁴ спсете дшю вашу⁴⁴⁴. ⁴⁴⁵ аще ли не хочете ни послушанте
 мене⁴⁴⁵. ⁴⁴⁶ то азъ вы вьриноу въ вѣчноую моукоу⁴⁴⁶. идѣже огнь (192v)
 неоугасани⁴⁴⁷. и⁴⁴⁸ чорвь неоумирани. ⁴⁵⁰ тма кромиѣшнага⁴⁵⁰. и гроза⁴⁵¹ и выпль⁴⁵¹
 (!) и плачь и скръжьтъ зоубомъ. азъ⁴⁵² исьмъ гѣ⁴⁵³ влѣка вашъ⁴⁵³. ⁴⁵⁴ подамъ грѣхы
 ѿчѣ на чеда⁴⁵⁴. ⁴⁵⁵ до третиаго и до четвьртаго рода⁴⁵⁵. ненавидешихъ ме. ⁴⁵⁶ и
 створоу⁴⁵⁶ млть. ⁴⁵⁷ ѿ прѣве тисоуце³²². родъ⁴⁵⁸ любещихъ ме. ⁴⁵⁹ и хранещимъ
 повелѣниа моа⁴⁵⁹. моа во⁴⁶⁰ исть слава и цѣтвиѣ⁴⁶¹ въ вѣки вѣкомъ⁴⁶² аминъ⁴⁶³.

Разночтения

1 Вис въ днѣ оны] = К Р; 2 Вис въшествитя] Р по въшествыиѣ; 3 елѣоньскыж
 = К Р; 4 Вис придошж] = К Р; 5 Вис .бї. оученика] = К] Р .бї. ѿ оученикъ; 6 Вис
 ждоль] = К] Р оудоли; 7 Вис асафатовж] К йсафатовъ] Р асафатови; 8 Вис
 помышлѣжще колѣжѣ ѣ] = К] Р и помышлѣжущимъ имъ. колѣжѣ имъ; 9 невѣрнѣмъ]
 = К Р; 10 Вис члѣбчи] = К; 11 Вис и главы] К главы] Р ѣ глави; 12 Р коемоужѣ; 13
 Вис иже] = Р; 14 Вис съдѣваж] = К; 15 Вис прошенію] = К; 16 Р грѣховъ; 17 Вис

сътворишж] = К] Р сътвор'шынимъ имъ; 18 Вис въ ждоли .л̃. дн̃и] = К] Р .л̃. дн̃ы и .л̃. нош̃и въ оудоли; 19 Р жежѡуше; 20 Р и десертѣи же дн̃ь соудише се ѡзыци; 21 Вис .ї.] = К; 22 Р в'ѣл'ѣ; 23 Вис и рѣ] = К] Р рѣ; 24 Вис add. дръзаниѣ] = Р] К дръ (!); 25 Р етѣ; 26 Вис трѣдиле; 27 Вис вѣстав] = К Р; 28 Вис и поклоні сѧ] = К; 29 Р Ø; 30 Вис дидакала; 31 К своего; 32 Вис просьфтеша сѧ] К просьвѣщающа] = Р; 33 Р 2-1; 34 Вис се н̃нѣкъ въпрашаеть] = К] Р н̃нѣа въпрашаю те азъ; 35 Вис ѡ м̃ т̃и дн̃ей] К ѡ м̃ т̃ѣ дн̃ѣ] Р ѡ чѣтыридесѣти дн̃ыи; 36 Вис еже къ пасцѣ] К жже к пасцѣ] Р иже соутъ къ вьскрѣнню; 37 Вис да и азъ вѣщаж силы гн̃ѧ] К да и азъ вѣзвѣщоу сілоу Гн̃ю] Р да азъ вѣзвѣщоу сили гн̃е; 38 Вис рѣ же] = К] Р Рѣ; 39 Вис гн̃ь] = К Р; 40 Вис къ петрѣ] = К; 41 Вис мьзда] К мѣзж] Р повѣдам' ты мьзѡу; 42 К м̃ тии; 43 Вис твори] К творить] Р иже сътвореть; 44 Вис алчашимъ] К алчущимъ; 45 Р Ø; 46 Вис блгодѣтъ] К блгодать; 47 Вис бѣ] = К Р; 48 Вис вьсилажше] = К; 49 Вис притѣкажше въ стѣж цркви бж̃ю] К приходаше въ цркви Бж̃ю] Р притекающе въ стѣоу цркви вж̃ню; 50 Вис кланѣжше сѧ] = К] Р кающе се; 51 К глѣ во] Р поютъ; 52 Вис псаломъ] = К] Р п̃л̃мъ; 53 Вис вьзыскажши] = К; 54 К свѣтѣльства; 55 Вис Ø] = К Р; 56 Вис вьзышж] = Р] К вьзыскаша; 57 Р Ø; 58 Вис имѧ] = К Р; 59 Вис грѣха] = К Р; 60 Вис колико] К еліко] Р елико; 61 (текст Сборника попа Драголя в настоящее время не читается, он восстановлен по исправлениям Ягича [И.В. Ягич, *op. cit.*, p. 256]) Вис пѣска морцага] К пѣска морьскага] Р песка въ мори; 62 Вис и да] = К Р; 63 К алче часто; 64 Р въ стѣне; 65 Вис масопоша] К масопоусты; 66 Вис чисто] Р и чисто] К и въздыше часто въ чистотѣ; 67 Вис и подажи] К и подата] Р подаван; 68 Вис маломошнымъ] К маломощи] Р маломощи; 69 Вис пишж на вьсѣ дн̃ь] К 2-3-4-1] Р на в'се дн̃ы пишоу] = N; 70 Р того влжѣны роди вьси по земли] N того влжеть вси роды землє; 71 Вис и анг̃ли] = К Р N; 72 Вис стожатъ] = К] Р стоюще противоу емоу] N стоюще противоу ѧмоу; 73 Р потираютъ же] N потирають; 74 Вис ржкописаныж грѣхы] К роукописаныа грѣхы] Р роукописание грѣ] N роукоп̃ниє грѣхъ ѧго; 75 Р Пристоупи; 76 Р Ø] = N; 77 Вис андр̃аи] К яндрѣи] = N; 78 Вис рѣ] = К N] Р и ре (!); 79 Р гн̃е] = N; 80 Р знаю те] = N; 81 Вис 2-1] = К Р N; 82 Вис иво] = К] Р и] = N; 83 Р пѡвет'] = N; 84 Р сн̃ь вж̃и] = N; 85 Р яви се] = N; 86 Вис намъ равомъ своимъ] Р равомъ твоимъ] N равомъ своимъ; 87 Вис искоусити ны] Р искоусити ны хотѣ] N искоусити ны хотѣ] К искоуси сѧ]; 88 Р Ø; 89 Вис твоими] = К; 90 Вис ѡ тебѣ] Р ѡкрѣтъ тебѣ] = N; 91 Вис силы анг̃лж] = К Р N; 92 Р разлчн̃ый] = N; 93 Вис Ø] = К N; 94 Вис живжа] К жива] = Р] N Ø; 95 Р свѣта] N Ø; 96 Р шестокрылныци] N шестокрилатныци; 97 Вис съ трепетномъ гл̃омъ вьпижтъ] К съ трепетн̃ы гласѡ вьпиютъ] Р съ трепѣтомъ великый гл̃омъ вьпиютъ] N съ трепетомъ вьпиютъ; 98 Вис въ выш̃н̃и] = К] Р въ выш̃н̃ы] = N; 99 Вис add. се] = К; 100 Вис ісъ] = KPN; 101 Вис Ø] = PN; 102 Р дьхноу] = N; 103 К нь] = N; 104 Вис ан̃ей] = К N; 105 Р скажи] = N; 106 Вис .з̃. сѣи дн̃ь] К з̃ сихъ дн̃и] Р сѣд̃мы дн̃ь] = N; 107 Вис въ кж̃а власти] К въ коую власть] Р силоу. въ кою вьрасть (!)]

N силоу. въ кою власть; 108 Вис прѣстоѡ ти] К прѣдѣстоитъ ти] Р прѣстоитъ
 тыи] N прѣствитиъ ти; 109 Вис ѡвѣща] = К Р; 110 Р андрѣвы] = N; 111 Вис
 звѣздоѡ] Р звѣздѣ] N звѣздѣ; 112 Вис лѣчеши] К лѣчыши ѿ] Р лѣчыши] = N; 113
 Вис тако же] = Р; 114 Р тѣ днѣ рекоу] N днѣ тѣ; 115 К add. ѣ; 116 Р славнѣи] N и
 славнѣи; 117 Р иже; 118 Р то ѿ въ иже] N тѣ ѿ в' иже; 119 Вис сътвори бѣ] = К
 N] Р 2-1; 120 Nom. вещьша всѣхъ вѣрѣте; 121 Вис и вѣщешѣ] К и вѣщша] Р и
 вѣщъ всакоу; 122 Вис сего ради и недѣла нарѣ ж. и положи начатѡ сѣж нѣла] К
 того ради и нѣлю нарѣ та и положи начатокъ сѣоу нѣлю] Р сего ради и нѣла нарѣ
 се. положи въ начетѣкъ сѣоу нѣлоу] N сего рѣ нѣлю нарѣ и. и положи въ начетѣкъ
 сѣоу нѣлю; 123 Р om. сего ради блаженъ есть ... сѣоу нѣлю] = N; 124 Вис сего] =
 К; 125 К add. и; 126 Вис днѣ тыж] К днѣ; 127 Вис Ø] = К; 128 Вис Ø] = К; 129
 Вис и сѣж; 130 Р ѡ.го чѣ; 131 Вис съвнѣ] К свинетѣ] Р совнеть] N съвнеть; 132
 Вис иже сѣ обращѣ] = К] Р иже вѣрѣетъ се] = N; 133 Вис дѣлающе въ сѣж нѣла]
 К дѣлаа въ сѣжю нѣла] Р въ нѣлоу дѣлаи] N въ нѣли. дѣлаи; 134 Р могутъ] =
 N; 135 Вис грѣхомъ прощеніе] Р прощеніа грѣховъ] N прощеніе грѣхомъ; 136 Вис
 add. въ вкы] К въ вѣкы; 137 Вис И еще же и пристѣпи] К И еще же пристѣпивѣ]
 Р и пакы пристѣпивѣ] = N; 138 Р некто] = N; 139 Вис и глѣ емѣ. въпра же го и
 глѣ] К глѣ въпрашаашѣ] Р въпроси глѣ] = N; 140 Вис Ø] = К Р N; 141 Вис Ø] =
 К; 142 Вис алче в сѣж] К алчетъ въ сѣж] Р въ сѣждѣу алчетъ; 143 Вис и] = К Р N;
 144 Вис то же гѣ рѣ] = К] Р ѡвѣщавъ гѣ и рѣ къ нѣмоу] N и ѡвѣщавъ гѣ рѣ к
 нѣму; 145 Р тыи] N тѣ; 146 Р храны; 147 Вис тыж] К тыа] Р тазы] N тѣхъ; 148
 К еже] N Ø; 149 Вис Ø] = К Р N; 150 Вис вѣроѡ алчѣ] = К; 151 Вис въ сѣж] = К Р
 N; 152 Вис Ø] = К Р N; 153 Вис прѣселитъ] = К; 154 Вис дѣла ѡна] Р дѣла его] =
 N; 155 Вис третнаго] = К] Р стрѣптывааго] N прѣлѣнаго; 156 N 2-1] Р житіа; 157
 Вис Ø] = Р N] К и; 158 Вис и агѣлы] Р ѡ агѣла] N и ѡ агѣль; 159 Р вѣдома] N
 ведома; 160 Вис и егда вѣнѣдѣ въ третие нѣво. и] К и егда вѣнѣдетъ въ третное
 нѣво] Р вѣнѣгаже (!) вѣнѣдетъ въ .г. нѣво] N Ø; 161 Вис и срѣцжѣ ж.] Р срѣцета
 ю] N та срѣтають ѿ; 162 Вис днѣ сѣжда и пѣтѡ] К среда и пѣтокъ] Р днѣ тазы.
 сѣж и пѣ] N днѣ ти сѣжда и пѣтѣ; 163 Вис и съ радостиж глѣ] К и радостію глѣють]
 Р съ радостію сѣтають и цѣлоують ю. и глѣта] N на третіемъ нѣси и цѣливающе
 глѣють; 164 Вис прѣна] К правѣнаа] Р правед'наа] N правѣнаа; 165 N си; 166 Р алчюще;
 167 К жажжи] Р жежѣюще и мѣще се] N жежѣущи и молище се; 168 Р раи; 169
 Вис add. ѡво] = К] Р тѣма оубо] = N; 170 Вис цѣлѣжщема] К цѣлоующе; 171 К Ø]
 Р дѣлоу добрѣ] = К; 172 К сѣж и пѣтокъ] Р Ø] = N; 173 Вис дѣж добрѣ подвижавшѣ]
 К дѣла добрѣ подвижавшаа сѣ] Р и познав'шымъ се] = N; 174 Вис глѣщема] = К;
 175 N сима; 176 Вис приде и] Р пріиде] = N; 177 Вис сѣж нѣла; 178 Вис съ
 мѣсопѣцями. и си посѣж ѿ] = К] Р съ мѣсопѣцями. и ѡнь посѣж ѿ] = N; 179
 Р оукрашеннаа; 180 Вис о дѣи] = К] Р ѡ дѣи] N и ѡ дѣи; 181 Вис Ø; 182 Р иже
 соутъ] N и иже соутъ; 183 Вис вѣте дѣж праведнѣж] К видите дѣж праведною]
 Р дѣе правед'нѣе] N дѣе правед'ныи; 184 Р add. ни зла] = N (зла); 185 Вис дѣж

добрѣ подвижавшѣ] К дшѣж добрѣ подвижавшую сѧ] Р подвижавши сѧ] = N; 186 Вис съхраненж]= К] Р съхран'ши сѧ] N с'хранише сѧ; 187 Вис ѿ д'бла диволѣ] = К Р N; 188 Вис трѣдившѧ] К трѣдивша] Р трѣдив'шоу; 189 К еси] = N; 190 Вис вра] К врага] = PN; 191 Вис add. ѡ неи] К ѿ неи] Р с нею] = N; 192 N нѣны; 193 К Ø; 194 Р постит' сѧ; 195 Вис иже стѣж нѣла хранѣ ѿ д'бла] К Ø] Р и еже стѣоу нѣлю хранитъ] N и иже стѣоу нѣлю хранитъ; 196 К Ø; 197 Вис алчѣ] Р постит' сѧ; 198 Вис и] = Р N; 199 Р add. за тозы] N add. то; 200 Р постит сѧ; 201 Вис всеж] К всеа; 202 Р сласти; 203 Вис да комкает сѧ] = К] Р да причестит' сѧ] N да се комкаетъ; 204 Вис Ø; 205 N црѣви; 206 Вис съ альчвож] К съ алчѣмъ еже въ средж и пѣтокъ] Р съ постомъ тѣмъ. иже въ срѣк и въ пѣ гастъ] N съ алчѣмъ тѣм' иже въ срѣк и въ пѣ гастъ; 207 Вис Ø] Р о горе тѣмъ иже не послушаютъ стѣи книгъ] N горе тому тако не послушаютъ стѣи книгъ; 208 Вис съ хранѣшимъ] К хран(а)шим сѧ] Р тѣмъ иже не хранитъ] = N; 209 Вис стѣж нѣла] К въ стѣжю нѣлю] Р нѣлоу] N стѣоу нѣлю; 210 К ѡ дѣк своѣ; 211 Р имають вебрѣсти млтвни] N имоуть вебрѣсти млтв; 212 К вѣк] Р вѣкк; 213 К add. си всеа мгно и мѣк глѣти но да рекж въкратцѣ; от. горе блоудѣшимъ и вставлающимъ ребра своа...нъ створетъ плъти оугоженіе [339]; 214 Р блоудѣциимъ и вставлающимъ женоу свою] N блоудѣщомоу вставлающимъ женоу свою; 215 Р о горе; 216 Р зло творещи] N творещому злое; 217 Вис и вынж] Р N Ø; 218 Р Ø; 219 N Ø; 220 Р кто] N клирос'никъ; 221 Вис злом; 222 Вис то цо; 223 Р немоу ѿвѣтъ ѣ] N ѣ немоу ѿвѣтъ; 224 Вис ре гъ] Р гъ ре] N гъ же ре; 225 Вис творан] Р творе таковаа] N творен таковаа; 226 Вис аще прѣвждѣ] Р и прѣвван тако] N Ø; 227 Вис и не покает сѧ нѣ вратит сѧ] Р и не вратит' сѧ] N Ø; 228 Р тако] N такоже; 229 Вис пламенж; 230 Р възметъ нафороу] N възметъ невхю; 231 Р сѣен'ника; 232 Р причещеніе; 233 Р възводитъ] = N; 234 Вис дивком во хрѣвѣмъ пѣаетъ] Р дѣакономъ хвемъ пѣаетъ] = N; 235 Вис Ø] = Р N; 236 N незловывимъ сѣцѣмъ; 237 Вис единой женѣ мжжѣ вѣрнѣ] Р единою жени и моужк вѣрнъ] N Ø; 238 Вис прѣбывающѣ] Р прѣбывающа] N прѣбывающи; 239 Вис ѡ; 240 Вис съхранѣжшѣ] Р съхранѣюща] N съхранѣюще; 241 Вис add. и ѿ клѣты] Р и ѿ клѣт'вын] N и ѿ клѣветы; 242 N аци; 243 Вис таковы] Р таковъ] N тако съблзнытъ сѧ и; 244 Вис и таковы коикаемъ] Р и таковы причестыит' сѧ] N и таковы комкает сѧ; 245 Р ѣ; 246 Вис аще ли] = Р N; 247 Вис вторжѧ] Р второу] = N; 248 N add. ѿ црѣкве; 249 Р add. си; 250 Вис мжжи] Р N моужи; 251 Вис его; 252 Вис црѣви] = PN; 253 Вис попъ вторж женж аще поимѣ] Р сѣен'никъ аще второу женоу поимѣтъ] N попъ аще в'тороу жену поимѣтъ; 254 Вис тако да не wskврънѣ] Р да не wskврънытъ] N ... не с'кврънитъ; 255 Вис прчѣаго тѣла] Р прчѣаго дара] N даръ вѣи; 256 N Ø; 257 Вис живѣщомѣ] = Р N; 258 Вис о томъ] = Р] N тако; 259 Вис и влазыщомѣ въ влтаръ] Р и влазыв'шомоу въ влтаръ] N и влѣзѣщомоу въ вл'таръ; 260 Вис вебрѣтажшомѣ] Р вебрѣтающомоу] N присезан роукама. с'воима; 261 Вис даръ] = Р] N къ прѣчѣтимъ даромъ; 262 Вис твою] Р свою; 263 Вис подажшимъ] Р

подавающоу емоу] N подаван; 264 Вис прѣстоѡ хранѣше] P прѣстоѡють хранѣше] N прѣстоѡють хранѣше; 265 Вис Ø] = P N; 266 Вис прѣстаго дара] P 2-1] N дара гѣта; 267 Вис херофимъ и серафимъ] P херѡвѣимъ и серафѣимъ] N херѡфѣимъ и серафѣимъ; 268 N покривають; 269 Вис сѣѣж; 270 P сѣѣнныкъ; 271 Вис то же] = P N; 272 Вис add. и] P ѣ и] = N; 273 Вис и вбрацаж сѣ на лѣжавѣства ѣ] P и вбрацаѣ сѣ на лѣжавѣства ѣ; 274 Вис въвода] P и въводи] N и въводе; 275 Вис прѣднѣ] = P N; 276 Вис add. же] = P N; 277 Вис иезекилемъ прѣркомъ] P езыкиемъ прѣрокомъ] N иезыкиемъ прѣрокомъ; 278 Вис пощѣжж] P пощѣж] N; 279 P вбрати' сѣ и покаѣт' сѣ; 280 Вис аще ли не покаѣт сѣ нѣ вбратѣт сѣ къ мнѣ] = P] N аще ли не покаѣт сѣ ни вбратѣт сѣ къ мнѣ; 281 Вис 2-1] P вѡсѣжѣю] N вѡсѣжѣю ѣ; 282 P оучите] = N; 283 P разоумѣють; 284 Вис въ цѣбѣвѣ бѣж] P въ цѣбѣвѣ бѣжю] = N; 285 P ме чтете] N не чтете; 286 Вис сѣда вашего плѣнѣ сѣше] P сѣѣемъ никѡлиже нѣ.] N соуда вашего плѣна нѣ; 287 Вис законошчитѣ] P законошчитѣлиѣ] = N; 288 Вис шкрашенѣ] P ошкрашенѣ] = N; 289 Вис сѣж; 290 P add. а] = N; 291 Вис именѣ] = N; 292 Вис въ сѣѣи своемъ] P въ цѣбѣвѣ бѣж] = N; 293 P не; 294 P и плѣти и] N плѣти; 295 Вис своѣ] = P N; 296 P ошкрашенѣна; 297 N и ѣше; 298 Вис Ø] N ѣ; 299 Вис прѣ вѣдѣ] P N Ø; 300 P чѣвѣмъ] = N; 301 Вис измѣнѣте сѣ; 302 P о горе; 303 P сѣѣнныци; 304 P глѣшѣ] = N; 305 Вис неправедны; 306 Вис непрѣвѣнъ; 307 Вис вѣж; 308 Вис подѡваѣтъ] = P N; 309 Вис дѣлати] = P] N творити; 310 Вис сѣж; 311 Вис прѣслѡшастѣ сѣ] P вѡсѣшастѣ сѣ] N прѣслѡшастѣ; 312 Вис заповѣдныж] N Ø; 313 N от. и безаконошастѣ... не имѣте вѡрѣсти; 314 Вис ѣ] P Ø; 315 Вис грѣховъ] = P; 316 P ѡ горе; 317 P кнѣжнѣци] = N; 318 P сѣѣнныци; 319 P ѡвѣта; 320 N Ø; 321 N страшнѡму соудѣи ѡвѣшати; 322 P сѣгрѡшѣвшѣи] = N; 323 PN Ø; 324 Вис Ø] P тако на вѣжнѣ книгѣи не поношѣжѣнѣ вѣше, ни наошчѣнѣ ѡ ошчѣнѣи ѡ ошчѣтѣ вашѣ] N тако на вѣжнѣ кнѣжнѣци не поношѣжѣнѣ вѣше ни пошчѣнѣи ѡ ошчѣтѣ вашѣ; 325 Вис и ѡ бѣж кнѣжнѣци] P на вѣжнѣ кнѣжнѣци] = N; 326 N горе вѣмъ; 327 N вѣземѣшѣ; 328 P причѣшѣнѣ; 329 Вис твои] P тѣ] N тѣ; 330 Вис лежавѣ] P вѣвѣшемъ] = N; 331 P о горе; 332 Вис сѣж нѣла ноши] P ноши сѣжнѣ нѣле] N ноши сѣжнѣ нѣ; 333 Вис плѣнаго] P плѣтѣскаго] = N; 334 P иже] = N; 335 Вис сѣтворѣ] P творитѣ] = N; 336 P и] = N; 337 Вис шдрѣжит] = P N; 338 Вис Ø] = N; 339 Вис не творѣши плѣти вѣгошѣнѣ] P нь сѣтворитѣ плѣти ошгошѣнѣ] = N; 340 Вис по сѣ] = K] P По сѣи же] = N; 341 Вис 2-3-1] = K N] P рѣ гѣ своимъ ошчѣнѣи(омъ). пошчѣшастѣ; 342 Вис .бѣ. шчѣнѣкам оѣ] = K] P .бѣ. ошчѣнѣци мои] = N; 343 K ишжѣ; 344 P въ завѣтѣ мои] = N; 345 Вис шчитѣ; 346 Вис мѣ] K менѣ] = P N; 347 Вис послѣдѣ] K вѣслѣ (от. мнѣ/менѣ); 348 Вис вѣтавѣшѣ] = P N; 349 Вис ѣе житѣи бѣго] K все жѣтѣи бѣго] P вѣе житѣи бѣго] N вѣе житѣи; 350 P add. и вратию; 351 Вис мѣре] = K; 352 P Ø; 353 Вис Ø] = P; 354 Вис жены дѣти и дѣшѣрѣ] K и жены и сѣи и дѣшѣри] P и жены и сѣи и дѣшѣрѣ] = N; 355 Вис ѣе то оставѣшѣ] K все вѣтавѣшѣ] P вѣе вѣтавѣшѣ] = N; 356 Вис и идѡстѣ вѣслѣдѣ мѣ] K ид(о)стѣ вѣслѣдѣ менѣ] P идѡстѣ вѣслѣдѣ менѣ] N и вѣслѣдѣ менѣ идѡстѣ; 357 K того ради]

N и того рѧ; 358 N Ø; 359 P add. и еѧа прїидѣ въсѣмь ѡзникѡ(!) соудити] N и иѧа
 прїдоу въсѣмь ѡзникѡмь соудити; 360 Вис сѧдѧ] К сѧдѧ] P сѣ] N сѣдоу; 361
 P слави моѡе] N славы моѡе; 362 Вис сѧдѣ] К сѧдѣте] P сѣте] N сѣдете; 363 Вис
 двою на десѧте] = P N] К бї те; 364 P соудити; 365 Вис оба на десѧте] К въсѣма
 на ї те] P въсѣма на дѣте] = N; 366 Вис изблѣвома] К изблѣвома] P исрлѣвома]
 N їслѣвома; 367 Вис вѣк] = K P N; 368 N Ø; 369 Вис мѣре; 370 P женыи; 371 Вис
 и; 372 Вис и дѣщерѧ] К и дѣщерѧ] P или дѣщере] N и дѣщеры; 373 Вис стократицеж]
 = P N] К рѣ кратицею; 374 К прїимете] P прїимлетъ животь вечны] N прїимлетъ;
 375 P Ø; 376 Вис рѣ ѡченикомь гѣ] = K] P рѣ гѣ своимь оученикѡ; 377 Вис и тайна
 еже] К и тайнага] P тайнага еже] = N]; 378 Вис пишѣте] P писати] N пишате; 379
 Вис add. и] = K P N; 380 N подаите; 381 Вис члѣчу] = K (члѣчж); 382 Вис Ø]
 К и тїе] P и тїе; 383 P оучение; 384 Вис пристѧпив же и] К Пристѧпивъ же] P
 Пристоупыв' же] = N; 385 Вис варфоломен] = K] P врьфоломен] N вар'фоломен; 386
 Вис и поклонї сѧ] = K] P поклони се] = N; 387 Вис гн] = K] P N Ø; 388 P нїга] =
 N; 389 Вис тана (!)] К тайнага] P тайнама] N; 390 P своеѡго] = N; 391 P оучи; 392
 Вис нѧ] = K; 393 Вис рѣ же] = K; 394 Вис идѣте и по вѣрѣ вашии вѣди вамь]
 P по вѣрѣ вашии идѣте боудеть вамь] N по вѣрѣ вашии идѣте боуди вамь; 395
 Вис 2-1] = K] P оужасъ да не] = N; 396 P падаеть] N падетъ; 397 Вис вѧ] = K P N;
 398 N от. и си глы соутъ...въ двѣ плакьсе си; 399 Вис Ø] = K P; 400 К во] P и;
 401 Вис заповѣди] = K P; 402 Вис жже писа бѣ жже писа] К также писа Бѣ также
 писа] P еже гѣ прѣстыи своими; 403 Вис въ вѣк дѣсѣтѣ] К в дамасѣтѣ] P въ дванадѣ
 тѣтъ; 404 Вис нѣ сѧ] К не сѧ] P рѣ не соутъ] N и рѣ нѣсоутъ; 405 Вис развѣки мѣ]
 К развѣ мене] = P N; 406 Вис да не творите себѣ бѧ всѣкокѡ (!) имени] = K да не
 творите себѣ бѧ всѧкого имени] P да не сътворите себѣ вѣжѣ всѧкого имени] N Ø;
 407 К еликоже] = PN; 408 P въспрь (!) N въспрь; 409 К еликоже] P и елико иѣ] N
 и еликоже есть; 410 P ниже] = N; 411 К еликоже] = P] N и ели(ко)же; 412 Вис add.
 и; 413 N без'нею; 414 N поклоните; 415 Вис пожрѣши] = K] P Ø] N послѡужите имь.
 ни пожрѣте имь; 416 Вис Ø] = K P N; 417 N рѣте; 418 Вис add. во] = K P N; 419
 Вис морѣ] К и море; 420 Вис въсѣ еже] К все еже есть] P все еже] N все иже; 421
 Вис Ø] = K P; 422 P въспрь (!) N въспрь; 423 Вис иже иѣ на земї до(лѣ)] К и еже
 есть на землї долѣ] P и елико иѣ на землї ниже] N и еликоже есть на землї ниже;
 424 Вис иже иѣ въ мори и въ безнѧ] К и еже есть в мори и въ безнѧхѣ] P и еже иѣ
 въ мѡры и въ безнѧ] = N; 425 P затворїи; 426 Вис и азъ бѣ и (?) К єдинъ азъ
 Бѣ вашъ] P азъ вѣ єдинъ вашъ; 427 Вис развѣки; 428 N Ø; 429 Вис помїи] = K] P
 мїи; 430 P Ø; 431 Вис сѧн] = K слѡуѣн; 432 Вис кланѣ(и.)] К сѧ кланѧи; 433 Вис
 имѣки] = K P; 434 Вис P Ø] К и сїсенъ вѣдѣши; 435 Вис мѣ имѣки бѧ и помїѣж
 тѧмѣ имѣки влѣж] К мене имѣки бѧ и помлѡю тѧ. мене имѣки влѣж] P и мене имен
 бѧ и помлѡюте. мене имен влѡу] N мене имѣкитѣ влѡу; 436 Вис ѡцѣста]
 К ѡцѣш (!); 437 Вис твож] К твѡга] P твое; 438 Вис ѡпован] = K] P оупован; 439
 Вис ти] = K P; 440 Вис мѣ; 441 Вис надѣки] = K P; 442 Вис върѣшѣши добро себѣ]

= К] Р ѡбрѣши добръ севѣ; 443 Вис послѣшан] = К Р; 444 Вис с(п̄)ши дшѣ своѣ] = К] Р сп̄сеши дшѣ (!) свою] N сп̄сѣт се дшѣ ваше; 445 Вис аще ли не послѣшаеши мѣ] = К] Р аще ли не хощеши ни послѣшаеши мене] N аще ли не послѣшаеете мене; 446 Вис аз тѣ вѣри(нѣ) въ мѣ вѣчнѣ] = К азъ тѣ вринуѣ въ мѣчѣ вѣчнѣю] Р азъ тебе ѡвръгоу въ моукоу вѣчноу] N послани воудете въ моукоу вѣчноу; 447 Р не оугасаетъ] = N; 448 К идеже] = Р; 449 Р оусыпаетъ] = N; 450 Вис и тѣма кромѣшна] К и тѣма кромѣшнама] Р и тѣма кромѣшнаа] = N; 451 N Ø; 452 Вис add. во] = К Р N; 453 Вис бѣ твои] = К Р] N бѣ вашъ; 454 Р въземлае грѣхы ваше] N въземлаеи грѣхы ваше; 455 Вис и до .д̄.т̄о̄ рода] К и до д̄ го рода] Р и ѡцѣ вашъ до третниго и четврѣтаго рода] N и ѡцѣ вашъ да до третниго рода и до четврѣтаго; 456 Вис сътвори] К и творѣ; 457 Вис ѡ тысѣщѣ] К ѡ тысѣщѣ] Р ѡ .г̄.] N ѡ три тысѣщѣ; 458 Вис add. сътвори мѣтъ. и] К add. и; 459 Вис хранѣщѣ повелѣнїа моѣ] Р Ø] N и хранѣщѣ мѣ и повелѣнїа моѣ; 460 К Ø; 461 Вис црѣво] = К N] Р црѣво съ ѡцѣмъ и стѣимъ и животворѣшимъ дх̄омъ нїа и р̄но и; 462 Вис Ø] = N; 463 Р Ø.

Abstract. The Slavonic Translation of the Apocryphal *Didascalia Domini/Revelation to the Holy Apostles* (BHG 812 A-E). The New Testament apocryphon *Didascalia Domini* is one of the least known. Its original was written in Greek, according to François Nau, at the end of the 7th century. Relatively early it was translated into Old Church Slavonic. At present five copies of this translation are known, stretching from the 13th to the 15th century. Three of them belong to the Serbian redaction, one each to the Russian (East Slavic) and to the Middle Bulgarian redaction. According to Michail Nestorovič Speranskij the translation originated in Bulgaria. The Greek copies, the oldest of which stems from the 11th century, have divergent final chapters. Moreover, the Slavic translation has yet another ending not corresponding to any of the Greek texts. The textological analysis of the five Slavic copies makes it possible to get an idea of their mutual relationship. On the basis of the linguistic archaisms of the text one can surmise that the translation has been made in Eastern Bulgaria during the 11th century. At the end of the paper there is a critical edition of the Slavic text.

Ключевые слова: Старославянские тексты, старославянские переводы с греческого языка, византийские и славянские апокрифы, издание текста.

Keywords: Old Church Slavonic texts, Old Church Slavonic translations from Greek, Byzantine and Slavonic apocrypha, text edition.

Johannes Reinhart

Institut für Slawistik, Universität Wien
Spitalgasse 2, Hof 3
A-1090 Wien

Милена В. Рождественская (Санкт-Петербург)

ПЛАЧ АДАМА И «АДАМИЧЕСКИЙ ТЕКСТ» В ДРЕВНЕСЛАВЯНСКОЙ РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ*

Имя и образ Адама объединяет ветхозаветную и новозаветную традиции в провиденциальном смысле будущего всеобщего воскресения из мертвых. Новым Заветом Христос был воспринят как второй Адам, сбросивший одежду Адама Ветхого и принявший на себя его грехи – грехи всего человечества. Но помимо известного библейского рассказа о грехопадении первых людей и их наказании, восточнохристианская и древнеславянская рукописная традиция знает и неканонические сочинения об Адаме, такие как *Сказание, от скольких частей был сотворен Адам*, *Рукописание Адама*, *Сказание о крестном древе*, цикл текстов об Адаме и Еве (*Adamsbuch*), который в конце XIX в. исследовал Ватрослав Ягич и в который входит *Исповедание Евы*¹. Работа В. Ягича основывалась на изучении девяти славяно-русских списков *Апокрифа об Адаме и Еве*, однако в настоящее время рукописная традиция насчитывает значительно большее количество списков. В славяно-русских рукописях этот обширный текст назван *Слово об Адаме и Еве от начала и до совершения*, он состоит из нескольких апокрифических сюжетов. И.Я. Порфирьев² со ссылкой на издание Н.С. Тихонравова *Памятники отреченной русской литературы*³, писал, что «*Сказание об Адаме и Еве*» и «*О исповедании Евине*» в рукописях – это не два различных по содержанию сочинения, а только две редакции одного и того же апокрифа, составляющего переделку греческого апокрифа, который под именем *Апокалипсиса Моисея* напечатан в сборнике *Тишендорфа*⁴. Насколько актуальным становится более подробное изучение всех сохранившихся вариантов апокрифических сочинений об Адаме в их разноязычных версиях, которые можно объединить под назва-

* Статья подготовлена при поддержке гранта РФНФ „Библиотека Императорского Православного Палестинского Общества” в составе книжного собрания научной библиотеки Государственного музея истории религии” № 14-63—01001.

¹ V. JAGIĆ, *Slavische Beiträge zu den Biblischen Apocryphen. Die Altkirchenslavischen texte des Adambuches*, Wien 1893.

² И.Я. ПОРФИРЬЕВ, *Ветхозаветные лица и события по рукописям Соловецкой библиотеки*, Санкт-Петербург 1877.

³ Н.С. ТИХОНРАВОВ, *Памятники отреченной русской литературы*, vol. I–II, Санкт-Петербург 1863.

⁴ *Ibidem*, vol. I., p. 244.

нием «адамический текст», свидетельствует тот факт, что в 2012 г. были изданы два тома в известной серии *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum*, подготовленные к изданию профессором Лозаннского университета Жаном-Даниелем Кэстли. В них представлены латинская, греческая, армянская и грузинская рукописные версии апокрифического цикла об Адаме и Еве, но не славянская⁵. Поэтому задача изучения славяно-русской версии апокрифов об Адаме и Еве в сопоставлении с иноязычными версиями – одна из важнейших в палеославистике. В начале января 2014 г. в Университетах Лозанны и Женевы состоялся международный Коллоквиум «Colloque sur les littératures apocryphes juive et chrétienne: la Vie d'Adam et Ève et les traditions adamiques», организованный Ассоциацией исследований христианской апокрифической литературы (AELAC) и Романским институтом библеистики (IRSB). По материалам коллоквиума, в котором автор данной статьи принимала участие в качестве приглашенного докладчика, готовится к изданию сборник научных статей.

Все апокрифические сочинения об Адаме и Еве дополняют отдельными деталями текст Ветхого Завета. Так, упоминается, что при изгнании из Рая Адам плакал и даже рыдал. В *Исповедании Евы* говорится о том, что они с Адамом сидели, лишённые Эдема, и Адам «упал ничком и рыдал». Однако сам этот плач там не приводится. В первом томе *Памятников отреченной русской литературы* Н.С. Тихонравов опубликовал *Слово об Адаме и Евзе от зачала и (до) совершения* по списку Измарагда из собр. Троице-Сергиевой Лавры № 794, XVI в., лл. 311об.–323об.⁶ От имени Евы в нем говорится: *...и седохомъ предъ дверми райскими. Адамъ приник к земли плачась ... желаше и рыдаша и пребыхом семь дни не ядуще ничтоже и велми взалкахомъ*. Между тем в древнерусской письменной традиции с конца XV в. известен в разных вариантах духовный (покаянный) стих *Плач Адама о Рае*⁷. Его текст основывается, как полагают, не на каноническом библейском рассказе, а на тексте церковной службы: за неделю до Великого Поста церковь вспоминает Адамово изгнание. В богослужении Постной Триоди в сыропустную субботу поется песнопение, которое начинается со слов «Плакался Адам перед раем сидя»⁸. В книге В.П. Адриановой-Перетц *Очерки поэтического стиля Древней Руси* указывается, что о покаянии и плаче Адама говорится в каноне утрени сырного воскресенья, приписываемом Иосифу Студиту⁹. В Постной Триоди, в состав которой входит утренняя служба Сырного воскресенья,

⁵ *Vita latina Adae et Evae. Synopsis Vitae Adae et Evae*. Latine, graece, armeniace et iberice. Adivante et opus perficiente J.-D. CAESTLI, Turnhout 2012 [= CC.SA, 18–19].

⁶ Н.С. ТИХОНРАВОВ, *op. cit.*, vol. I, p. 11.

⁷ РНБ, собр. Кирилло-Белозерское, № 9/1086, f. 317. См. также примечание 12.

⁸ Богослужения Триоди Постной, ed. В. Воробьев, Москва 2005.

⁹ В.П. АДРИАНОВА-ПЕРЕТЦ, *Очерки поэтического стиля Древней Руси*, Москва–Ленинград 1947, p. 159.

изгнанию Адама посвящено восемь стихир. И песнопение службы, и духовный стих *Плач Адама* имеет своим источником апокрифический сюжет. Об этом упоминал уже И.Я. Порфирьев: *Под влиянием этих Сказаний об Адаме и Еве составились известный духовный стих Плач Адама, начало которого иногда вставляется в самое Сказание и Сказание о рукописании Адама*¹⁰. В недавней работе Д.М. Буланина о покаянных стихах¹¹ также упоминается, что основу многих из них следует искать в богослужебных текстах. Справедливо заметив, что *старшим образцом покаянного стиха признавался до сих пор Плач Адама («Стих старина запивом»)* в известной рукописи Кирило-Белозерского собрания № 9/1086, составленной иноком Ефросином¹², Д.М. Буланин высказал предположение, что богослужебные тексты-источники были своеобразными «сырыми заготовками», которым предстояло пополнить ряды стихов покаянных в относительно далекой перспективе¹³. Однако при определении источников *Плача Адама* также следует учитывать и упомянутые апокрифические версии¹⁴. Впервые этот духовный, или покаянный стих по списку Ефросина из РНБ опубликовал в 1922 г. П. Симони. Приведем его текст:

Плакася Адамъ предъ раемо седя:
«Раю мой, раю, прекрасный мой раю!
Мене бо ради сотворен еси,
А Евгы ради затворено бысте.
Ужь яз не вижю райския пища,
Ужь яз не слышю гласа архангельского.
Увы мне грешному и безаконному!
Господи, Господи,
Не отовержи мене погибошааго!».

Существует немалое количество публикаций стиха *Плач Адама* в его вариантах в разных печатных сборниках, издававшихся фольклористами. И.Я. Франко в известном издании апокрифов и легенд по украинским рукописям XVI–XIX вв. также привел тексты *Плача Адама*. Один из них – в рукописи апокрифического *Слова Мефодия Патарского* XVII в., другой из Крехивской Палеи. 1. И седе Ядамъ прамю раю плача сѧ и виѧ сѧ каменем во перси своѧ, глагола: Раю, раю, краснаѧ доброто, мнѧ ради насажденъ еси, Еввы

¹⁰ И.Я. ПОРФИРЬЕВ, *op. cit.*, p. 247.

¹¹ Д.М. Буланин, *Приложения. Текстологические и библиографические арабески. X. О первоисточниках некоторых стихов покаянных*, [in:] *Каталог памятников древнерусской письменности XI–XIV вв. (рукописные книги)*, ed. Д.М. Буланин, Санкт-Петербург 2014 [= SSO, 7], p. 596–625.

¹² РНБ, собр. Кирилло-Белоз. № 9/1086, f. 317. Стих старина запивомъ. Cf.: М.Д. КАГАН, Н.В. ПОНЬРКО, М.В. РОЖДЕСТВЕНСКАЯ, *Описание сборников книгописца Ефросина*, ТОДЛ 35, 1980, p. 136.

¹³ Д.М. Буланин, *op. cit.*, p. 601.

¹⁴ Н. KOWALSKA, *Rosyjski wiersz duchowny i kultura religijna staroobrzędowców pomorskich*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1987, p. 41–48.

ради заключенный! Помяни мѧ, раю, шумением листвий твоихъ. О милостиве, помилуй мѧ падшего! В других вариантах духовного стиха о листьях и камне не упоминается. И второй текст: И плакаша ѿдам горце, глагола: Раю пресвѣтый, иже мене ради насозженъ, а Еввы рад(и) затвори! Но молю тебе сотворишаго, да неколи твоихъ цветецъ насыщаю сѧ. И в этом тексте есть намек на рай как на цветущий сад¹⁵. О живой традиции *Плача Адама* в русской народной среде свидетельствует и тот факт, что в 2011 г. участниками Археографической экспедиции Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН из д. Мураши Кировской области была привезена небольшая тетрадка XX в. с переписанным в ней *Плачем Адама*¹⁶, представляющим более полный текст по сравнению со списком Ефросина.

Еще один вариант *Плача Адама*, написанный не в рукописи, а на двери жертвенника храма конца XVI – начала XVII в. из Московской области, хранящейся в Государственном Музее древнерусского искусства им. Андрея Рублева в Москве, опубликовал более сорока лет назад московский искусствовед В.Н. Сергеев¹⁷. Дверь в жертвенник представляет собой своеобразную икону и состоит из пяти рядов изображений, основная тема которых – грехопадение Адама и Евы. Третий ряд, как указывает В.Н. Сергеев, *заканчивается сценами изгнания из рая первых людей и плача об утерянном блаженстве*¹⁸. Прямо над Адамом и Евой читается текст *Плача Адама*, близкий к тексту Ефросина XV в. Это свидетельствует о широком распространении духовного стиха не только в рукописях, а также о том, что апокрифический по происхождению текст не воспринимался как таковой, коль скоро его поместили в таком сакральном месте как жертвенник в церкви. В целом же текст *Плача Адама* устойчив во всех вариантах, они отличаются только объемом, упоминанием о Еве и ее беседе с Адамом, а также по-разному обозначена поза Адама перед дверьми Рая – он произносит свою lamentацию то «стоя», то «сидя»: *плакася Адам перед Раем стоя* или *плакался Адам перед Раем сидя*.

Межзаветный характер апокрифических сказаний об Адаме выражается в апокрифическом цикле об Адаме и Еве и в рассказе о сорокадневном покаянии Адама на Иордане, где крестится затем Иоанн Предтеча и Христос. Византийско-древнерусская иконография сюжета «Воскресение Христово» или «Сошествие Христа в ад» помещает в преисподней ветхозаветного Адама, которому Христос протягивает свою десницу, выводя его вместе с другими пленниками на свет Божий. В основе такого прочтения сюжета лежит апокрифическая версия событий, происходивших с вечера Страстной пят-

¹⁵ И.Я. Франко, *Апокрифи і легенди з українських рукописів*, vol. I, *Апокрифи старозавітні*, У Львові 1896, р. 28–29.

¹⁶ Древлехранилище им. В.И. Малышева ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН.

¹⁷ В.Н. СЕРГЕЕВ, *Духовный стих «Плач Адама» на иконе*, ТОДЛ 26, 1971 [*Древнерусская литература и русская культура XVIII–XX века*], р. 280–286.

¹⁸ *Ibidem*, р. 280.

ницы до утра воскресного дня. Эта версия была разработана в апокрифическом Евангелии Никодима и двух гомилиях, созданных по его мотивам, – *Слове в страстную субботу* Епифания Кипрского и *Слове о сошествии Иоанна Предтечи в ад* Евсевия Александрийского (Самосатского), известных в славянском переводе уже с XI–XII вв. Упоминание о плаче-жалобе Адама на свою судьбу и сам плач передается в упомянутых гомилиях с разной степенью подробности и эмоциональности. В свою очередь, эти переводные тексты были использованы неизвестным древнерусским книжником на рубеже XII–XIII вв. при составлении апокрифического *Слова на воскресение Лазаря*, куда также вошел плач Адама, который можно с полным основанием назвать «адамическим текстом»¹⁹. Две редакции *Слова* – Краткая и Пространная – отличаются, помимо прочего, полнотой входящего в него плача-мольбы Адама, в котором Адам просит Христа поскорее сойти к нему в ад и освободить всех его пленников. Плач-мольба строится на антитезах «тогда – ныне», «свет – тьма», «царь – раб» и др. Вместе с тем в двух рукописях из Российской национальной библиотеки, Софийское собр. №№ 1418 (XVI в.) и 1449 (XVI–XVII вв.) содержится текст, приписываемый Петру Дамаскину, «о плачи Адамли и заключении райстем от ангела». Этот текст также построен на противопоставлении того, что «бехъ» и что «быхъ», синтаксически и лексически он во многом совпадает с текстом плача-мольбы Адама в *Слове на воскресение Лазаря*. Однако под «адамическим текстом» можно понимать и любое сочинение о покаянии грешника и мольбе о спасении. Таковы, например, некоторые молитвы, связываемые с именем преп. Кирилла Туровского, представляющие собой аналог к *Плачу Адама*: Твои сынъ быхъ пороженнємъ купели дүховныа, ныне же рабъ греховныи и того ради стеню из глубины сердечныа и слезю болезненною ми дүшею и т.д.²⁰

Помимо духовно-покаянного стиха *Плач Адама*, в древнеславянской письменности «адамическим текстом» могут быть названы также вопросо-ответные фрагменты, связанные с апокрифической *Беседой трех святителей*. Так, в переписанных упоминавшимся иноком Кирилло-Белозерского монастыря Ефросином двух его сборниках конца XV в. из Кирилло-Белозерского собрания (РНБ, № 9/ 1086 и 11/1088) встречается известная в древнерусской книжности загадка, из серии так называемых «загадок с двойным дном», или амбивалентных. Иногда их относят к разряду «эротических». Отметим, что упомянутый *Плач Адама о рае* под названием «стих старина запивом» читается в том сборнике Ефросина, в котором переписана и данная загадка. Вот ее текст: Рече внук бабе: Положи ма ѹ себа». И рече емү баба: «Како ми тебе положити а ты ма родил? Толкование: внукъ есть Христос, а баба

¹⁹ М.В. РОЖДЕСТВЕНСКАЯ, *Новгородская грамота № 10 – «апокрифическая загадка»?», [in:] Берестяные грамоты: 50 лет изучения, Москва 2003, р. 310–320.*

²⁰ Е.Б. РОГАЧЕВСКАЯ, *Цикл молитв Кирилла Туровского. Тексты и исследования, Москва 1999 [= SPhil, 28], р. 194: Молитва в неделю по утрени.*

земля. (Кир-Бел. Собр. 9/1086). Хотя имя Адама здесь не названо, я отношу эту загадку тоже к «адамическим» текстам. Из дальнейшего изложения станет ясно, почему. В другом сборнике инок Ефросина №11/1088, эта же самая загадка о внуке и бабе входит в подборку подобных вопросов и толкований под названием *Сия словеса святых отец от бесед* (л. 193–194об.).

Загадка встречается в рукописях как в составе переводной *Беседы трех святителей*, так и отдельно от нее. Но встречается она не только в книжной традиции. Начальные слова этой загадки были прочитаны совсем недавно московскими исследователями А.А. Гиппиусом и С.М. Михеевым на одном из обломков фресковой штукатурки XII в. из раскопок 1949 года в Мартирьевской паперти Софийского собора в Великом Новгороде. Материалы раскопок хранятся в фондах Новгородского государственного музея²¹. На этом обломке можно прочитать только несколько слов: (ϣ)ноуѣкъ вав(ε). К сожалению, полностью надпись не сохранилась. В работе другой исследовательницы, Марины Бабалык, были изучены не только не известные ранее и не учтенные исследователями древнерусские списки *Беседы трех святителей*, но и поставлен вопрос о соотношении в ней некоторых вопросо-ответных фрагментов, в том числе, и нашей загадки о внуке и бабе, с фольклорными загадками, иными словами – о соотношении книжного и устного происхождения и бытования этих загадок²². О том, что в *Беседе трех святителей* встречаются загадки явно фольклорного характера, исследователи писали неоднократно. При этом вопрос о внуке и бабе соотносили именно с фольклорным началом из-за некоторой фривольности ее смысла. Однако, на наш взгляд, следует, с одной стороны, различать происхождение текста, причины его попадания в книжный контекст, причины его бытования вне этого книжного контекста, а с другой стороны, встает вопрос о функции «загадки с двойным дном» в рукописной и устной традициях. Загадка эта занимает в разных славяно-русских списках *Беседы трех святителей* разное место среди других вопросов и ответов и часто содержательно не связана с предыдущими и последующими загадками и отгадками. Граффити на стене Мартирьевской паперти новгородского собора св. Софии свидетельствует о том, что этот вопрос-загадка была известна новгородцам именно в устной форме. Вряд ли процарапывавший ее на стене человек заглядывал при этом в рукопись. Другой новгородец, уже в первой четверти XIV в., написал на берестяной солонке еще одну вопрос-загадку – о Ноевом ковчеге и голубе из той же *Беседы трех святителей* (новгородская грамота № 10)²³. В рукописной же традиции эта апокрифическая загадка известна лишь с XV в.

²¹ А.А. ГИППИУС, С.М. МИХЕЕВ, *Две древнерусские загадки XII-XIII веков из Новгорода и Новогрудка*, [in:] *Храм і люди. Збірка статей до 90-річчя з дня народження Сергія Олександровича Висоцького*, Київ 2013, р. 81–89. Там же приведена прорись надписи.

²² М.Г. БАБАЛЫК, «Беседа трех святителей» в русской рукописной книжности: исследование и тексты, Saarbrücken 2012.

²³ М.В. РОЖДЕСТВЕНСКАЯ, *Новгородская грамота № 10 – «апокрифическая загадка»?», [in:] Берестяные грамоты: 50 лет изучения*, Москва 2003, р. 310–320.

Интересно, что наш вопрос-загадка о внуке и бабе часто сопровождается в рукописях вопросом-загадкой о голубе и Ноевом ковчеге. Причем преимущественно это рукописи севернорусского происхождения: из Кирилло-Белозерского, Софийского (новгородского), Пинежского собраний. А.А. Гиппиус и С.В. Михеев в своей публикации привели еще один вопрос-загадку из *Беседы трех святителей*, о куры-петеле. Это граффити процарапано на фрагменте штукатурки из ц. Бориса и Глеба XII в., раскопанной М.К. Каргером в 1960-х гг. в белорусском Новогрудке. Фрагмент сохранился также в фондах Новгородского государственного музея. Надпись эта, как показали авторы статьи, тоже устного происхождения и писалась она тоже по памяти. Таким образом, перед нами факт устного бытования по крайней мере трех вопросов-загадок из *Беседы трех святителей* в более раннее время, чем это фиксируют рукописи, и все авторы упомянутых граффити, скорее всего, знали загадки отдельно от текста *Беседы*. То, что инок Ефросин переписал загадку о внуке и бабе в двух своих сборниках, но в разных по составу подборках, свидетельствует о том, что и во второй половине XV в. этот вопрос-загадка воспринимался книжниками как одна из подвижных частей *Беседы трех святителей*.

Подобное наблюдается и в сборнике второй половины XVI в. из собрания Стокгольмской Королевской библиотеки, созданном, скорее всего в том же Кирилло-Белозерском монастыре, – подборки из *Беседы трех святителей* в нем во многом совпадают с подборками в сборниках Ефросина²⁴. Загадка о внуке и бабе в Стокгольмской рукописи переписана как самостоятельная часть этой подборки, легко отделяемая от остального текста.

Какое же отношение имеет эта загадка к Адаму? В разных списках *Беседы* в загадке о внуке и бабе встречается замена имени внука «Христос» на имена «Адам» или «Авель». Однако в таком случае загадка переводится в смысловой план Ветхого Завета, связанный с темой рождения, родительства и родства. Изучая текстологические взаимоотношения списков *Беседы трех святителей*, М. Бабалык выделила особую Троицкую редакцию, связав ее с работой книжников Троице-Сергиевой Лавры и предположив, что именно там сложился более или менее устойчивый состав *Беседы* на русской почве. В списках этой редакции, по ее наблюдениям, имена Авеля и Христа в нашей загадке «с двойным дном» встречаются чаще всего. В качестве примера ею приводится, как наиболее характерный, текст по рукописи XVI в. из Троице-Сергиевского собрания № 769: **Внук рече бабе: положи ма ү себе, рече елү баба: како хоцю положити тл, еще если девою? Ответ: Авель рече земли, тот въ первый мертвец на земли.** На наш взгляд, речь здесь должна идти о контаминации двух разных вопросов-загадок. Одной – о внуке и бабе, второй об

²⁴ М.В. РОЖДЕСТВЕНСКАЯ, *Апокрифы в сборнике XVI в. из Стокгольмской Королевской библиотеки* (А 797), ТОДЛ 55, 2004, р. 391–397.

Авеле: Кто был первый мертвец на земле? Ответ: Явель. Этот вопрос встречается в составе *Беседы трех святителей*, в том числе, в тех же самых рукописях, что и вопрос о внуке и бабе. В некоторых случаях имя Христа заменяется и на имя Адама, с которым связан целый ряд других вопросов и ответов из *Беседы*. Тема Адама в них трактуется как тема рождения и смерти или бессмертия. К примерам, приведенным М. Бабалык из списков XVII–XVIII вв. Латгальского и Усть-Цилемского собраний Древлехранилища ИРЛИ (Пушкинского Дома) РАН можно добавить примеры из других рукописных собраний: РНБ, Соловецкое собр. 942/1052, середина XVI в., л. 110об.: *Рече внукъ глагола бабы: положи ма в себе. И рече баба: како та хошю положити, а ты мне отецъ (sic!). Иоанн рече: баба есть земля, а внукъ есть Христос.* На л. 111об. той же рукописи читаем повторение этой загадки: *Иоанн. Рече внукъ к бабе своей: положи ма у себе и рече баба: како та хошю положити еще есмь...* Далее идет неразборчивый текст, но по аналогии с другими списками здесь должно быть слово «дева, девою». Еще пример из Пинежского собр. № 280, 1533 г., л. 26 (Древлехранилище ИРЛИ РАН): *В(опрос). Рече внук бабе: положи ма у себе. И рече ему баба: Как та хошю положити, а ты мне отецъ. Т(олк). Баба есть земля, а внукъ Христосъ.* В примерах, приведенных М. Бабалык из сборника Усть-Цилемского собр. № 22, 91 и др. спрашивается, кто не был рожден, но паки вниде в мать свою? *Толкование: Ядам не рожден, а от земли создан и паки вниде в землю.* Похожий вопрос и ответ находится также и в сборнике Измарагд из РНБ, Кирилло-Белозерское собр. № 38/1115, XVI в., л. 233об. и в сборнике РНБ, Погодинское собр., № 1320, XVII–XVIII вв., л. 272об. Причем в обеих рукописях помещено и *Слово на воскресение Лазаря*, о котором упоминалось ранее. Последовательность вопросов о рождении/нерождении Адама и загадки о внуке и бабе в обеих рукописях совпадает. Выражение «от земли создан (взят)» указывает на возможный источник – апокрифическое сказание *От скольких частей был создан Адам*. Обратим внимание на название земли матерью, что отражает фольклорные представление о рождающей силе земли и выражении «мать-сыра земля».

Как видно из процитированных фрагментов *Беседы трех святителей*, тема смерти объединена с упоминавшейся темой рождения и родительства. Она встречается и в других вопросо-ответных фрагментах *Беседы*. Таков, например, ответ на вопрос о Лоте праведном, брате Авраамовом, жившем в Содоме и Гоморре, и согрешившем со своими дочерьми, когда те опоили его «хмельным квасом», и родились от этого греха три народа: болгары, сарацины и агаряне. Вопрос этот связан с темой *нарушенного порядка родства* из-за греха кровосмесительства. Такой тип вопроса близок загадке о внуке и бабе. В диссертации Марины Бабалык приводится ее наиболее ранний, как она считает, вариант. Вопрос задает Василий Великий: *Василей рече: Внук рече бабе своей: положи ма у себе, и рече баба: како хошю положити та, ты ми отецъ?*

Ответ же дает Иоанн Златоуст: **Иоанн рече: баба есть земля, а внук Христос.** Этот вариант загадки близок переписанному Ефросином. Правда, у Ефросина в списке Кир-Белоз. 11/1088 вместо слов «ты ли отецъ» читаем «ты ма родил», то есть, подчеркивается не родственный статус, а первопричина этого родства.

В одном из сборников Российской государственной библиотеки (РГБ, Волоколамское собрание № (157) 521 конец XVI в.) помещена подборка вопросов и ответов, близких к *Беседе трех святителей*. Начинается она с типичных символических толкований алтаря, жертвенника, трапезы, антиминса, плащаницы, разных частей храма, церковных врат и т. п. Затем следуют вопросы и ответы паремиологического характера, общие для разных вариантов *Беседы*. Затем появляется тема Каина, Авеля, Ноя, и вслед за этими вопросами знакомая нам загадка «с двойным дном»: **Вопрос: И рече внук бабе: баба, положи ма на рукѹ собе. И рече баба: как тѹ могѹ положити, а ты лине отецъ? Толк: внукъ есть Христос, а баба земля.** Но на этом ответе текст подборки не кончается. Далее следует такой текст:

Вопрос. Отец ма родил, аз себе родил женѹ, а жена моѹ роди отцѹ моему матери. Толк: Христос сотвори Ядѹма, а Ядѹма ѿвѹгѹ, а от ѿвѹги Пречистѹма, а от Пречистой Христос. **Вопрос. Внукъ роди всеи людем отца, а отецъ родил матери своей отца, а сына его сами родил.** Толк: Внукъ есть Христос, а отецъ нам Ядѹма, Ядѹму матери земля, а отецъ емѹ Христос.

Далее следуют вопросы катехизисного характера «что, где, когда, сколько» и вопрос, примыкающий по теме к приведенной мной подборке: **Кто родився и, состарився, во ѹтробѹ матерню вниде?** Толк. Ядѹма от земля взѹт, а в землю вниде. Хочу подчеркнуть, что перечисленные вопросы-ответы во многих списках *Беседы трех святителей* встречаются тоже, но обычно они не включены в единый тематический цикл, как в Волоколамском сборнике. Подобный контекст загадки о внуке и бабе встречается и в нескольких других рукописях с текстом *Беседы трех святителей*, как ранних, так и в более поздних. Приведем текст, опубликованный Н.С. Тихонравовым по сербской рукописи из собрания В.И. Григоровича XV в. Загадка о внуке и бабе в ней также присутствует:

Вопрос. Что есть — аз не родих се и родих сынове и сынове мои родише матери моею. И матери моѹ роди отца моего? Ответ. Ядѹма не родисе, но создаде от земли и роди сынове и от сынов его родисе Пречистѹма, и от Пречистой родиса Христос, ниже создаде Ядѹма. **Вопрос. Кто не родиса ѹмре и кто родиса не ѹмре?** Зри: Ядѹма не родиса но создадесе и ѹмре. Я Илия родиса не ѹмре.²⁵

²⁵ Н.С. ТИХОНРАВОВ, *op. cit.*, vol. II, f. 442.

Итак, загадка о внуке и бабе построена по модели народной «загадки с неожиданным ответом». Однако, на наш взгляд, нельзя относить ее к фольклорной только по происхождению и по вроде бы «фривольному» смыслу. Происхождение ее явно книжное, основанное на апокрифических мотивах. Конечно, она попала в разряд фольклорных загадок потому, что мы знаем ее устное употребление, зафиксированное в граффити на стенах древнерусских храмов. Вопрос-загадка о внуке и бабе или об Адаме и земле в контексте, представленном сборником из Волоколамского собр. и рукописью В.М. Григоровича, изымает ее из «эротической» сферы и включает, на наш взгляд, в гораздо более широкий мировоззренческий контекст, где усматриваемое некоторыми исследователями «двойное дно» оказывается не в сфере эротики, а в сфере сакрального, и становится главным в понимании единства человеческого рода и божественной связи человека с миром.

Abstract. Adam's lament and "Adamic text" in Old Slavonic handwriting tradition. Apocryphal stories of Adam related to the subjects of the Paradise lost, Adam's repentance and expulsion from Eden, life of Adam and Eve after the expulsion, the manuscript that Adam gave to Satan, the Holy Cross story – all these subjects can be called the *single Adamic text*. This intertestamental texts includes *Story of how many parts Adam was created from, Adam's Handwriting, Story of the Cross Tree, Story of Adam and Eve, Adam's Lament*. In Old Russian manuscripts these texts were not necessarily clearly divided from one another, they were often copied as a single set related to the first man and woman.

Author had like to look in more detail into the lament of Adam. The Old Testament says nothing about the penance and lament of Adam after his and Eve's expulsion from Eden. However, the apocryphal Old Russian version (Confession of Eve) mentions his crying and lamenting. Another genre of the Adamic text (apart from prayer, narration, and lament) is the question-and-answer erotapocritical apocryphal literature in the form of riddles and solutions. For example, in the well-known apocryphal 'Talk of three Holy Hierarchs', the text known in different versions to the southern Slavs since the 12th century, which has a long literary tradition in Russia well into the 19th century, there are riddles concerning Adam.

The theme of Adam in Old Russian literary and oral traditions is present in several genres: narrative, spiritual verse, riddles.

Ключевые слова: Средневековые славянские апокрифы, текстология литературных и фольклорных памятников, *Беседа трех святителей*, апокрифические вопросы и ответы.

Keywords: Medieval Slavonic apocrypha, textology of literary and folk texts, questions-and-responses (erotapocriseis).

Милена В. Рождественская
Россия, 192284 Санкт-Петербург
Купчинская ул. 4, корпус 1, кв. 224

Małgorzata Skowronek (Łódź)

ON MEDIEVAL STORYTELLING. THE STORY OF MELCHIZEDEK IN CERTAIN SLAVONIC TEXTS (PALAEA HISTORICA AND THE APOCRYPHAL CYCLE OF ABRAHAM)

In medieval Slavonic literature thematically related to the Book of Genesis, Melchizedek occupies a particularly important place, having been an object of interest for many commentators for the past one hundred and fifty years. It is at least partly due to the fact that *while interest in Melchizedek in the traditional patristic corpus is rather one-sided, in the Christian Oriental traditions and Byzantine literature there are entirely new concepts, mostly of a legendary nature, incorporating the venerable king-priest in the history of salvation, told in simple language, using popular didactic motifs and figures*¹. Oleg Tvorogov emphasises that it was the limited number of biblical sources concerning Melchizedek that became the incentive for the emergence of legends about that figure, as early as the Byzantine era².

The most important catalogues classifying early Christian literary heritage devoted to the figure of Melchizedek include: *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti*, where the entry *De Sacerdotio Methusalem, Nir et Melchisedek* contains a reference to the *Slavonic Book of Enoch*³, and *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, the third volume of which (under the entry for *Melchisedech rex Salem*) lists four variants of the story of the king-priest, including the one by Athanasius of Alexandria and the ‘Commentarius’ in the context of *Palaea Historica*⁴. Bibliographies with almost two hundred entries – including studies on the figure of Melchizedek in the canonical texts (such as writings and commentaries of the Church Fathers) and non-canon sources representing different languages and cultures, as well as an index of studies and commentaries devoted to him – can be found, for example, in

¹ R. ZARZECZNY, *Melchizedek w literaturze wczesnochrześcijańskiej i gnostryckiej*, Katowice 2009 [= SAC, 9], p. 25.

² О.В. ТВОРОГОВ, *Апокрифы о Мельхиседеке*, [in:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, t. I, XI – первая половина XIV в., ed. Д.С. ЛИХАЧЕВ, Ленинград 1987, p. 62–63.

³ *De sacerdotio Methusalem, Nir et Melchisedek*, p. 51 [V. Henoch Slauicum, LXVIII, versio rumaena (e slavico): M. Gaster, *Chrestomathie roumaine I*, p. 65–68, cod. BAN 469, XVII sec.], [in:] *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti*, cura et studio J.-C. НАЕЛЕУУСК, Brepols–Turnhout 1998, no. 78.

⁴ *Melchisedech rex Salem* (2268, 2268b, 2269, 2269b, 2269c), [in:] *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, vol. III, ed. F. HALKIN, Bruxelles 1957, p. 48–49.

the monographs by Rafał Zarzeczny⁵ and Igor Tantlevskij⁶, thus proving the singular importance of the king of Salem for theology, dogmatics and art of the early centuries of Christianity. Christfried Böttrich wrote a study based on the genealogical and chronological criterion that is crucial to the history of representations of Melchizedek in the Slavonic tradition⁷. It is an overview of various types of the story of Melchizedek taking into account the historical and commented Palaea, the prologue and the Menaion, homiletic works, chronographs, codices (*sborniki*), as well as the interpretation of the figure in apocalyptic and ascetic works.

The stories of Melchizedek from Slavonic historical texts representing various genres, typically collectively referred to as “apocrypha”, were published as early as in the late nineteenth century by Alexander Pypin⁸, Nikolaj Tikhonravov⁹, Ivan Porfiriev¹⁰, Ivan Franko¹¹, and even those pioneering publishers already suggested a classification. And so Porfiriev distinguished essentially three types of texts: those containing a description of the genealogy of Melchizedek, those emphasizing his unusual origins (as he supposedly did not know his parents), and the *Sermon* by Athanasius of Alexandria, used as a reading on the liturgical feast of Melchizedek on 22 May¹². Alexander *Jacimirskij’s* catalogue, to a greater extent based on the genealogical characteristics of texts than Porfiriev’s commentary, notes¹³: firstly,

⁵ Bibliography comprised of more than a hundred items (excluding edition of sources) in: R. ZARZECZNY, *op. cit.*, p. 370–403.

⁶ И.Р. ТАНТЛЕВСКИЙ, *Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции*, Санкт-Петербург 2007.

⁷ CHR. BÖTTRICH, *Die „Geschichte Melchisedeks“ (HistMelch) im slavischen Kulturkreis*, [in:] *The Old Testament Apocrypha in the Slavonic tradition: continuity and diversity*, ed. L. DiTommaso, CHR. BÖTTRICH, coll. M. SWOBODA, Tübingen 2011, p. 159–200. For the complete image of Melchizedek in Christian writings, cf. also in the monograph: CHR. BÖTTRICH, *Geschichte Melchisedeks*, München 2010 [= JSHZ.NF, 21]; reviewed in: А. МАШТАКОВА, [in:] *Священное писание как фактор языкового и литературного развития. Материалы Международной конференции „Священное Писание как фактор языкового и литературного развития (в ареале авраамических религий)“*, Санкт-Петербург, 30 июня 2009 г., ed. Е.Н. МЕЩЕРСКАЯ, Санкт-Петербург 2011, p. 296–305.

⁸ The list overlooks historical texts such as various types of palaeas or chronicles, edited as a whole, an element of which is the story of Melchizedek. Cf. three texts in: А.Н. ПЫПИН, *Ложные и отреченные книги русской старины [Памятники старинной русской литературы, издаваемые Графом Григорием Кушелевым-Безбородко]*, vol. III, Санкт-Петербург 1862, p. 20–23.

⁹ Two texts in: Н.С. ТИХОНРАВОВ, *Памятники отреченной русской литературы*, vol. I, Санкт-Петербург 1863, p. 26–31.

¹⁰ Three texts in: И.Я. ПОРФИРЬЕВ, *Апокрифическая сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки*, СОРЯС 17.1, 1877, p. 131–135, 222–225, 256–259.

¹¹ Two texts in: *Апокрифи і легенди з українських рукописів*, ed. І.Я. ФРАНКО, vol. I, *Апокрифи старозавітні*, Львів 2006, p. 92–101.

¹² И.Я. ПОРФИРЬЕВ, *op. cit.*, p. 53.

¹³ А.И. ЯЦИМИРСКИЙ, *Мельхиседек*, [in:] *Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности (списки памятников)*, t. I, *Апокрифы ветхозаветные*, Петроград 1921, p. 100–111. Commentary to the part on Melchizedek: *В индексах не упоминаемый, статьи о Мельхиседеке частью связаны в рукописях с историей Авраама, частью самостоятельны в них, как памятники, но в подборе ‘апокрифических’ статей по ветхозаветной истории в известного рода южнославянских сборниках (типа Тиквешского) всегда занимают определенное место. На русской почве они были вытеснены Словом, приписываемым Афанасию, и проложной статей, ibidem*, p. 100.

On Melchizedek, close to the cycle of stories about the Old Testament heroes in South Slavonic copies from which they are derived¹⁴; secondly, the text of the Prologue on the liturgical feast of 22 May¹⁵; thirdly, *Sermon of Athanasius of Alexandria* (read on that day); fourthly, a collection of works comprised of 14 units “whose origin and literary history has not been explained”, contaminating themes present in the above-mentioned text¹⁶, and fifthly, *unidentified/unspecified texts*¹⁷.

In recent years, variants of the story of Melchizedek in manuscripts of Serbian origin have been discussed by Tomislav Jovanović in his edition of a fragment of the first translation of the *Palaea* from the so-called Gorica Codex¹⁸, while Alexandra Mashtakova published the text from the Chronograph¹⁹.

* * *

Rafał Zarzeczny, an expert on Melchizedek in the early Christian apocrypha, notes that Melchizedek *disappears from the Bible pages just as suddenly as he first appeared, as in verses 21 and 22 [the biblical – MS] hagiographer returns to the previously mentioned Abraham’s encounter with the king of Sodom, and their dialogue refers only to the return of the royal assets recovered by the patriarch during a war expedition*²⁰.

Extract of Gen 14,17–20 is the first and only Biblical account directly relating to Melchizedek. Almost all the remaining references to this figure in the Old and New Testament present Melchizedek as a model priest (Ps 110,4, Heb 5,6–10, Heb 6,20), and a more detailed information can be found in the Letter to the Hebrews (Heb 7,1–17).

The limited volume of biblical material concerning Melchizedek is easily confronted with his story recorded in *Palaea Historica* – a singular summary of the first books of the Old Testament, which has never been on any indices of restricted or prohibited books, but described by scholars of medieval Slavonic literature as

¹⁴ *Ibidem*, p. 100.

¹⁵ *Мелхиседека праведнаго, царя Саломскаго*, after: АРХИЕПИСКОП СЕРГИЙ (СПАССКИЙ), *Полный месяцеслов Востока*, vol. II *Святый Восток*, p. I, Москва 1997, p. 153 (*ibidem*, 3 March and 12 April as dates of liturgical feast in local calendars).

¹⁶ А.И. ЯЦИМИРСКИЙ, *op. cit.*, p. 109.

¹⁷ А.И. ЯЦИМИРСКИЙ, *op. cit.*, p. 110–111.

¹⁸ Т. ЈОВАНОВИЋ, *Апокриф о Мелхиседеку у преписи Горичког зборника*, [in:] *Никон Јерусалимац. Вријеме – личности – дјело. Зборник радова са међународног научног симпозиона на Скадарском језеру 7.–9. септембра 2000. године*, Цетиње 2004, p. 223–235. The story of Melchizedek from the Gorica Codex, published by Jovanović as an annex to the study, corresponds to the fragment on Melchizedek from the first translation of *Palaea Historica*.

¹⁹ *Слово от Ветхаго Закона о Мелхиседець*, [in:] А.Г. МАШТАКОВА, *К изучению апокрифа о Мелхиседеке в составе Полной Хронографической Палеи*, ТОДЛ 61, 2010, p. 378–381 (the entire text on p. 375–381).

²⁰ R. ZARZECZNY, *op. cit.*, p. 13.

containing elements of non-canonical and apocryphal nature. The vast majority of the story (i.e. the history of Melchizedek in the Palaea) has a biblical origin. R. Zarzeczny refers, *inter alia*, to a text published in 1893 by A. Vassiliev, registered in the BHG catalogue under reference number 2269, called *The Legend of Melchizedek* and described as “a longer Greek version”, is in fact a fragment of *Palaea Historica* (although in other texts, such as the Prologue for 22 May or *Sermon of Athanasius* and the Apocalypse of Pseudo-Methodius, the story is more varied)²¹. Moreover, the pages of Vassiliev’s edition cited by Zarzeczny based in the BHG include – in addition to the chapter (headlines) *Περὶ τοῦ Μελχισεδέκ* (*Concerning Melchizedek*) – also narratives *Περὶ τοῦ Χριστοῦ* (*Concerning Christ*), *Περὶ τοῦ Ἀβιμέλεχ* (*Concerning Abimelech*), *Περὶ τοῦ Ἰσμαήλ* (*Concerning Ishmael*) and *Περὶ τῆς αἰχμαλωσίας Λῶτ* (*Concerning the Captivity of Lot*), in which Melchizedek is a secondary character²².

Cited here are excerpts from two Slavonic translations of the Palaea: the first one, in Andrei Popov’s edition (hereinafter Palaea I), the second, based on the manuscript ref. 42 from the Library of the Museum of the Serbian Orthodox Church in Belgrade, ff. 56–112 (the so-called Krušedol Palaea, hereinafter Palaea II). They will be compared to the so-called apocryphal cycle of Abraham (available in two versions)²³, where Melchizedek is one of the most important figures. The source of the first edition of the cycle is the fifteenth-century manuscript from the Monastery of St. Paul on Mount Athos edited by Petr Lavrov²⁴ (hereinafter: cycle I); the source of the second one is the so-called Codex of Tikveš from the fifteenth-century edited by Načo Načov²⁵ (hereinafter: cycle II). The cycle (translated for the first time ca. 10th or 11th century) and *Palaea Historica* are the oldest (extra-biblical) Slavonic historical texts containing the story of Melchizedek, present in literature for several hundred years – in miscellanea, chronicles and collections of stories

²¹ P. PIOVANELLI, *The Story of Melchizedek with the Melchizedek Legend from the Chronicon Paschale*, [in:] *Old Testament Pseudepigrapha. More Noncanonical Scriptures*, vol. I, p. 64 (the entire text on p. 64–84). Also the English translation of the sources commented therein (and completed with lessons based on the Ethiopian fragments edition) based on the editions: J.-P. MIGNÉ – *Historia de Melchisedec*, PG, vol. 28, 1857, p. 523–530 (*The Story of Melchizedek*); L.A. DINDORF – *Chronicon Paschale*, vol. I, Bonn 1832 (*On Melchizedek from the Chronicon Paschale*).

²² Zarzeczny’s study takes into account only the Greek and Oriental variants of the *Legend of Melchizedek* (Coptic, Armenian, Arab, Syrian, in the Ge’ez language). Titles of chapters after the English translation of the Palaea: W. ADLER, *Palaea Historica* (“*The Old Testament History*”). *A New Translation and Introduction*, [in:] *Old Testament Pseudepigrapha. More Noncanonical Scriptures*, vol. I, ed. R. BAUCKHAM, J.R. DAVILA, A. PANAYOTOV, Michigan 2013, p. 585–672.

²³ Polish translation of extensive fragments of *Legend of Melchizedek* from Greek in: R. ZARZECZNY, *op. cit.*, p. 335, 337, 346–349 (trans. IDEM); English translation in: P. PIOVANELLI, *op. cit.*, p. 77–84.

²⁴ Apocryphal cycle of Abraham in the so-called version I: *Сказания об Аврааме* [Слово праведнаго авраама; Слово за мелхиседека; Странолюбіе авраамле. слово стїиє троїце; Слово како сарѣра оучї авраама; за ісѣ; О смѣрти авраамовѣ. како прїнде ахль лиханяль къ аврааму], in: П.А. ЛАВРОВ, *Апокрифические тексты*, СОРЯС 67, 1899, p. 70–81.

²⁵ Apocryphal cycle of Abraham in the so-called version II: Слово в авраамѣ и в зарѣкѣ; Слово како щчаша сарра аврама мужжа своего; Слово в стїон тронци; в исацѣ; Слово в смѣрти и в житї авраамове, in: Н.А. НАЧОВ, *Тиквешки ръкопис*, СЛУНК 8, 1892, p. 406–413.

about the history of the world from its origins to the Middle Ages. In addition, the apocryphal nature of the cycle is uncontested²⁶, and the use of non-canon elements in *Palaea Historica* has been the subject of discussion (especially in the works by Emile Turdeanu²⁷). The chapter *Concerning Melchizedek* in *Palaea Historica* and *Sermon on Melchizedek* from the cycle (in the second edition of the cycle *Sermon on How Sarah Instructed Her Husband Abraham*) essentially address the same time and describe the same events in the life of Melchizedek and Abraham. It is doubtlessly a selection of events that are most interesting and important from the point of view of the plot and character development (at least on the Slavonic material).

Naturally, most of the versions of the figure of Melchizedek in Slavonic extra-biblical texts have their prototypes in Byzantine works, and it is in the context of the latter that they have been usually interpreted. For example, *The Apocalypse of Pseudo-Methodius of Patara* mentions that Melchizedek was supposedly born “from a dead mother” – Sophonim, who died shortly before giving birth²⁸. This theme is probably inspired by *The Slavonic Book of Enoch*²⁹ and found in fifteenth- and sixteenth-century East Slavonic copies³⁰. Noah was said to hide the newborn baby for 40 days (again, a symbolic number) in an underground cave, protecting the boy from villains who wanted him dead. Having listened to Noah’s prayers, God sent an angel who took the child “to the earthly paradise” (or “the paradise of Eden”, as we read in *The Slavonic Book of Enoch*³¹), from where Melchizedek – now an adult – came down to a hermitage on Mount Tabor, where he met Abraham. In *The Apocalypse of Pseudo-Methodius* Melchizedek is the son of a priest called Nir, identified as the second son of Lamech, and the brother of Noah (while the Hebrew tradition associates Melchizedek – also known as Adoni-Sedeq – with Shem, ancestor of Abraham, whom, as his successor, he is believed to have taught his priestly duties³²). The genealogy of Melchizedek – found in different variants³³

²⁶ Cf. e.g.: A. MILTENOVA, *The Apocryphal Series about Abraham*, [in:] *Studia Caroliensia. Papers in Linguistics and Folklore in Honor of Charles E. Gribble*, ed. R.A. ROTHSTEIN, E. SCATTON, C.E. TOWNSEND, Bloomington 2006, p. 189–208.

²⁷ E. TURDEANU, *La Palaea Byzantine chez les slaves du Sud et chez les Roumains*, RES 40, 1964, p. 195–206.

²⁸ Cf. М. СКОВРОНЭК, *О списке „Апокалипсиса” Псевдо-Методия („Откровения Методия Патарского о последних временах”) Государственного архива в Бухаресте*, Pbg 35.3, 2011, p. 84–85 (the entire text on p. 74–115).

²⁹ И.Р. ТАНТЛЕВСКИЙ, *op. cit.*, p. 12.

³⁰ Cf. Р.Б. ТАРКОВСКИЙ, *Сказание о Мехиседеке* [комментар], [in:] *Апокрифы Древней Руси*, coll. et introd. М.В. РОЖДЕСТВЕНСКАЯ, Санкт-Петербург 2006, p. 213–214.

³¹ According to this book, Melchizedek is sheltered from the deluge “in the paradise of Eden” by Archangel Michael, cf. *Księga Henocha słowiańska*, trans. R. RUBINKIEWICZ, [in:] *Apokryfy Starego Testamentu*, ed. R. RUBINKIEWICZ, Warszawa 2000, p. 197–214. In the story of Nir’s wife, archangel Gabriel takes care of Melchizedek, cf. *Сказание о Мелхиседеке. О жене Нура*, trans. Р.Б. ТАРКОВСКИЙ, [in:] *Апокрифы Древней Руси...*, p. 33–37.

³² R. GRAVES, R. ПАТАИ, *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju*, trans. R. GROMACKA, Warszawa 1993, p. 153.

³³ On genealogies of Melchizedek in Syrian, Greek and Armenian writings cf. R. ZARZECZNY, *op. cit.*, p. 335–356. On identification of Melchizedek with other heroes of the Old Testament, cf.

– is in *Palaea Historica* reduced to the names of his father (Josedek or Osedek) and mother (Salim or Salima) and a mention that he was one of the “grandchildren of Nimrod”.

It is estimated that, despite some fairly significant differences (mainly structural, but also for example the presence of folkloric elements in the later variant), two editions of the Abraham cycle preserved in Slavonic manuscripts are derived from the same Greek source³⁴. Assuming that the theory of more than one Slavonic translation of *Palaea Historica* is true, can the two older ones (out of a total of three), written between the late 10th and early 13th century, be regarded as a single text? Certain parts, such as the anathemas against heretics present only in the second translation, suggest that the text was subject to revisions in the Byzantine period, which is reflected in the Slavonic translation³⁵. In the episodes featuring Abraham and Melchizedek found in the first two translations there are virtually no fragments which are identical (in terms of style, which in a way implies minor differences in content)³⁶. The list of differences – lexical, grammatical and syntactic, stylistic, inversions, additions or omissions – is comprised of nearly one hundred items³⁷. Such significant differences are rather the result of individual skills and the specific characteristics of the literary and cultural (as well as linguistic or dialectal)

A.A. ORLOV, *Melchizedek Legend of 2 (Slavonic) Enoch*, JSJ 31, 2000, p. 23–38 [www.marquette.edu/maqom/melchizedek.html, 20 VIII 2011]; IDEM, *Noah's younger brother? The Anti-Noachic polemics in 2 Enoch*, [in:] *Henoch*, vol. XXII, 2009, p. 207–221.

³⁴ D.C. ALLISON, *Testament of Abraham*, Berlin 2003, p. 27, cited after: A. MILTENOVA, *The Apocryphal Series about Abraham...*

³⁵ Cf. M. SKOWRONEK, *Remarks on the anathemas in the Palaea Historica*, SCer 3, 2013, p. 131–144.

³⁶ These are the most similar phrases (from Palaea I and Palaea II respectively): *хота исполнити заповѣди ѿца своего vs. хоте исполнити заповѣдь ѿца своего; се бра твоя оумрети хощеть ѿ бца твоего vs. се брат твои оумрети ѿ бца твоѣ хощеть; въ же тыла ношь vs. вѣше ношь она.*

³⁷ Selections from Palaea I and Palaea II respectively: *рече vs. гла; повѣда vs. сказа; мысла vs. мню; вѣсть vs. знает; оубѣжю vs. извѣноу; чаюше vs. жоуше; во vs. же; но метнемъ жребїи vs. нь поставимъ жрѣви; се азъ помысли vs. въсхоте ми се; и рече рыдаючи vs. и плачючи рѣ; изыде срѣти vs. поиде въ срѣтенїе; къ силныи своимъ vs. веложелъ своимъ; иди къ родителема наю vs. възврати къ родителемъ нашимъ; и баше мѣтва много vs. и вѣше плачъ и рыданїе много; чада vs. дети; бдѣ vs. оускорѣ; прамно градоу vs. сепротивѣ градѣ; да погивнеть vs. да просѣдет се; безъшочень и безъмитрѣнь vs. безъитрѣ и безъ ѿца; ѿ сѣверьскыа страны vs. ѿ полношние страни; ризы многоцѣнныа vs. вдежы чѣны; оурѣза емоу власы vs. шстриже его; подоваса сноу бжїю vs. побны сноу вышнѣа бѣ; иди въ вола наша vs. възми ѿ рѣди нашею; възвѣщю vs. да повелїи; нѣномѣс вогоу vs. творцоу нѣоу и земин; и мелхїи идаше въ галилею vs. мелхы еже такоже слыша сїа, вѣжа въ галилею; тако да оубѣжить помысла бца своего vs. тако да ѿидеть въ иноу страну и оубѣгнеть волю ѿца вашего; лоуно vs. мїцъ; прошенїе vs. мїленїе; видѣнїе vs. чудо; да причастиаса vs. да въкоусиши; велемоудрѣствовати vs. велика моудрѣствовати; и паде жребїи на мелхїа. на меншаго сына еа vs. и паде жрѣбы на мелхыа; слышахоу же силнїи его ѿ жер'твѣ црѣви, чада своа жрети съчѣташа бѣгомъ... vs. и слышавше се велеможи его. высхотеше и ты да чеда своа бѣгомъ пожроутъ...; и томѣ принесемъ жертвѣ, таже хощемъ принести бездѣшныамъ бѣгомъ vs. и томѣ да принесемъ жрѣтвю юже хощемъ принести; и сїа сътвори авраамъ. и изыде къ немоу мелхїседекъ и рече vs. и створи въ сїце авраамъ и изыде къ немоу члкъ бжїи тако дивїи. и рѣ; и прїимъ авраамъ главоу его, и оурѣза емоу власы и ног'ти vs. и приемъ авраамъ главоу его и шстриже его, и шбрѣза нокты емоу и шблѣче его въ вдѣжѣс и цѣлова его.*

milieux of translators. These two translations of the Palaea are a singular example of syntactic synonymy as a way of diverse expression of specific content³⁸.

In Palaea Historica, most of Melchizedek's life was presented in the chapter about Melchizedek (Palaea I, p. 29: *ѡ МЕЛХИСѢДЕЦѢ*; Palaea II, f. 64v: *ѡ МЕЛХИСЕДЕЦѢ*), but he appears in other chapters as well: *Concerning the Well of the Oath* (Palaea I, p. 36: *ѡ ИСТОЧНИЦѢ КЛАТВЕНЬМЪ*; Palaea II, f. 66v: *ѡ СТѢДѢЩИ КЛАТѢВЪНѢ*), where he tells Abraham to obey Sarah, who had asked her husband to beget offspring with the slave Hagar³⁹; *Concerning Circumcision* (Palaea I, p. 37: *Ѡ ѡБРѢЗАНІИ*; Palaea II, f. 66v continuation of the chapter *Concerning the Well of the Oath*), where he performs the ritual and blesses the house of Abraham⁴⁰; in *Concerning Lot* (Palaea I, p. 39: *ѡ ЛОТѢ*; Palaea II, f. 68: *ѡ ЛОТѢ*), which refers to the story of enslavement by Chedorlaomer, rather closely corresponding with the episode in Gen 14,17–20⁴¹. This shows that, as far as the story of Melchizedek in both translations of the Palaea is concerned, the crucial difference is the segmentation of the text⁴². What is more, in the second translation, the commentary on Christ (whom Melchizedek is believed to prefigure) is incorporated into the chapter *Concerning Melchizedek* (excluding the subtitle *Concerning Christ* from the first translation), but two passages

³⁸ More on the specific character of the phenomenon, cf. А. ДИМИТРОВА, *Авторов и переводчески стил в старобългарската агиография*, СЛ 45/46, 2012, p. 168 (the entire text on p. 165–171).

³⁹ Palaea I, p. 36: и не хотѣаше авраамъ. дондеже шедъ къ мелхиседекоу. и изрече емоу д'бло. рече емоу мелхиседекъ. сътвори по глаоу жены твоѣѡ. азъ во видѣ два людина ѿ тебе раждаема; Palaea II, f. 66v: и не хотѣаше авраамъ дондеже идеть къ мелхиседекоу. рѣ къ нѣмоу мелхисѣдекъ. сътвори глаы жены твоѣѡ. азъ во видѣоу съ всели иже ѡ (!) тебѣ роженіихъ. Episode present in the apocryphal cycle.

⁴⁰ Palaea I, p. 37: рѣ емоу гла. [...] ѡбрѣжи оубо себе и мелхиседека. и ты ѡбрѣжеша всако моужеско в домоу си. [...] и веде авраамъ весь домъ свои и блви его мелхиседекъ; Palaea II, ff. 67–67v: рѣ же гла къ нѣмоу [...] ѡбрѣжи оубо себе оу мелхисѣдека. и ты да ѡбрѣжеша въ домоу своемъ всако мѡжескы поль [...] и шѣ авраамъ такѡ гла емоу гла бѣ и ѡбрѣзавъ всако мѡжескы поль въ домоу своемъ. и не вѣ оу него моужескы поль неѡбрѣзанъ. и приведе авраамъ все иже въ домоу своемъ, и блви его мелхисѣдекъ, понеже гла рече емоу.

⁴¹ Palaea I, p. 40–41: и възиде мелхиседекъ црѣ салимскын. въспоминартъ писаніе очьскаго селеніа, мелхиседекова именованіа. рече салимскын. изыдо въ срѣтеніе аврааму и изнеси ми хлѣвъ и вино. вѣаше же иерен бѡ вышнаго. Сею ради плмскы ѡ хѣ прорчестевоу сице рѣ. Ты еси ерен вѣкы по чиноу мелхиседековоу. съи е мелхиседекъ безъѡченъ и безъитренъ. и безъроденъ. Тако и гла въ на іс хс ни на нѣсѣхъ и наѣ мтрн, ни на земли оца, и наречетсѡ безъѡченъ и безъитренъ и безъроденъ. етеро же пакы. ты еси иерен вѣкы по чиноу мелхиседековоу. тако же мелхиседекъ хлѣвъ и вино жраше боу боу. тако и хс тѣла ради своего и крове хлѣвъ и вино дасть намъ. сице оубо ѡ мелхиседекѣ; Palaea II, f. 68: Изыде мелхисѣдекъ црѣ салимскы. иже сказѣтъ сьмиреніа. изне хлѣвъ и вино. емоу же починаетъ писаніе, свонства мелхисѣдекъ и ть зоимнитество рекъ. вѣше же сѣинъникъ бѡ вышнаго. ѡ нѣи же рѣ пѣн'но пѣвце, ѡ хѣ прорчестево. ты еси ерен вѣкы по чинѣ мелхисѣдековоу. иже е безъ итре, и вѣ ѡца безъ рода, такѡ и хс. ни же на нѣи инаѣше итрь, ни же на земли ѡца — дръгое ѡтн ты еси ерен по чиноу мелхисѣдековѣ. Зане такоже мелхисѣдекъ хлѣвъ и вино пожреть боу такожде. и хс въ мѣсто тѣла и крове своею хлѣвъ и вино пожреть, да намъ въ мѣсто его жрѣтѡвоу творити, исаніа ѡ мелхисѣдеце. This passage is also important because it repeats the agnomen of Melchizedek as “without father and mother”, and explains it, likening Melchizedek to Christ.

⁴² More on the differences in the segmentation of the Palaea text, cf. М.Н. СПЕРАНСКИЙ, *Югославянские тексты „Исторической палеи” и русские ее тексты*, [in:] ИДЕМ, *Из истории русско-славянских литературных связей*, Москва 1960, p. 127 (on p. 104–147).

are the same in terms of content⁴³. Lexical and stylistic differences between the two translations do not indicate any significant differences in their Greek originals; it can even be concluded that the story of Melchizedek contained in each is in fact the same text, and includes the following events: a brief presentation of Melchizedek's family connections and him being sent by his father to obtain oxen for the sacrifice; Melchizedek reflecting on the true Creator of heaven and earth; his objection to the sacrifice to the gods and the threat of being sacrificed by his father; meeting with his brother and escaping the Mount of Olives; his fulfilled plea for the destruction of the heathens and their city; finally, departure for Mount Tabor, his forty year stay there and his meeting with Abraham. These events are described in a consistent chronological and causal order, and a careful reader may observe the process of shaping the character and personality of Melchizedek.

* * *

In the story of the King of Salem, it is particularly important to emphasize a fact pointed out by R. Zarzeczny: namely, that all sources consistently have Abraham and Melchizedek believe in the one God, based on their contemplation of the world⁴⁴. It should be noted, however, that there are far more structural similarities shared between the fate of Melchizedek and Abraham recorded in the apocryphal cycle (in both editions) – and to a lesser extent in *Palaea Historica*. Undoubtedly, some of them already existed in accounts (and texts) preceding the cycle and the *Palaea*. These similarities are manifested in the following episodes:

1. Origin. Fathers of both characters are pagans who “believe in idols”⁴⁵. Information about the “idolatry” of Melchizedek's father corresponds to the notion

⁴³ This is the conclusion of the story of Melchizedek (after finding that Abraham collected a tithe in Melchizedek's house): *Palaea I*, p. 35: *ω* христѣ. тако и х̄с̄. всѣмъ съи творецъ. и всѣ приношеніе прїимоваша. принесє и тои два горинища. по законуу жертеѣ. сіа бо ω х̄с̄ и тѣмъ являютьсѧ всакаа. Мелхиседекъ же бѣви авраама, и именовѧ его авраамъ. и въ снѧ его бѣви. и сѣмене его бѣвеніе прорече. и ѿ того днѧ прихѡждааше авраамъ бѣгвитисѧ ѿ мелхиседека. възврати же сѧ авраамъ ѿ мелхиседека в мѣсто свое. и славаше бѧ. занє верѣте моужа в земли халдѣистїи и славаши гѧ бѧ; *Palaea II*, f. 66v: *ω*врѧ же еѣ сы хѣв творцѡ всѣмъ ствѡ. И всѣхъ приношенїа приносимаа приемающѣ. тако ѿ него соупрѡтъ грьлицищѣ по закон'нѣи жрѣтвѣѣ принесенїомъ. или два птенца голубына. и си оубо ω х̄с̄ ѿ ннхъ рекошѣ всѧ. Мелхисѣдек же бѣви авраама, и авраамъ нарѣ его. и сѣмени его бѣвеніе ω семь нарѣ и ѿ днѣи шного прихѡжаше авраамъ рѧче сѧ на мѣсто свое. и славаше бѧ тако *ω*врѣте въ земли халдѣисцѣи славима бѧ.

⁴⁴ R. ZARZECZNY, *op. cit.*, p. 340.

⁴⁵ On father of Abraham: *Palaea I*, p. 21: бѣ же его еѣ идолотворецъ; *Palaea II*, f. 62: ѿць же его нахоръ еѣше идоли твори; *cycle I*, p. 70: еѣше бо снѣ едїного еѣрѡющаго въ їдоли. дѣлааше же идоли и нарицааше именована; *cycle II*, p. 406: ѿць юго дѣлааше бѣговѣ и нарицааше именована; on father of Melchizedek: *Palaea I*, p. 29: рече емѡ... приведи ми .ѡ. юнецъ, тако же жроу великомоу боу кроуноу и прочии; *Palaea II*: тѣ же глѧ емоу понди... възми ѿ рѣди нашеи, ѡ юн'цѣ. и приведи тако да пожрѣ боу моємоу кроуноу и прочимъ; *cycle I*, p. 72: еѣровааше ѿць его въ идолы; *cycle II*, p. 408: ѿтць мон еѣше црѣ... рѣ къ мнѣ... приведи ми .р. юнѣ да сътворѣ жрѣтвѣ бѣгомъ моимъ.

found in *Sermon* by Athanasius of Alexandria, according to which he was supposedly a “Hellene”, i.e. a heathen⁴⁶.

2. Revelation. Abraham and Melchizedek experience a revelation concerning the one God the Creator, expressed in the characteristic reflection – confession. It is worth noting that in both cases, this event takes place at night, in poetically presented circumstances⁴⁷. The lyricism of the scene in the first translation of the Palaea has been pointed out by T. Jovanović⁴⁸. Both characters gain a new awareness as adolescents, but on the threshold of adult life – and it determines all of their subsequent actions.

3. Both Abraham and Melchizedek attempt to persuade their fathers that the latter are wrong to keep their faith, and that the true God whom they should worship is the “creator of heaven and earth”⁴⁹. Opposing his father’s beliefs and/or ridiculing the driving force attributed to the idols, Abraham destroys them (by

⁴⁶ [...] бѣше же отецъ ею Елинъ же не спасенъ, жертву принося идоломъ, cited after: Слово Афанаasia архиепископа александръскаго о Мелхиседеце, [in:] А.Н. ПЫПИН, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁷ On Melchizedek: Palaea I, p. 29–30: бѣ же тыа ночь прелоуни наа свѣтлыа, и звѣзды зѣло свѣтлыа. и види мельхи и дивиса, и рѣ в себе мысла. тако творецъ нѣж на сѣ почивае вещь. възвѣщю оубо ѿцоу моему, и томъ принесемъ жертвъ, также хошемъ принести бездъшнымъ бѣгомъ; Palaea II, f. 64v–65: вѣше ночь она гасна и звѣзды свѣлы юже види мелхи и оудиви се. и рѣ въ севѣ лию тако творѣ нѣоу и земли на нѣх почиваетъ. да повелѣ ѿцоу моему. и томъ да принесѣ жрътвоу юже хошемъ принести; on Abraham: Palaea I, p. 21, 22: и видѣ авраамъ боги оца своего и рѣ в севѣ. ѡ како оцъ мон творѣ и шеновлаа ѿ. и не можетъ ли извѣстити творца нѣоу и земли. слнцю же и лѣнѣ. и звѣзданъ. и сице възраша авраамъ в разоумѣ своемъ, и баше в помыслѣ лиозѣ. и бѣ въ днѣ единъ, вѣставъ оутро, запади храминуоу, идеже лежкаоу вози оца его and i рѣ авраамъ ѿцоу своему. оувѣди ли ѡче. тако шверѣтѣ бѣ творца нѣоу и земли. слнцю же и луиѣ. и звѣзда; Palaea II, ff. 62, 62: и зрѣ авраа бѣгы оца своего глааше въ севѣ. како оцъ мон бѣгы творѣ. не можетъ сказати ли творца нѣоу и земли. слнцю же и звѣздамъ. сѣа помышлане въ оумѣ своемъ авраамъ. вѣше въ печали лиозѣ. и въ единой ѡ ноши вѣставъ. зажеже жрътвыше сѣ идоли and i рѣ авраамъ къ ѿцоу своему нахороу. оувѣ ли ѡче шверѣтѣ бѣ творца нѣоу и земли, слнцю же и звѣздамъ; cycle I, p. 70: въ днѣ же вѣрѣ възлѣгъ авраамъ. и видѣ звѣзды на небѣсѣ. и вса бѣжиа. размисли на срѣци своемъ. и рѣ о велие чудо вели есть бѣ сътворивы нѣо и землю. мы людие безоумни есмы. почто не вероуемъ въ сътворшаго нѣо и землю. нѣ вѣроуемъ въ кѣ. и въ мѣ. и въ дрѣвие се же виждоу азъ вели есть бѣ сътвориве въсѣ въселеноу; cycle II, p. 406: вѣчеръ възлеже авраамъ и видѣ нѣа и звѣзди. и рѣ ѡ дневное чоудѣ си богови иже сътвори оцъ тако ти не сътворише нѣо ни землѣ ни звѣзди. ни слнца. ни въсоу въселеноу. ноу вѣстѣ бѣ, и всѣхъ людие немислет. тако. ю приличѣно вѣровати въ сътворившаго нѣо и земли и въсѣ въселенѣ.

⁴⁸ The lyricism of the scene in the first translation of the Palaea was noted by T. Jovanović: *Једно од најлирскихѣхъ места у читавом апокрифу, а тиче се Мелхиседековог доживљаја ноћи у којој је гледао звездано небо и дивео се лепоти Створитељевих творевина. [...] Ово ретко поетско виђење природе, а нарочито ноћи, има своју варијативност у другим преписима, али нигде не достиже тако успело решење какво се среће у два споменута преписа управо због ретког придева прелун*, cited after: Т. ЈОВАНОВИЋ, *op. cit.*, p. 227–228.

⁴⁹ Abraham twice; cycle I, p. 70, 71: оче сии бѣзи не довери соу сами же севѣ не могуць помочи да на како съблюдоуць and оче снѣ бѣзи зли соу въ истинноу и вы зли есте вѣроуици въ нѣ; cycle II, p. 406: въистинноу си вози не довери соуць, севѣ несъблюдоуць. на како хотет съвласть and ѡче вистинноу рѣхъ тевѣ зли бѣговѣ си соут. и азъ имъ зловъздахъ; Melchizedek: cycle I, p. 72: азъ тевѣ повѣамъ како сътворимъ жрътвоу. да прославимъ творца нѣоу и земли; cycle II, p. 408: ги ч’то соут вози твои, и оувѣроуи въ бѣ вишнаго.

burning, crushing, or throwing them in mud), while Melchizedek refuses to carry out his father's command to bring oxen for the sacrifice⁵⁰.

4. As a result of objecting to his parents, Melchi is sentenced to death as a sacrifice to the deity Cronus, while Abraham's father raises his hand against him – after which both men face the tribulation of spiritual and physical journey: Abraham to the land of Canaan⁵¹, Melchizedek escaping from his hometown to the Mount of Olives, then to Mount Tabor⁵². It should be emphasized that the story of Abraham in the Palaea is different, as Nahor seems to understand his son's conviction to abandon polytheism, and even expresses disappointment in his own faith⁵³.

5. Melchizedek, like Abraham, has his greatness foretold: according to Gen 22,17, Abraham's offspring will be as numerous “as the stars of heaven and as the sand on the seashore”, while Melchizedek is told: *прѣваго прѣрка нарѣтъ те гѣ* (cycle I, p. 72; cycle II, p. 408: *ти възлюбленїи мои наречеши се. оу прѣстола вишнаго прѣви прѣрокъ прѣдѣстониши*). One may suspect that the word of the Lord to Abraham in Gen 15,5 (*look at the sky and count the stars, if thou be able to number them so shall your offspring*), shortly after meeting with Melchizedek and after the defeat of Chedorlaomer, were used in the “pseudo-canonical” nocturnal reflection on the nature of the Creator⁵⁴. Both, moreover, in the Palaea and in the cycle, God is repeatedly referred to as “the Creator of heaven and earth, sun, moon and stars”.

6. Both characters are witness – although in different circumstances – to a theophany or angelophany. Melchizedek hears “a voice speaking from heaven”, promising him a future as a prophet⁵⁵. According to the Palaea, God tells Abraham

⁵⁰ Presentation of the family home of the two protagonists as pagan and independent life from the moment of entrustment to the one God fits into the concept of “the evil” and “the good” (sacred and profane) in some interpretations of Vita as a genre, cf. L. SUCHANEK, *Модель жанра и его индивидуальная реализация на примере аэиографии*, [in:] *Gattungen und Genologie der slavisch-orthodoxen Literaturen des Mittelalters (Dritte Berliner Fachtagung 1988)*, ed. K.-D. SEEMANN, Wiesbaden 1988, p. 259–267.

⁵¹ Cycle I, p. 71: *тогда ѿтъ его врьже нѣ на. авраамъ їзиде възвелѣди ѿмѣ своимъ. и послѣдова въ землю рекомую халден; cycle II, p. 406: тогда ѿтъцъ юго врьже нѣ въ нь тако да заколетъ юго. въставъ и поїе въ землю ханашикою.*

⁵² Palaea I, pp. 30, 32: *мелхїи идаше въ галилею... и въставъ иде на тамирьскою гору; Palaea II, ff. 65, 65v: мелхїи еже такоже слыша сіа, вѣжа въ галилею... и въставъ ѿиде въ фаворскю гору; cycle I, p. 72, 73: мелхїин въниде въ галилею... оубоасе ба нбснаго и въниде въ гору таворскою.*

⁵³ Palaea I, p. 22–23: *ѿць же его рѣ къ немуѣ. чадѣ, ты вѣси тако състарихса, и мѣти твоя скончася, и вратъ твои огньемъ съжъженъ въ. все оупованїе старости моея на та възложишася. вса елико ти рѣ, егже сътвори, блговѣрествовавъ емоу, и оугодна прѣ нї творя. да не прельстишиса чадѣ мое, и послѣдствоуеши бгомъ хѣнъмъ. ниже азъ послѣдствовавъ, никоемъ позованїе вбрѣтъ; Palaea II, f. 62v: ѿць же его рѣ къ немуѣ. чедѣ ты вѣси тако състарехъ се. и мѣти твоя оумреть. вратъ твои огнемъ съжежени въ. и вса надѣжа старости моее ѣ. ты же аще вбрѣлъ еси ба, пожры емоу и почти его, и оугодна емоу прѣбъ нианъ сътвори. и да не прельстиши се чедѣ мое и послѣдоуеши бгомъ советникомъ, ниже азъ послѣдовахъ. никою же поазъ вбрѣтохъ.*

⁵⁴ Cycle I, p. 70: *и видѣ звѣзды и(а) небесе. и вса бжїа. размысли на срци своемъ. и рѣ о велие чюдѣ вели естъ бъ сътвори въ небо и землю. нь вѣроуемъ въ ка. и въ мѣ. и въ дрѣвие се же вижѣ азъ вели естъ бъ сътвори въсѣ въселенюю.*

⁵⁵ Cycle I, p. 72: *мелхїин. мелхїин. рѣ се азъ гн. рѣ емоу творѣ нбоу и земли поконтъ те вѣкы и прѣваго прѣрка нарѣтъ те гѣ; cycle II, p. 408: „и оуслишахъ гла съ нбсѣ къ мнѣ глѣощъ.*

to leave his father and his native land⁵⁶; according to the cycle, Abraham talks to archangel Uriel accompanying him to the “land of the Chaldeans”⁵⁷.

Abraham is sent by the Lord to find Melchizedek on Mount Tabor. Importantly, it is a condition for receiving a blessing⁵⁸. This moment is repeated retrospectively in the chapter *Concerning Melchizedek*⁵⁹.

7. At some point in their lives, both men are confronted with the horror of human sacrifice: the old king of Salem intends to sacrifice one of his sons (and many children of his nobles) to a deity on whose support he is counting in the planned battle⁶⁰; Abraham is tested by God the Creator⁶¹. In both cases, however, there is ultimately no sacrifice: at Melchizedek's request, the city of Salim is destroyed (before the slaughter of children), which is preceded by a prayer, which is also a confession of faith. In the cycle (cycle I, p. 73) Melchi prays: *живь бѣ сътворивы нѣбо и землю. и всѣ въселенсю оуслыши мѣлитвоу мою въ сии чѣ гни*, while in the Palaea, this address is expanded: *ты еси богу сътворивыи нѣбо, слнцѣ же и луицѣ и звѣзды. мнѣши ми тако бола тебе нѣ паче всѣ бѣ. тако дѣла твоя являютъ силуу твою. аще бѣ еси почивали въвыше тѣхъ и хоцѣши ма твоего раба быти. не презри прошеніе мое...* (Palaea I, p. 32), and still these words are only an introduction to the plea for the destruction of the sinful city of Salim.

⁵⁶ Palaea I, p. 22: *Видиѣтъ же гѣ бѣ хотѣніе авраамово, тако тѣ единѣтъ възлюбивы боу дроугѣ быти, и явися емѣ гѣ глѣ сице. Изыди ѿ земля своего и ѿ рода своего. и гради в землю юже ти повѣдѣтъ. и тамо явлютисѣ...; Palaea II, f. 62v: *видѣтъ же гѣ оусердѣе авраамово. тако тѣ полюбы дроугѣ бѣжи быти. яви се емоу аггль глѣ изыди ѿ земля твое, и ѿ роженіа твоего, и ѿ долмоу ѿца твоего. и прїиди въ землю юже азъ покажюу и тамо явлю ти се...**

⁵⁷ Cycle I, p. 71: *тогда прїиде ахргль оури и бѣ тако еднѣ (!) пѣтнѣ; cycle II, p. 406: и яви моу се архангль оуриль, тако јединни потнѣ. чернодѣтаніе носещи. и рѣ къ немоу.*

⁵⁸ The final episode of the chapter *On Abraham*: Palaea I, p. 28: *рѣ гѣ къ аврамоу. [...] нѣкъ приведи сла своѣ и възми дѣтаніа многоцѣннаа. и хлѣбѣ и вино и бритвоу в роуцѣ. и възиди на фанирьскоую горж. и стани на камени, и гласи трици. члѣе бѣжи. члѣе бѣжи. члѣе бѣжи, и изыдетъ ѿ сѣверьскыа страны горы. члѣкъ дивїи и ногти емѣ в лакотѣ. власы главы его и брады до ногоу его, и не оустрашисѣ его. но въставѣтъ ногти емѣ верѣжи, и власы емоу пѣстризи. и даждѣ хлѣбѣ и снѣгѣтъ и вино и пїетѣ. и елагословишисѣ ѿ него. и вѣдѣши блѣвнѣ; Palaea II, ff. 64–64v (chapter *On Oak-Tree and Water*): *рѣ гѣ аврамоу [...] нѣта оубо и седлаи сла своего и постави на него дѣждѣ чѣнын и хлѣбѣ и вино и масло, и ножѣ въ роукоу, и възиди на гороу фавирѣ и стани на камени. и възвои трїци ѿ члѣе бѣжи и изидѣ члѣкъ ѿ полоунощнїе страны тако дивїи. и нокте его на пѣ. кыѣко власи главы его и брады даже до ногоу его досежещѣ. и даже не оубоиши се его нѣ стани и верѣжи нокти емоу, и стризи его. и даждѣ емоу ясти и пити. и блвнѣ тѣ и боудѣши блвнѣ.**

⁵⁹ Palaea I, p. 33: *дондеже посласѣ к немоу авраамгѣ. тако же рече емоу гѣ бѣ; Palaea II, f. 62: дондеже прїиде авраамѣ. такоже повѣк емоу гѣ бѣ.*

⁶⁰ Palaea II, ff. 65, 65v: *ѿць его выниде къ црци салимѣ. и рѣ къ нѣн се въсхотѣ ми се. тако да сѣна нашего принесемъ жрѣтвоу боу and мелхы же стоашѣ, слыше рыданїе бываемо въ градѣ дети ради иже хотѣхоу пожрѣти. и вѣше плачь и рыданїе много всѣ людемъ събраше бо всѣ дѣтїи числомъ. п и стоахѣ жѣоуше цра тако егда пожрѣтъ шнѣ сѣна своего. да и тѣ пожроутѣ дети свое; cycle I, p. 72: *ѿць его рѣ къ мѣтеди его. да сътвори жрѣтвоу еговоу мѣмѣ. сѣна нашего мелхина.**

⁶¹ Cycle I, p. 77: и рѣ гѣ къ аврамоу. помни сѣна своего исака. и заколи того. и сътвори жрѣтвоу боу нѣсномоу; cycle II, p. 410–411: *прїиде аггль къ аврамѣ и рѣ тако глѣтъ гѣ. аще любивши мѣ аврамѣ заколи сѣна своего и сътвори мнѣ жрѣтвѣ.*

The sacrifice of Isaac is changed to an animal sacrifice at the critical moment⁶².

8. The meeting of the two characters after Melchizedek's forty years' seclusion is a culmination of sorts and a turning point in the fate of the two heroes, which gives them a new sense of dignity: their mutual blessing binds them together. One can see it as a kind of interdependence and shared responsibility, as both are acting as decurions for their goods; they take care of each other: Abraham, upon God's command, finds the hermit Melchizedek, and the latter blesses the two sons of the patriarch at the right time. This may be an echo of the Hebrew tradition preaching that Melchizedek is an ancestor of Abraham, and as such, he is therefore higher in the ancestral hierarchy; announcing the birth of the descendants of Abraham, he also performs a triple function: that of a king, priest, and prophet⁶³.

9. Changing the names of the characters entails a change in their social condition and their relationship with the Creator (after they are given "tasks" to complete). The king and the priest initially is known (in the Palaea) under the name 'Melchi', only to be renamed 'Melchizedek'⁶⁴. without any comment, in the final stage of the story, after his meeting with Abraham. The text of the Palaea gives two interpretations of the change of Abraham's name. The first one seems to correspond to the biblical account⁶⁵, according to the second it is Melchizedek who gives Abraham his new name⁶⁶.

The fragments of texts presented above show a number of similarities in the structure of both characters and simultaneously prove the linguistic and stylistic multiplicity of ways in which the same message is expressed. The figure of Abraham was probably created and sanctioned by (literary) tradition earlier than that of Melchizedek; in any event, extra-biblical texts dedicated to him are to a greater

⁶² Cycle I, p. 77: аґлѣ възва гласъ велиень. и рече. Авраме авраме. не сътвори ѿрочетоу ничто еноу своенс исакоу. и поведа еноу аґрѣ шевн въ грѣмѣ садоковѣ; cycle II, p. 411: тогда аґлѣ гнѣ рѣ авраме: авраме, не приложи никое зло снѣ своенс; Palaea I, p. 52: прострѣк же авраамѣ роукоу свою приати ножѣ, и заклати сѣна своего. възва же аґгѣлѣ гнѣ глѣ. аврааме. аврааме. рече. се азѣ. рече к немѣ аґгѣлѣ. не въложи роукоу си на ѡтрочища. и ничесо же еноу не сътвори...; Palaea II, f. 72v: и прострѣтѣ же авраамѣ роукоу свою, и възетѣ но заклати сѣна своего. и възвад его аґгѣлѣ гнѣ глѣ аврааме аврааме. он же рѣ се азѣ гнѣ. рѣ къ немѣ аґгѣлѣ не въложи роукоу свою на ѡтрочища, ниже что сътвори еноу.

⁶³ Cf. R. ZARZECZNY, *op. cit.*, p. 333.

⁶⁴ Similarly, the first name of Abraham is 'Abram', and Sarah – 'Sarai', cf. Gen 14–17; Gen 17,5. The Hebrew tradition seems to attribute less importance to the change of names: 'Abram' and 'Abraham' are variations on the royal title Abamrama / Abiramu found on cuneiform tablets from the nineteenth–seventeenth century BC; 'Sarai' is an older form of the name Sarah, both forms are derived from a Semitic word meaning queen / princess, cf. R. GRAVES, R. PATAI, *op. cit.*, p. 172.

⁶⁵ Palaea I, p. 28: и боудетѣ нма твоѣ авраамѣ, зане ѿца сказаертѣ оцѣ многожестоу. и ѿць ѿць высокъ. зане ѿца многогнѣмъ языкоу положи тѣ. и възрастѣ тѣ и оумножю тѣ зѣло; Palaea II, f. 64–64v: и не боудетѣ нма твоѣ авраамѣ нже сказертѣ се прѣшгѣлникъ нѣ авраамѣ. зане ѿца многогнѣмъ языкоу. поставлю тѣ. Cf. Gen 17,5: *Neither shall your name any more be called Abram, but your name shall be Abraham; for a father of many nations have I made you* [King James Bible 2000].

⁶⁶ Palaea I, p. 35: мелхиседекъ же блви авраамѣ, и именовѣ его авраамѣ; Palaea II, f. 66: мелхисѣдекъ же блви авраамѣ, и авраамѣ нарѣ его, cf. Gen 14,18–19).

extent based on the themes and motifs of the Old Testament than is the case with Melchizedek. In the opinion of R. Zarzeczny, the image of Melchizedek is based on themes attributed to Abraham according to the Jewish tradition, and the text can be a Christian reworking of the apocryphal story of the conversion of the patriarch⁶⁷. This is confirmed in the Slavonic material. Pierluigi Piovanelli draws attention to an important change introduced by the author of *Palaea Historica* in the biblical account of Athanasius of Alexandria, according to which *Melchizedek* [...], *king of Salem brought out bread and wine* (Gen 14,18), which is to supposed to anticipate both the bloodless sacrifice and the role of Melchizedek as a prototype of a Christian priest⁶⁸. It should be noted, however, that Abraham bringing gifts for Melchizedek to Mount Tabor during their first meeting (which makes Abraham an “active” character, one of primary importance in this the episode) is essentially a modification of the episode taking place (in Gen) after the battle with Chedorlaomer and, additionally, moves it in time! At the same time the chapter *Concerning Lot* replicates the details of the meeting of the holy men from Genesis. These two passages indicate a reciprocity of the two heroes, regarding Abraham and Melchizedek as equals in their functions as patriarchs.

In addition, the beginning of the chapter *Concerning Melchizedek* (from the *Palaea*) is surprising. In the first sentence, he is called “one having no parents”⁶⁹, and in the second one none other but his mother and father are mentioned by name, along with their participation in the life of their already adult son. This inconsistency does not seem to bother the author of the *Palaea* (the Slavonic translator follows the original to the letter), nor does it prompt him to comment on other variants of the story of the king-priest, where his “having no parents” would be explained. What is more, it may have been the result of compiling various textual traditions.

In the “independent” narratives of the Abraham cycle which have their own titles, Melchizedek is the eponymous character only in the first edition (he also appears in the episodes on the announcement of the birth of, as well as the one blessing first Isaac, in *Sermon on the Trinity* (Странолюбіє аврааміє. слово стїю троице) and then Ishmael, in *Sermon on How Sarah Instructed Her Husband Abraham* (Слово како сарра оучи авраама); he is also presented in the same situations in the *Palaea*). The focus – emphasised in the title – of each part of the cycle (as well as chapters of the *Palaea*) on the chosen hero makes it possible to look at him closely, slow down the pace of the narrative, and make use of such detail (often absent in the Scripture).

⁶⁷ Cf. R. ZARZECZNY, *op. cit.*, p. 353.

⁶⁸ P. PIOVANELLI, *op. cit.*, p. 68. More on changes in the *Palaea* described as secondary to the text by Athanasius, cf. *ibidem*, p. 67–68.

⁶⁹ *Palaea* I, p. 29: сѣн мелхисѣдекъ наречетсѣ безъмѣченъ и безъмѣренъ, и безроденъ, подобасѣ сѣноу бжїю; *Palaea* II, f. 64v: съ мелхисѣдекъ глїе безъ мѣре и безъ мѣца. и безъ рода побенъ сѣноу вышнїаго ба.

In the second edition of the cycle, the story of Melchizedek is part of the text devoted to Sarah (Слово како џчаша сарра аврама моуџа својеџо), which makes him a hero of seemingly secondary importance, especially since the text opens with Sarah's statement about the necessity of Abraham having offspring by the slave Hagar, Abraham's objection is a direct cause of confrontation with the authority of Melchizedek, and the last sentence of the text refers to Abraham's obedience to the advice of his wife and Melchizedek as well as the birth of Ishmael. Nevertheless, the way in which information regarding Melchizedek is presented is rather noteworthy. Instructed by an angel, Abraham goes to Mount Tabor, where he fulfills the orders received (bringing Melchizedek bread and wine, cutting his hair and nails). It is only at that point that we learn, from Melchizedek himself, his story, told to Abraham using direct speech (here and below cited after: cycle II, p. 408: аврамъ рѣ повѣждь ми брате ѡ кою земле здѣ пришъ юси. и како ли ѣ твою пришълствению здѣ. пророкъ рече ѡтцаъ мои бѣше црвь въ іерлїимѣ... until the words и тоу прѣвнїх .лї. лѣтї). Such a structure is skillfully employed – avoiding disruption of the narrative of Sarah and Abraham with digression about a character yet to appear, therefore not disturbing the chronology of events – when it is difficult, given the lack of an independent section devoted to the character, to present these two themes that are almost parallel. The use of such a procedure is interesting for yet another reason⁷⁰: the literary Melchizedek creates his own “autobiography”, so the author of edition II of the cycle places the story within the story (Melchizedek's “autobiography” within the narrative of Abraham going to Mount Tabor)⁷¹. In his autobiographical account, the prophet describes in detail the events of his youth: the necessity to offer a sacrifice to pagan gods, the voice from the sky which caused his conversion, the feud with his father about their respective faiths, the prospect of being sacrificed, intervention by his mother, who sends another son to inform him of his father's sinister plans, the stay противоу града, на мѣсте рѣкомѣ маслина, the destruction of his father and the city, finally leaving for Mount Tabor and his forty year stay there. The only jarring element in Melchizedek account is

⁷⁰ Especially in the context of the low frequency of the autobiographical genre in the Old Testament: *От този жанр в старозаветните текстове има само следи. [...] Те показват, че жанрът все пак е познат. В древната египетска литература е известна творбата „Повест на Синухе/тї”, в която под форма на автобиография на египетски сановник се разказва за живота в Ретену (египетското название за Южен Ханаан). Не би могло да има съмнение, че подобни творби са били известни сред образованите кръгове в Израил, а чрез тях творбите поне отчасти са давали отзвук и като модел за подражание в по-широк обществен кръг. [...] В една автобиография и в автобиографични бележки може да се очаква личните спомени да са били пречупени през призмата на автобиографа съобразно онова, което го е вълнувало и към което се е стремил в живота и в служението си. затова някои събития и характеристики на лица могат да бъдат описани бегло, други – пълнокръвно, а трети изобщо да са изпуснати, понеже са били сметнати за маловажни. [...] Примери. 1) Йер. 1:1–10 – призоваването на пророка, с някои автобиографични данни. 2) Йез. 1:1–3 – призоваването на пророка. 3) Ам. 7:10–17 – за разногласието с първосвещеника във Ветил, cited after: Н. ШИВАРОВ, Херменевтика на Стария завет, София 2009, p. 70–71.*

⁷¹ On the inadequacy of the figure of “hagiographer–hero”, cf. e.g.: В. ГРУДКОВ, *Житие на българския Антихрист*, София 2010, p. 19–20.

the phrase *ѿъ ѿмаше .бѣ. сна. едины седець а дрю҃ги мелхи*, which gives the impression that the author of cycle II inserted it mechanically from some narrative of Melchizedek in the third person singular.

It is also worthwhile to look at the history of Melchizedek – in the Palaea and the cycle – as a possible “prototype” or a particular variant of a *vita*. The text of the Prologue for 22 May focuses on two closely related events in the life of the hero: his realization of the true God the Creator when he is sent by his father for oxen to be sacrificed to pagan gods and after his escape to Mount Tabor, meeting with Abraham and blessing him⁷². Both of these events are found in the cycle and the Palaea, which, given their focus on the content of the biblical narrative, can be considered to be description of the lives (*vitae*) of holy men and thus “hagiographic”: they emphasize the function of Melchizedek as an intransigent “priest of God Most High”, and that every single one of Abraham’s actions – leaving his father, travelling with his family to new places of residence, meeting unusual travelers under the oak of Mamre, sacrificing his son, covenant with God, even punishing the sinner Lot – is motivated by his obedience to God’s will or his attempts to ascertain God’s will. This in turn can be considered as a quality of the “man of God”, idealized for the purpose of the text showing the right way of conduct (and therefore a *vita*)⁷³. If, in the so-called apocryphal *vitae*, the rhetoric and panegyric elements are minimised; the narrative beginning dominates (the whole narrative being in the third person singular); the story is constructed on the basis of the accumulation of events and dialogues; there are many characters and details; and the *vitae* are short texts presenting a certain problem, event, or idea⁷⁴; then the stories of Melchizedek and Abraham from the cycle and the Palaea meet these characteristics of the genre! Narratives in the Palaea and the cycle provide excellent material for the hagiography of both characters (both indeed have liturgical memorials and Prologue *vitae* texts separate from other Forefathers), especially if we assume that genre boundaries should not be viewed as immutable, but quite to the contrary as historically mobile and changeable⁷⁵. All chapters of the Palaea in which Melchizedek appears

⁷² The text of the prologue begins with quoting the genealogy of Melchizedek as a descendant of Ham, the son of the “king of the land of Palestine” Melchil and ends with giving the age of the prophet-priest at the time of his death (128 years), cf.: *В той же день память в святых отца нашего Мелхиседека (из Румянцева пролога XV–XVI в., № 521)*, [in:] А.Н. ПЫПИН, *op. cit.*, p. 21.

⁷³ К. ИВАНОВА, *Житията в старата българска литература*, [in:] *Стара българска литература*, vol. IV. *Житиеписни творби*, coll. et ed. К. ИВАНОВА, София 1986, p. 8–9.

⁷⁴ Д. ПЕТКАНОВА, *Апокрифната литература в България*, [in:] *Стара българска литература*, vol. I. *Апокрифи*, coll. et ed. Д. ПЕТКАНОВА, София 1982, p. 14.

⁷⁵ В. ИЗМИРЛИЕВА, *Една гледна точка към понятието „жанр“ в старобългаристиката*, СЛ 25/26, 1991, p. 35 (the entire text on p. 29–37). Valentina Izmirlieva joins the quoted discussion on the text and genre; she proposes to consider the genre as a set of characteristics within the text. Noteworthy is the concept according to which the agent supposedly binding the genre and the functional implementation of the text was its potential for inclusion in certain communication situations. For more on this subject see also two volumes of materials devoted to the problem of

contain material depicting the hero's entire life. The only time of Melchizedek's life not included in the Palaea and the cycle is his death – which is also an important component of the *vita*⁷⁶.

A similar case is known, moreover, in medieval literature (Byzantine, and therefore Slavonic). The so-called *Lives of the Prophets*, the Greek codification of which is attributed to Epiphanius of Cyprus, are probably based on Hebrew legends and were incorporated into the biblical canon as introductions to the Old Testament books of the prophets. Brief commentaries about the prophets containing a bio- or hagiographic element were treated as *vitae*. This was the case, for example, with the life (*vita*) of prophet Jeremiah, whose Old Bulgarian translation was included in books for liturgical use (patericons, prologues, and Menaion of Metropolitan Macarius)⁷⁷. The story of Melchizedek included in the Prologue is not, of course, the same text as the one in the Palaea or the cycle, but has (extra-biblical) elements in common with them. Such sanctioning of extra-biblical material is moreover a relatively commonplace procedure (one could mention the reading of the so-called Apocrypha on the days of the liturgical memorials⁷⁸). We can therefore probably assume that the narratives of Abraham and Melchizedek could have been treated as elements of their hagiography or even “para-*vitae*”. The stories of Melchizedek and Abraham are different, representing different types of heroes: in the light of traditionally regarded types of holiness Abraham would be the father of the nation, a “holy man”, while Melchizedek a “priest” commanding full authority, and the edition of the “original text” indicated above, in the chapter about Melchizedek further changes balance in favor of Abraham. However, the “points of contact” and “turning points” in their fates provide grounds to see the two characters almost as adventure heroes⁷⁹. Certain qualities can be noticed in

the theory of medieval genres cited earlier and discussed by V. Izmirlieva: *Gattungsprobleme der älteren slavischen Literaturen* (Berliner Fachtagung 1981). *Im Auftrag der Berliner Forschungsgruppe „Ältere slavische Literaturen*, ed. K.-D. SEEMANN, Berlin 1984, where in particular: K.-D. SEEMANN, *Thesen zum mittelalterlichen Literaturtypus und zur Gattungssystematik am Beispiel der altrussischen Literatur*, p. 277–290 and *Gattung und Narration in den älteren slavischen Literaturen* (Zweite Berliner Fachtagung 1984). *Im Auftrag der Berliner Forschungsgruppe „Ältere slavische Literaturen*, ed. IDEM, Wiesbaden 1987, where in particular: N.W. INGHAM, *Narrative Mode and Literary Kind in Old Russian: Some Theses*, p. 173–184.

⁷⁶ Cf. L. SUCHANEK, *op. cit.* His death is recorded in the prologue *vita*.

⁷⁷ Cf. Г. МИНЧЕВ, *Пророк Иеремия и змиите. Книжовни измерения на фолклорната обредност*, [in:] *От Честния пояс на Богородица до коланчето за рожба. Изследвания по изкуствознание и културна антропология в чест на проф. Елка Бакалова*, ed. М. САНТОВА, Б. ПЕНКОВА, И. СТАНОВА, М. ИВАНОВА, София 2010, p. 100–113.

⁷⁸ On using non-canon texts in the liturgy cf. G. MINCZEW, *Starotestamentowe teksty pseudokanoniczne w południowosłowiańskiej tradycji rękopiśmiennej*, [in:] *Apokryfy i legendy starotestamentowe Słowian południowych*, sel. et ed. G. MINCZEW, M. SKOWRONEK, Kraków 2006, p. XIX–XX (the entire text on p. XVII–XLIII).

⁷⁹ More about the properties of narrative genres in Old Bulgarian literature (based on *Alexander romance*, *Barlaam and Joasaph*, *Stephanite and Ichnilat*, *Tales of Solomon and Kitovras*, *Tale of princess Persika* and selected narratives on miracles) see in: М. ЙОНОВА, *Жанрови проблеми и особености на старобългарската белетристика*, СЛ 19, 1986, p. 90–100.

the way the characters are presented: reminiscent not so much of *martyria* (as a prefiguration of *vitae*), but of episodes and anecdotes that constitute the material for ancient biographies⁸⁰.

Also noteworthy is the organization of content in these two texts: the Palaea and the apocryphal cycle. Both disrupt the chronology of the Bible (in the Palaea, the section *Concerning Lot* which describes the enslavement of Lot by Chedorlaomer, as a result of which Abraham meets Melchizedek, was included in the chapters *Concerning Abraham* and *Concerning Melchizedek*), both are also divided into smaller fragments associated with specific characters, with separate titles, which – apart from improving the orientation within the text – serves as a method of systematization of events concerning individual characters⁸¹.

The approach to time is an important and interesting element of the structure of the texts. The chapter *Concerning Melchizedek* (from the Palaea) consistently maintains the chronology of events, operating the scene or retardation at the same time. For example, Queen Salima orders her elder son to inform the younger one of impending danger. In the next sentence, Melchizedek responds to the information he has heard; the author of the text skips Sedek's journey and his conversation with his brother – since apparently neither contributes to the sequence of events – immediately describing the results. A similar “jump” can be observed in the later fate of Melchizedek: one sentence states that he went to Mount Tabor for forty years, and – evidently after these forty years of hermit life – he met with Abraham who had been sent to him (cycle I, p. 73: и въниде въ горѣ таворскоую. и бы тоу .лѣ. лѣѣ не проговори къ члѣоу). It should be noted that in the chapter *Concerning Melchizedek* dialogue is an important element, as it both advances the plot and makes the narrative interesting. Thus, contained here are some key dialogues: Melchi with his father, Queen Salima with her eldest son, and finally Melchizedek with Abraham. Aside from dialogues also present in the Palaea are vivid depictions of events (for example the last meeting of the king's sons before the destruction of the city).

The lack of chronological order in edition I of the cycle (for example, *Homily on the Trinity*, announcing the birth of Isaac, comes after *Homily On Sarah* and *Homily on Isaac*, where that very Isaac is born, and even lives as an adult) suggests that the stories functioned independently of each other, since keeping chronology is not a priority. In this case, the repetition of content in different texts of the cycle

⁸⁰ Cf. e.g.: J. NIEMIRSKA-PLISZCZYŃSKA, *Swetoniusz i jego dzieło*, [in:] GAJUSZ SWETONIUSZ TRANKWILLUS, *Żywoty cesarów*, vol. I, trans. et ed. J. NIEMIRSKA-PLISZCZYŃSKA, praefatio J. WOLSKI, Wrocław 2004, p. XIII–XVII (chapter *Biografia jako gatunek literacki*); М.Л. ГАСПАРОВ, *Светоний и его книга*, [in:] ГАЙ СВЕТОНИЙ ТРАНКВИЛЛ, *Жизнь двенадцати цезарей*, ed. М.Л. ГАСПАРОВ, Е.М. ШТАЕРМАН, Москва 1964, p. 269, 275; also: A. SALSKA, *Biografia*, [in:] *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, ed. G. GAZDA, S. ТУНЕСКА-МАКОВСКА, Kraków 2006, p. 90–91.

⁸¹ Similar headlines (titles) are found in manuscript copies of the Bible from a later period, v. remarks on the so-called Bible of Pšina in: Г. МИНЧЕВ, *Пишинская Библия первой половины XVI в. – малоизвестная южнославянская рукопись, содержащая перевод Восьмикнижия*, [in:] *Священное писание как фактор языкового и литературного развития...*, p. 223–240.

would constitute the “context” for other events being referred to in the narrative for the first time: part of the cycle, rather than the more extensive chapters of the Palaea which are arranged in a tale of adventure clearly indicating a model of conduct or moral teaching⁸². All this seems to confirm the validity of the theory proclaiming that the cycle was independent from the Palaea, emphasizing the alleged use of the former as one of the sources for the latter⁸³.

The biblical elements are present in varying degrees in the cycle and the Palaea: the story of the youth of Melchizedek, details of his meeting with Abraham on Mount Tabor, and his commitment to the family life of the patriarch, are an accompaniment and commentary, and not a distortion of the official account, while at the same time they facilitate its perception⁸⁴. After all, according to P. Piovanelli, *The Story of Melchizedek* (which highlights Melchizedek’s priesthood and his offering gifts as the most important element) by Athanasius was used – after appropriate alterations, including Abraham as the one making the offering – as the source of the relevant passage in the Palaea⁸⁵. As a result, the Palaea, as regards the story of Melchizedek, contains content of character both “biblical and canonical” (Melchizedek, as the prototype of a priest, making an offering in the Chapter *Chedorlaomer / Холдогорморова*) – and “extra-biblical” (as in the cycle: the youth of Melchizedek, instructing Abraham to follow Sarah’s advice and sire offspring by Hagar, blessing the sons of Abraham – those present in the *Homily* of Athanasius were also sanctioned by the liturgy to be read on the liturgical memorial

⁸² Cf.: Така съчиненията, останали извън канона, притежават за българските книжовници същото достойнство и значение – като учителната християнска литература, cited after: А. МИЛТЕНОВА, А. АНГУШЕВА, *Апокрифи*, [in:] *История на българската средновековна литература*, ed. А. Милтенова, София 2008, p. 214.

⁸³ Scholars proclaiming the independent character of the cycle include Michail Speranskij (cf. М.Н. СПЕРАНСКИЙ, *Югославянские тексты Исторической палеи и русские ее тексты*, [in:] ИДЕМ, *Из истории русско-славянских литературных связей*, Москва 1960, p. 115–116) and Vladimir Istrin (cf. В.М. ИСТРИН, *Замечания о составе Толковой палеи*, ИОРЯС 2, 1897, p. 189–200) in opposition to the earlier work of E. Turdeanu, who argued that the cycle was used instead of the Palaea (cf. E. TURDEANU, *La Palaea...*; cf. also: А. МИЛТЕНОВА, *The Apocryphal Series about Abraham...*; ЕАДЕМ, *Апокрифи за Авраам*, [in:] *Старобългарска литература. Енциклопедичен речник*, coll. et ed. Д. ПЕТКАНОВА, Велико Търново 2003, p. 41).

⁸⁴ Cf.: *Неофициалният характер на апокрифните легенди, както и изобието на апокрифната литература, се отразява върху тяхната поетика и стилистика. Те са значително по-близо до народното мислене и до характера на фолклорното повествование. Често пъти тази близост е вторична, резултат е от битуването на библейската легенда на неофициално ниво*, cited after: КР. СТАНЧЕВ, *Стилистика и жанрове на старобългарската литература*, София 1985, p. 92.

⁸⁵ *The Story of Melchizedek, written in Greek and attributed to Athanasius, patriarch of Alexandria (ca. 295–373 C.E.), is an extremely popular work from late antiquity that provides a short account of the origins and early life of the otherwise elusive priest-king of Salem prior to his meeting with Abraham (Gen 14,18–20) [...], translated into all of the languages of the Christian Orient (Coptic, Syriac, Arabic, Ethiopic, Armenian, Georgian, Slavonic, and Romanian) and incorporated in a slightly different form into the Greek Palaea Historica, a ninth-century compendium of biblical history from Adam to David which was also translated into Slavonic and Romanian*, cited after: P. PIOVANELLI, *op. cit.*, p. 64.

on 22 May). Such a process, called “(secondary) liturgization” of pseudo-canon themes, affected stories known in numerous variations; the best-known include the story of King Abgar, who wrote a letter to Christ (and received a reply), and the fight of Archangel Michael against Satanael, which is the basis of the feast of *Sobor* (assemblage) of Archangel Michael and all the Bodiless Powers of Heaven⁸⁶. Therefore, it seems more appropriate to use for both these texts (i.e. the Palaea and the apocryphal cycle) the term “parabiblical literature”⁸⁷, rather than “apocryphal”, “non-canonical” or “extracanonical”⁸⁸. Parabiblical literature emphasizes events that seem interesting from the point of view of the story, which can be seen very clearly in the Palaea and the cycle⁸⁹.

Selected works devoted to Melchizedek also confirm that the characteristics of the genre determine the narrative. For example, in the text of the Prologue on 22 May the dominating feature is a “prediction” or a kind of summary⁹⁰, while in the Palaea and the cycle the main narrative mode is an exchange of rejoinders between the characters that adds drama to the story, but embedded within the narrative and interleaved and supplemented with description.

Conclusion. The most important reflection upon reading the story of Melchizedek in *Palaea Historica* and the so-called apocryphal cycle is that char-

⁸⁶ On the so-called liturgisation of non-canonical texts, cf. A. NAUMOW, *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976, p. 64; M. SKOWRONEK, G. MINCZEW, *Cykl o królu Abgarze w bizantyńsko-słowiańskiej tradycji rękopiśmiennej. Wybrane problemy tekstologiczne*, KWSS 3, 2001, p. 305–336; Г. МИНЧЕВ, М. СКОВРОНЕК, *Цикълът за цар Авгар във византийско-славянската ръкописна традиция*, [in:] *Средновековна християнска Европа. Изток и Запад*, ed. В. ГЮЗЕЛЕВ, А. МИЛТЕНОВА, София 2002, p. 324–342; G. MINCZEW, *Święta księga – ikona – obrzęd. Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze prawosławnych Słowian na Bałkanach*, Łódź 2003 (chapter *Wtórna liturgizacja legendy o św. Sisiniju i diable*, p. 124–126); M. SKOWRONEK, *Legenda o królu Abgarze w wybranych słowiańskich tekstach użytku liturgicznego*, [in:] *Biblia Slavorum Apocryphorum. Novum Testamentum, Materiały z Międzynarodowej konferencji naukowej „Biblia Slavorum Apocryphorum. II. Novum Testamentum”*, Łódź, 15–17 maja 2009, ed. G. MINCZEW, M. SKOWRONEK, I. PETROV, Łódź 2009, p. 131–140.

⁸⁷ On the term cf. A. LANGE, U. MITTMANN-RICHERT, *Annotated List of the Texts from the Judaeae Desert Classified by the Content and Genre*, DJD 39, 2002, p. 117 (the entire text on p. 115–121).

⁸⁸ That special status of “parabiblical” stories which could include the Palaea and parts of the cycle, sanctions an observation that supposedly ‘*Парабиблейската литература*’ (извън библейския корпус) векове наред притежава не по-малък авторитет от каноничните текстове. Въпреки препоръчителните списъци и решенията на църковните събори (които са се превеждали от гръцки и са се преписвали за една доста ограничена аудитория), „апокрифната книжнина” в България е изключително популярна, cited after: А. МИЛТЕНОВА, А. АНГУШЕВА, *op. cit.*, p. 217.

⁸⁹ Ясно е, че сюжетната разработка предполага много по-голям обем на повествованието, cf. К. СТАНЧЕВ, *op. cit.*, p. 86.

⁹⁰ In the text of the prologue, there are three instances of the use of direct speech: the profession of faith of Melchizedek: *тому было льно принести жертву, иже небеса створи и на нихъ почиваетъ*; his assessment of his father’s pagan beliefs: *воскую, отче, приносиши жертву болваномъ, льно ти бы въздати небесному Богу?*; a promise given by the pagan king Melchil to his wife to sacrifice one of his sons *не мни, яко хошу гнѣвом убити его, нѣ меицивъ сребъи, да аще падеть мне, и заколю своего азъ*, cited after: *В той же день память в святых отца нашего Мелхиседека...*, p. 21.

acters in these texts are more defined than in the Old Testament. This results directly from the structure of these parabiblical works: division into chapters (in the *Palaea*) or separate parts (in the cycle), focusing on a character or event. Such structure corresponds with a more extensive development of causality (than in the Bible), resulting in an impression that one is following the heroes' "adventures". Additional material concerning individual characters found in chapters or parts of the cycle where they are not mentioned in the title is also noteworthy – complementing the main narrative, though sometimes inconsistent, or even contrary to previously presented content. Such inconsistency may indicate a mosaic nature of parabiblical works, being, after all, essentially based on the Old Testament. Conflict of content could indeed be overlooked, if the cycle or the *Palaea* were read in fragments, focusing on selected themes; it is noticeable only when the characters' story is seen as a whole, or if one looks to biblical hypertext for references.

Secondly, the conclusions from reading these parabiblical texts (such as *Palaea Historica* and the cycle) provide grounds to seek a prefiguration of *vitae* (Old Testament). The history of Melchizedek (and Abraham) contained therein reflects the parallel story found in the Bible, while the extra-biblical elements serve as "inspiration"; they attract the attention and interest of the reader/listener, becoming embedded in one's memory. While they retain the essential character of the biblical narrative (a story in the third person singular, with quoted dialogue/direct speech), there are also some departures from it. From a formal point of view, the most interesting phenomenon is the presence – in the second edition of the cycle – of the form of an autobiography (in Melchizedek's monologue), virtually absent in the Old Testament. It is relatively easy to explain why the "parabiblical" Melchizedek is a figure based to a lesser extent on the Old Testament model. The fairly accurate description of the life of Abraham in Genesis opens (in his biography) only a few places that can be filled in with extra- or non-biblical details; in the case of the king-priest, the *Palaea* and the cycle – using material preserved in early Christian narratives – add information about several decades of life until the first meeting with Abraham (regardless of whether it is moved to the top of Mount Tabor and other circumstances) and several later episodes. What is more, the story of Melchizedek in the *Palaea* is essentially a complete (from pointing the parents until the age of maturity) biography (*vita*). In this way, Melchizedek of the *Palaea* ceases to be a hero "out of nowhere" and is firmly rooted in the Biblical realities – genealogical, topographical, and temporal. On the story of Melchizedek, it is clear that the *Palaea* serves as a summary, but also a commentary on the Old Testament.

Finally, it is worth returning to the question of utility and functional value of texts⁹¹. The *Palaea* – unlike medieval chronicles, which also start with the descen-

⁹¹ There is not enough space here to describe in detail the functionality of the text – both the story of Melchizedek (and Abraham), and the *Palaea* as such. Suffice it to mention that regarding the relationship between the function of a medieval literary text in terms of genre there are two opposing views prevailing, see for example В. ИЗМИРЛИЕВА, *op. cit.*, work cited by her: N. INGHAM, Genre-

dants of Shem, Ham and Japheth, if not creation itself – does not lead the reader up to its time (i.e. the ninth century, when, according to most scholars, it was written). It can be concluded that, as a parabiblical story (subtly “alternative” to the Old Testament due to the extra-biblical material) it completes and orders the official message. The “extrabiblical” Melchizedek becomes a distinctive figure in the history of the chosen people and the history of salvation.

Translated by Katarzyna Gucio

Abstract. The article analyses the story of the prophet-king Melchizedek (mentioned in Gen 14,17–20, Ps 110,4 and three passages in Heb: 5,6–10, 6,20, 7,1–17), recorded in Slavonic historical texts: the first and second translation of *Palaea Historica*, and the first and second edition of the so-called apocryphal cycle of Abraham (in which there are several references to Melchizedek). Compared to the scarce information about Melchizedek from the Old and New Testament, stories of extra-biblical origin communicate a significant amount of detail concerning the king-priest, comprising a description of nearly all of his life. Comparison of key episodes in the life of Melchizedek and Abraham (such as origin, revelation, conflict with their pagan parent, leaving home and journey, promise of greatness given by God, testimony or theophany or angelophany, experience of human sacrifice, a change of name) in the *Palaea* and the cycle confirms – based on the Slavonic material – analogies in the construction of the two protagonists. Both accounts – in the *Palaea* and the cycle – make the characters more “full-blooded” than in the Bible. The story of Melchizedek presented in the *Palaea* is characterised by fragmentation (being contained in four chapters), and disrupts chronological order to a small degree, emphasising cause-and-effect relationships, while at the same time it can be considered as a prototype or a singular variant of *Vitae*: the structure and selection of content of the bio- or hagiographic story meet the characteristics of the genre.

Keywords: Old-Church-Slavonic literary texts, textology, *Palaea Historica*.

Małgorzata Skowronek

Katedra Filologii Słowiańskiej
Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki
90–236 Łódź, ul. Pomorska 171/173
malgorzata.skowronek@uni.lodz.pl

Ян Страдомский (Краков)

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ О НЕОБЫЧНОЙ СЛАВЯНСКОЙ РЕДАКЦИИ *Видения апостола Павла* ИЗ РУКОПИСНЫХ СОБРАНИЙ В ПОЛЬШЕ

Видение апостола Павла – сочинение вне канона „истинных” книг, присутствующее между официальной и неофициальной христианской культурой практически с самого ее возникновения. Впрочем, у исследователей нет единого мнения по вопросу возникновения текста. Ученые датируют апокриф обычно в границах конца II в. – начала IV в. н. э. Сочинение возникло, вероятно, где-то в грекоязычной среде в Египте и уже в древности было одним из наиболее популярных произведений эсхатологической направленности. Известно, что текст (в той или иной версии) был известен в гностических кругах, поскольку *Видение Павла* сохранилось среди бесценных папирусов библиотеки Наг-Хаммади¹. Среди иных исторических источников о его существовании упоминают, в частности, св. Иринея Лионский (ум. ок. 202 г.), св. Епифаний Кипрский (ум. в 403 г.), св. Августин Гиппонский (ум. в 430 г.) и св. Бенедикт Нурсийский (ум. в 547 г.). В этот период писатели и христианские богословы не выработали еще единой позиции касательно достоверности передаваемого им содержания². И хотя у св. Августина или у историка Созомена (ум. ок. 450 г.) можно прочесть, что уже в середине V в. церковные иерархи решительно отвергали текст *Видения Павла*, такое отношение вызвало упадок популярности этого произведения лишь в небольшой степени. Сочинение по-прежнему обращалось в монашеской среде, св. Кесарий Арльский (ум. в 542 г.) многократно цитирует одну из фраз *Видения Павла*, считая ее цитатой, взятой из Священного Писания³.

Первоначальный греческий вариант текста (*Q¹)⁴, с которым был косвенно знаком Ориген, а непосредственно Августин, не сохранился. Однако уже в конце IV века (до 400 г.) был осуществлен перевод на коптский язык,

¹ *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, ed. M. STAROWIEYSKI, Kraków 2001, p. 210–214.

² Считающийся хорошо осведомленным сирийский писатель Бар-Эбрей (XIII в.) утверждает, что в эпоху Оригена (сер. III в.) церковные круги считали *Видение апостола Павла* абсолютно подлинным сочинением. *Ibidem*, p. 242.

³ *Ibidem*, p. 242.

⁴ Я использую сокращения для переводов и редакций текста *ВидПвл* (*Видения Павла*), используемые в работе: N.H. TRUNTE, *Reiseführer durch das Jenseits. Die Apokalypse des Paulus in der Slavia Orthodoxa*, München – Berlin – Washington 2013 [= SBei, 490].

а немного позднее на латинский (V в.), благодаря чему сегодня возможно ознакомление с формой исходного текста. Вероятно около 420 г. возникла вторая греческая редакция (*Q²) апокрифа, о которой вспоминает историк Созомен. Это незначительно сокращенный вариант исходного текста с дополнением в виде предисловия об обстоятельствах обнаружения апокрифа в старом доме апостола Павла в Тарсе. Эта версия стала источником для большинства позднейших переводов *Видения Павла* – от пространной латинской и сирийской редакции до переводов на армянский, арабский, коптский, грузинский, кельтский, провансальский, стародатский, старофранцузский, староитальянский и другие языки⁵. Вторая греческая редакция была также источником для церковнославянского перевода и его многочисленных позднейших вариантов. В восточнославянской литературной традиции текст известен, в основном, в двух редакциях – пространной (Sl¹, Sl⁴, Sl⁵) и краткой (Sl², Sl³), представляющей обычно выдержки из текста первого перевода с дополнениями и перестановками в структуре апокрифа. Перевод греческого источника второй (краткой) редакции на славянский язык был осуществлен в Болгарии в X–XI вв., в одном из центров письменности Первого Болгарского Царства. Не до конца ясно, появился ли этот перевод одновременно с другими письменными памятниками после падения Болгарии (1018 г.), или был известен там только по названию – как составная часть перечня ранних византийско-славянских индексов запрещенных («отреченных») книг балканского происхождения⁶. Даже если апокриф не был представлен в полном объеме в древнерусской литературной среде, то он в любом случае был известен по меньшей мере фрагментарно, поскольку мотивы и цитаты из *Видения апостола Павла* мы находим в некоторых сочинениях XII–XIII вв. (например, в *Слове от епископа Павла апостола*, *Слове некоего христолюбца, ревнителя по правой вере*). Лишь относящиеся к XV и XVI вв. русские и балканские сборники сохранили полные списки древнейшей пространной редакции (Sl¹), в то время как материал XVI–XVIII вв. представляет уже широкий спектр употребления и популярности этого апокрифа среди православных славян и румын. Текст *Видения Павла* сегодня известен в более ста церковнославянских (русских, болгарских, сербских, румынских) и новоболгарских рукописных копиях XV–XIX вв., представляющих последовательные фазы возникновения новых редакций текста (Sl²–Sl⁵)⁷.

⁵ *Ibidem*, p. 40–84; *Apokryfy Nowego Testamentu*, p. 241.

⁶ Сочинение упоминают все важнейшие средневековые индексы книг, определяемых Церковью как ложные – Сборник 1073 г., т.н. *Погодинский Номоканон* (XIV), *Тактикон* Никона Черногорца, т.н. *Ипатьевский сборник* (XIV в.). Апокриф упоминается также в *Индексе митрополита Зосимы* (1490–1494), cf. *Стара българска литература. I. Апокрифи*, ed. Д. ПЕТКАНОВА, София 1981, p. 390; И.М. ГРИЦЕВСКАЯ, *Индексы истинных книг*, Санкт-Петербург 2003, p. 163, 171, 174.

⁷ См. А. DE SANTOS OTERO, *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*, vol I, Berlin-New York 1978 [= PTS, 20], p. 170–187. Аурелио де Сантос Отеро перечисляет 96 копий текста (без указания редакции), однако этот список неполон. На следующие 8 рукописей

Видение апостола Павла издавна является объектом научного исследования, и полный список имеющейся литературы привести невозможно⁸. Благодаря значительному числу списков апокрифа сегодня достаточно хорошо установлена его текстология и история бытования в пространстве как восточно-, так и западнохристианской культуры⁹. Для интересующего нас прежде всего ареала книжной культуры православных славян особое значение имеет упомянутая выше монография о памятнике авторства Николаоса Х. Трунте. Благодаря скрупулезному текстологическому анализу в контексте широкой базы источников античных и раннесредневековых переводов (коптского, латинского, сирийского, арабского, грузинского), Трунте представил связную реконструкцию истории перевода и существования текста в пространстве *Slavia Orthodoxa*, подтверждая или корректируя существующие воззрения ученых по данной проблеме, а также дополняя их рядом изысканий, крайне важных с текстологической точки зрения. Сравнение копий, опирающееся, главным образом, на опубликованные тексты славянского Видения Павла, позволило выделить пять главных редакций текста.

Форму первоначального славянского перевода (Sl¹) можно восстановить на материале древнейших сохранившихся списков полной редакции Видения Павла. При сравнении их со служившей для этого перевода образцом краткой греческой версией (Q²)¹⁰ видны некоторые различия в содержании: нет вступления об обнаружении документа в Тарсе, а также нескольких фрагментов в главной части произведения, имеющих в латинском переводе. Древнейшая полная копия из новгородского сборника Софийского собора (№ 1264, XV в.), доступная благодаря изданию Н.С. Тихонравова (Т)¹¹, сохранила черты среднеболгарского языка, а также сербской редакции. В русские земли (в Новгород) текст попал из какого-то болгарского центра письменности, вероятнее всего через молдавские земли в конце XIV в.

(главным образом, новоболгарской редакции – Sl⁴ и Sl⁵) указывает Донка Петканова, обращая внимание на их наличие, преимущественно в коллекциях В.И. Григоровича и П. Сырку (Одесса, Санкт-Петербург), см. *Стара българска литература. 1. Апокрифи*, р. 390. Еще одну копию апокрифа пространной редакции (XVI в.) (Sl¹) ввел в научный оборот также В.В. Мильков, см.: В.В. Мильков, *Древнерусские апокрифы*, Санкт-Петербург 1999, р. 528. Систематизацию списков с точки зрения их принадлежности к указанным редакциям осуществил Н.Х. Трунте: Н.Х. Трунте, *op.cit.*, р. 93–95.

⁸ Практически исчерпывающий обзор литературы находится в упомянутой монографии Н.Х. Трунте (р. XV–XXIX).

⁹ Cf.: L. JIROUŠKOVÁ, *Die visio Pauli. Wege und Wandlungen einer orientalischen Apokryphe im lateinischen Mittelalter unter Einschluß der altschechischen und deutschsprachigen Textzeugen*, Leiden–Boston 2006 [= MST, 34]; *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul*, ed. J.N. BREMMER, I. CZACHESZ, Leuven–Peeters 2007 [= SECA, 9].

¹⁰ Издание текста: K. VON TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio, additis Evangeliorum et actuum Apocryphorum supplementis*, Leipzig 1866, р. 34–69.

¹¹ Н.С. Тихонраов, *Памятники отреченной русской литературы*, vol. II (Приложение к сочинению *Отреченныя книги древней России*), Москва 1863, р. 40–58.

Несоответствия в числовых записях в славянских копиях (относительно греческой и латинской редакций) свидетельствуют, помимо того, о глаголическом протографе копий, при этом ошибки в транслитерации, как было установлено, появились примерно в конце XIII и в XIV вв. в болгарской книжной среде. Обнаруживающий множество сходных черт с новгородской копией, список болгарского *Тиквешского сборника* (НБКМ № 677, кон. XV в.)¹² неполон (нет заключительной части), поэтому для реконструкции изначальной версии славянского перевода используются позднейшие русские копии: РГБ (Москва), Рогожское собрание, № 608, XVI в.¹³ и Österreichische Nationalbibliothek (Вена) Cod. Slav. 125, XVII в. Дополнительной базой для текстологических исследований являются выдержки или фрагменты из иностранной редакции, засвидетельствованные в четырех других рукописях: РНБ (Санкт-Петербург), Основное собрание № 83 (Погодин № 801), XVII в.; РГБ (Москва), Собр. Севастьянова № 43 (1472), XV в.¹⁴; утраченного во время Второй мировой войны белградского сборника № 321 (XVI–XVII в., среднеболгарская редакция)¹⁵, а также оксфордского глаголического сборника Ms. Can. lit. 414 (*Codex glagoliticus*, XV в., хорватская редакция), который составляет отдельный вариант перевода S¹.¹⁶

Вероятнее всего во второй половине XV в. на молдавских землях, через которые балканская письменная традиция передавалась на Русь, возникла вторая славянская редакция (S²) *Видения апостола Павла*. Сохранившиеся копии этой редакции представляют собой выдержки из S¹ с небольшими дополнениями, финал которых составляет поучение в форме покаянной проповеди. Эта краткая редакция апокрифа не имеет начальных эпизодов (S1–6), а в последующей части незначительно отличается отдельными фразами. Характерной чертой рукописей этой редакции являются иногда встречающиеся русизмы, болгаризмы и сербизмы с фонетическими изменениями, появившиеся в тексте, скорее всего, при посредстве молдавской языковой сферы¹⁷.

Древнейший сохранившийся список этой группы находится в найденном А.И. Яцимирским среднеболгарском сборнике второй половины XV в. (ок. 1486 г.)¹⁸, однако подавляющее большинство копий (около 30) исходит

¹² Издание текста: Н.А. Начов, *Тиквешки рѣкопис*, СХУНК 9, 1893, р. 100–113. Перепечатка текста в антологии: *Стара българска литература (в примери, преводи и библиография)*, coll. Б. АНГЕЛОВ, М. ГЕНОВ, София 1922, р. 224–238.

¹³ В.В. Мильков, *op. cit.*, р. 528–581.

¹⁴ Описание сборника: А.Е. ВИКТОРОВ, *Собрание рукописей П. И. Севастьянова*, Москва 1881, р. 70.

¹⁵ Публикация текста: G. POLÍVKA, *Zur Visio S. Pauli*, ASP 16, 1894, р. 611–616.

¹⁶ Е. НЕРСИГОНИЈА, *Glagoljska verzija pune redakcije Pavlove apokalipse iz Oxfordskog kodeksa Ms. Can. lit. 414*, RSI 6, 1967, р. 209–255.

¹⁷ Е. TURDEANU, *La "Vision de Saint Paul" dans la tradition litteraire des slaves orthodoxes*, WS 1, 1956, р. 401–430; cf. N.H. TRUNTE, *op. cit.*, р. 95, 147–168. Перечень сохранившихся копий этой редакции: *ibidem*, р. 93.

¹⁸ Издание текста: А.И. ЯЦИМИРСКИЙ, *Мелкие тексты и заметки по старинной южнославянской и русской литературе*, ИОРЯС 4.2, 1899, р. 457–462.

из памятников XVI–XVII в., бытовавших в украинско-молдавской языковой среде. С присутствием этой версии апокрифа на русских землях следует связать появление в русской письменной традиции посланий с неба (*Епистолия о Неделе*), зависимость которых от *Видения Павла* не вызывает сомнений¹⁹.

Возможно, в то же самое время (2 пол. XV в.), когда возникла вторая редакция, в русской книжной среде появился третий вариант апокрифа (Sl³). Тексты этой группы снова составляют выдержки из Sl¹ с дополнением в виде поучения о ночной молитве, однако пассажи Sl³ не совпадают полностью с Sl¹; это дает основание предположить, что Sl³ – так же, как и Sl², – зависит от несохранившегося общего текстового источника, на базе которого развились все три редакции²⁰. Несмотря на то, что церковные власти знали о сомнительном содержании этого апокрифа, фрагменты *Видения апостола Павла* редакций Sl² и Sl³, начиная с XVI в., входят в качестве отдельных текстов увещательного и покаянного характера (о суточной молитве, о смерти добродетельного человека и грешника) в состав русских прологов, а также старорусских тематических сборников типа „Златоуст” или „Измарагд” второй редакции (как гл. 118)²¹.

Следующие две краткие редакции *Видения Павла* относятся уже к закату традиции церковной книжности и опять же связаны с Балканами. В XVII в. в восточной части болгарских земель на базе греческого текста возникает новый перевод апокрифа (Sl⁴), встречающийся в гомилетическо-паренетических сборниках типа дамаскин, тогда как историю развития этого памятника в системе церковной литературы завершает возникшая также в Болгарии в XIX в. последняя новоболгарская редакция (Sl⁵)²².

Обзор сохранившихся в рукописных собраниях копий *Видения Павла* указывает на видимый перевес относительно коротких текстов, являющихся извлечениями и переработками старого текста средневекового перевода, нередко при участии неславянской литературной традиции. Эти тексты имели самостоятельное бытование в системе церковнославянской литературы и нередко получали собственные названия.

Воссозданная в монографии Николаоса Х. Трунте история бытования текста в церковнославянской литературной среде позволяет показать ключевую роль некоторых рукописных копий (групп копий) *Видения Павла* в процессе появления последующих вариантов текста. По очевидным при-

¹⁹ А также и от *Слова и исправления Петра*, являющегося вариантом *Апокалипсиса Петра*: A. DE SANTOS OTERO, *op. cit.*, p. 158–169, 212–213; И.М. Грицевская, В.М. Лурье, Н.П. Похилько, *Анонимное славянское поучение под именем апостола Петра и его псевдоэпиграфические источники*, [in:] том, посвященный памяти Е.К. Родомановской (в печати) {https://www.academia.edu/7305308/_with_I._Gritsevskaya_N._Pokhilko_An_Anonymous_Slavonic_Sermon_under_the_Name_of_Apostle_Peter_and_Its_Pseudepigraphic_Sources} [10 X 2014]

²⁰ Известно 7 копий этой редакции (конец XV–XVIII в.), незначительно отличающихся друг от друга, все русского происхождения, cf. N.H. TRUNTE, *op. cit.*, p. 190–204.

²¹ *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, т. I (XI-первая половина XIV в.), ed. Д.С. Лихачев, Ленинград 1987, p. 54–56; В.В. Мильков, *op. cit.*, p. 528.

²² Cf.: *Стара българска литература. I. Апокрифи*, p. 390; N.H. TRUNTE, *op. cit.*, p. 204–233.

чинам наибольший интерес представляют древнейшие копии пространной редакции первого перевода (S¹), являющиеся отправной точкой для всех исследований славянского текста *Видения Павла*, а также основой для реконструкции несохранившегося первоначального варианта²³. Представляя возможный путь возникновения второй, краткой редакции апокрифа (S²), автор заключает: *Образцом для S² был несохранившийся текстовый источник для S¹, поскольку S² сохранила также пассажи, которые обычно известны по латинским или сирийским рукописям*²⁴.

Судя по числу страниц, которые они занимают в сборниках, вероятнее всего, все сохранившиеся рукописные копии S² составляют извлечения или сокращенные версии текста первой пространной редакции (S¹)²⁵. Это позволяет думать, что S² является переработкой S¹ с дополнениями и изменениями, появившимися в тексте S² во время сокращения. Я хотел бы указать на не замеченную до сих пор в исследованиях апокрифа рукописную копию *Видения Павла*, которая свидетельствует о наличии в церковной традиции пространной редакции S², составляющих, по моему мнению, опосредованный источник целой группы памятников S², являющихся *de facto* уже сокращениями.

В кириллическом сборнике второй половины XVI в. из собрания Национальной библиотеки в Варшаве BN 12245 III (прежний шифр Акс. 2743), известном в исследовательской литературе также как *Сборник из Бонаровки* или *Перемышльский сборник*, находится пространный текст, озаглавленный *Слово святого апостола Павла*, нач. *Бѣ слови г҃нѣ къ людемь симь г҃ла. рѣци людеѣ симь. доколѣ съгрѣшаѣте. и прилагаете грѣхы на грѣхы...* (л. 2–16). Копия апокрифа в сборнике BN 12245 III до сих пор не указывалась в исследовательской литературе, хотя его заглавие упоминают кодикологические описания памятника. Чтение текста позволило утверждать, что список обнаруживает черты, близкие к тем, которые представляют самые старые копии в рукописях S¹ XV и XVI в. Однако при более близком рассмотрении стало ясно, что текст *Слова святого апостола Павла* из сборника BN 12245 III обладает многими чертами, отличающими его от всех списков S¹, которые находятся в научном обороте в виде изданий и описаний.

С точки зрения структуры и содержания *Слово святого апостола Павла* сохраняет черты, характерные для остальных копий пространной редак-

²³ Гипотетический текст этого перевода вместе со сравнительным критическим аппаратом был реконструирован Николаосом Х. Трунте в упомянутом исследовании (idem, *op. cit.*, p. 242–357).

²⁴ *Ibidem*, s. 236.

²⁵ Не имея непосредственного доступа к рукописям, я делаю заключение на основании описаний, содержащихся в списке А. де Сантоса Отеро (idem, *op. cit.*, № 3, 4, 5, 9, 13, 14, 17, 18, 20, 24, 26, 27, 28, 30, 41, 44, 45, 46, 51, 52, 54, 63, 64, 66, 72, 74, 75, 89, 93). Для подтверждения этих моих предположений была бы, тем не менее, необходима верификация *de visu* по меньшей мере некоторых из упомянутых сборников.

ции S¹, хотя имеет небольшие сокращения, пропуски и переработку некоторых фрагментов, которые не влияют, однако, существенным образом на передачу содержания²⁶. Как и у других славянских переводов *Видения апостола Павла*, предисловие об обнаружении апокрифа в доме апостола Павла в Тарсе (§1–2) опущено. Связи списка BN 12245 III и древнейших, относящихся к XV веку, копий (Тикв.Сб. и Соф.Сб.) во многих местах не оставляют сомнений, при этом чтения BN 12245 III могут иметь сходство как с двумя исходными копиями, так и следовать только одной из них. Вот два примера:

| Соф. Сб. № 1264 | Тикв. Сб. НБКМ № 677 | Код. Бон. BN 12245 III |
|---|--|---|
| (§4) многошды слнще великое свѣтлоє молашесѧ бѣ ꙗла. ꙗи бѣ вседержителю доколѣ призираю на безаконѧ. и неправды члвцскыѧ. повели оубо да створю по моеи силѣ. на нихъ. да разоумѣють тако тѣ еси бѣ единъ и пакы бѣ ꙗла к нему ꙗла. свѣдѣ си всѧ. какоже око мое видитъ. и оухо мое слышитъ. члвколюбие мое ожидаетъ си хъ. дондеже обрататсѧ и покаютсѧ. аще ли не придутъ ко миѣ. азъ им сужю. (Т, с. 40) | многоши слнще велико и свѣтло молаше се боу ꙗлице ꙗи бѣ вседержителю. доколѣ призираю на безаконїѧ. и неправди чѣвчскїе. даждъ ми да сътворю ꙗ по силѣ моеи на ни. да разоумѣють тако ти еси бѣ юдинъ. и би ꙗла къ нему ꙗле. ти вѣси юже вко миѣ видитъ и оухо мое слышитъ и члвколюбие мое ѡжидаетъ ꙗ. доиже обратетсѧ и покаютсѧ. аще ли не ꙗкаютсѧ азъ ꙗ сждоу. (N, с. 100) | многожды же великое слнще и свѣтлоє молитсѧ боу ꙗла. ꙗи вѣсѣдржителю доколѣ прѣвриши безаконїѧ. и неправды члчч нж повели ми ꙗи да и сътворю по силѣ моеи. да разоумѣють тако тѣ еси единъ бѣ. а бѣ слово ꙗне къ нему ꙗла. вѣси еже око мое видитъ и оухо мое слышитъ. нж члколюбїе мое ѡжидаетъ на ни. дондеже ѡбрататсѧ и покаютсѧ и прїидоутъ къ миѣ и азъ гда (!) соужж имъ. (л. 2) |
| (§41.2) ѡверзи оуста кладезю да възлюбленникъ бжи павелъ видитъ. тако дана емѣ естъ власть видити всѧ мѣкы. и ре ко миѣ аггль стани издалеча. да возможеш прѣ(тѣ)рпѣти (и) смрадъ. егда оубо ѡверзѣ кладѧзъ ѡ бездныи абѣ нехожаше паче вѣхъ мѣкъ. (Т, с. 54) | ѡверзи врат кладенцоу да възлюбленникъ бжи видитъ павель. така дана юмоу ѣ власть видѣти все мѣкы. и рче къ миѣ аггль стани здѣ далече павѣ неможеш трѣпети мѣа (!) исходеща ѡ клнца, и юѣа оубо ѡверзе кладенць изиде мѣа лють зѣло нехожаше паче вѣ мѣ. (N, с. 111) | и ре ѡверзѣн оуста кладазю. да възлюбленникъ хѣв видитъ. тако дано ѣ моу видити вѣсѧ мѣкы. и рче аггль стани далече. и еѣа ѡверзе кладазъ. и авѣе изыде мѣа лю зѣло. паче вѣсѣхъ мѣкъ. (л. 12) |

Во многих местах текст *Сборника из Бонаровки*, однако, значительно отличается от базовых изданий S¹. Хотя в различных фрагментах (и отсутствующих пассажах) видно решительно большее сходство BN 12245 III с южнославянским списком Тикв.Сб. НБКМ № 677, текст *Слова святого апо-*

²⁶ Из наиболее существенных пропусков в сборнике BN 12245 III следует указать отсутствие двух фрагментов: §36,2 и §38,3 – 39,2, которых также нет в рукописи Тикв. Сб. НБКМ № 677.

стола Павла изобилует также небольшими сокращениями, равно как и дополнениями, и прежде всего, переработкой пассажей, которые прямо предполагают возможность существования отдельной литературной традиции. Приведу следующие примеры этого типа:

| Тикв. Сб. НБКМ № 677 | Код. Бон. BN 12245 III |
|--|---|
| <p>(§40.5) аггли же съ ними впохждахоу всех мѣки. видѣвшеже соуци вьмоуциѣ рѣшениі акими стрѣти соушии не родихомсе ѿ себѣ. зацо ви приведоше вь другие моуки. ми понеже вь мироу вихѣ. видѣхѣ сегрѣшни. вьзирахомь во ба вь стѣм(ь) шеразѣ. и глѣхѣ вальм си соут пр(а)ведни рави бѣжи. нна видѣ тако вьсоуе нарицаете се рави бѣжи. пон(е)же вьсприемаете вѣчїе моук(и). (с. 111)</p> | <p>(§40.5) аггли же ихъ шевбожахоуѣ вьса моуки. и видѣвше и соуше и вь моукѣ. и рѣша ми тѣ. егда вѣхомь вь мирѣ не радѣхѣ ѿ себѣ, да того ради моучимъса. а вѣ что сътворите. да вѣ приведени высте сѣмо на мѣто сѣ моученое. мѣ бо егда вѣхѣ вь мирѣ вьзирахѣ на вѣ вь стѣмь шеразѣ бѣжи. и глѣхомь вальм тако не соутъ рави бѣжи правѣници. и нѣ вьсоуе нарицаетса рави бѣжи. понеже и вѣ вьсприемаете мѣжж вѣчнѣа. (л. 11v–12).</p> |
| <p>(§41.3) и рѣхъ кто си соут гѣи и рѣ ми аггль. си вь кладенци иже не исповѣдаше тако хѣ съниде вь плѣт. и тако не роди се ѿ дѣви марїе. и не глѣши хлѣва бѣвенїю и чашоу спсѣнїа. не соуца того тела и крѣви хѣви.</p> <p>(§42.1) и вьзрѣ на запѣ и видѣ ѿ всеѣ таже видѣ. чрѣвїе неосуспаени и скрѣжит. иноуци .б. главѣ. и видѣ тоу моужа и женоу вьскрѣите зоувнемь и грѣнѣмь, и вьпросї кто си соут гѣи и рѣ ми си соут глѣоше тако нѣ хѣ вьста ѿ из мрѣтвїи. и рѣ нѣ на мѣсте сѣмь ѿгна ни сьгрѣшїа. нъ тькло снѣгъ и гроза. и рѣ шбо таще сѣнце вснают не сьгрѣютли се. и рѣ ми аще и сѣнце вснают ноу не сьгрѣютсе. понеже прѣвьходит зима мѣста того. (с. 112–113)</p> | <p>(§41.3) и рѣ кто си соутъ гѣи. и рѣ ми си соутъ иже не исповѣдаша ба вь плѣти пришѣшаго. егоже роди дѣва. иже глѣють нѣ хс снѣ бѣжи. и глѣють нѣ ѿ немь спсѣнїа. и не прїаша заповѣди его. и не вѣроваша тако тѣи изїа крѣвь свож за нѣ. и дѣшж свож положїи ради. жлѣчи и шцѣта вькоуси. и хлѣвь прѣложенїа намь подасть. и чашж по вечери такоже глѣа. пїите ѿ неа се е крѣвь моа изливаема за ва многола. вь штавленїе грѣховь.</p> <p>(§42.1) и паки рече ми вьзри на краи запѣнни. и оузрѣ тоу чрѣвь неосуспаѣшїи. и скрѣжетъ зоувемь. и се тоу чрѣвь локте падыи. и нѣаше .б. главѣ. и вѣхоу тоу народи мнози мѣжж и жень. и мѣсто то злѣ и грозно. и вьпросї кто си соут гѣи соуци на мѣстѣ сѣмь. и рече ми си соутъ еврен. иже не исповѣдажтъ выти вьскрѣнїю. ни соуда мрѣвемь. и рѣ како нѣ зде ѿгна на мѣстѣ сѣмь. нж трепеть великь и гроза. и нѣ памяти на нухъ. вь вѣкы вѣкомь аминь. и рѣхъ аще вьстаетъ сѣнце сьгрѣютъ ли са. и рече ми аггль, аще вьстаетъ сѣмерицеж не сьгрѣютъ ли са. понеже зима не ѿходит ѿ мѣста сего. (л. 12–12v).</p> |

Содержательные²⁷ отличия значительной части текста *Слова святого апостола Павла*, а также имеющиеся в нем частые лексические и содержательные дополнения диктуют поиск аналогий в других рукописных копиях

²⁷ Соответствующие фрагменты у Тихонравова: *идем, op. cit.*, p. 54.

этого апокрифа. Интересный сравнительный материал дают списки второй славянской редакции Sl², которые объясняют наличие некоторых из этих отличий. На примере ниже видны характерные только для Sl² слова и фразы²⁸, которые также наличествуют в копии BN 12245 III.

| Тивв. Сб. НБКМ № 677 (Sl ¹) | Код. Бон. BN 12245 III | Перемышльський пролог, XVII в. (Sl ²) |
|--|---|--|
| <p>(§7.2) и ѳсть аггль ѳже радодуѳсе идеть на члѣка въ немь же живеть. и ѳ дроуги аггль тон на члѣка идеть и плачеть. (с. 101)</p> | <p>(§7.2) аггль же добраго члѣка. идѣ раѳлса къ бѡу. а еже аггль злаго члѣка. идеть плача къ бѡу.</p> | <p>(§7.2) ^ѳ же аггль добраго члѣка и идѣт раддѳа са къ бѡу; и ^ѳ аггль злаго члѣка и идѣт плача са къ бѡу.</p> |
| <p>(§8) и дхъ изиде на срѣтеніе ѳ. и вѳ гла бѣжи и рѣе ѳкоудѡу придосте аггли мон носеще врѣме благіе вѣсти.</p> | <p>(§8) изидеть дхъ на оусрѣтеніемъ ѳ бѣ. и рѣ ѳкоудѡу прїидосте аггели мон носаше врѣмена блгѳ дѣль. и молитвы чѣьа.</p> | <p>(§8) и изидѣ дхъ бѣжїи на срѣтенїе им ѳ бѣ и рече им: ѳкоудѡ прїидосте, мон аггли, носаше врѣма блгѳх дѣль и млтвы чѣьа?</p> |
| <p>(§9.1) и ѡвѣшаше и рѣше ми придохомъ ѡ внешне ѡрѣкшихсе мира. имени ра стѡго твоего. иже скитаютсе по поустинѣ. и пещерѣ плачущесе на всакъ чѣ за грѣхи своѳ. ввидили паче всех седещїи на землїи. ачїи и жезїи. за имѣ твое стѡе прѣпоасавши чрѣсла своѳа. иноуши въ рѣкѣ своѳ тїи ѡниоуѳ. срѣцѣнь ѳ и стѣти блвще на всѣ чѣ. скрѣбѣще изгонивъ телеса своѳа. плачѣще и рїдающе. иниже аггли плачущесе съ нїи. темже аще ѳ лоубовъ тевѣк. повѣли намъ то и слѣжити темъ и такоѳ. сътворише во се сами нищи. паче всехъ живоущїи на землїи.</p> | <p>(§9.1) ѡвѣшаша и рѣша емоу. мы градельнъ ѡ внѣ ѡрѣкшихса много мира имени твоего ради стѡго. и глѣщїи ѡчѣ наш иже еси на нѣсе. тѣже и ко конѣца. скѳтажшеса въ градѣк. изгонїи ѡ града въ градѣ. хоулими и бїемїи. по вѣса часы плачшеса и жаждоуше за слово твое стѡе. и припоасани днъ и ночь. въ рѣкѣ ииже млтвїнѣ. мы же аггли паче молишса ѡ нї зраше ѳ аще ти ѳ любо такоѳ посїлати слоужити. творѣщїи беззаконїе на землїи пѣ вѣсѣхъ члѣкѣ.</p> | <p>(§9.1) [и] ѡвѣшашж: мы прїидохом ѡ онѣх ѡрѣкших са ѡ сластен мїрѣскихъ имени ради твоего стѡго, и глѣщи: ѡчѣ наш, иже еси на нѣсѣх, да стїт са нма твое, да боудѣт вола твѡа іако на нѣси и на землїи, и скїтающїхса въ градѣх, изгонїи и хжлїи, бїемїи и обїваемїи, по вѣсѣ часы плачѳще сѣк и желажше, прѣходѣшса из града въ град за слово стѡе твое, и прѣпоасани днъ и ночь, въ рѣках ииже млтвїню. Мыж аггли их чѳдїи са зраше трѣпѣнїа их.</p> |

²⁸ Cf. N.H. Trunte, *op.cit.*, p. 148–160.

| | | |
|---|---|--|
| <p>(§11.2) и дѣ азъ съ агглы. и възетъ ме на нѣо. и възрѣхъ на тврѣди нѣнїе.</p> <p>и видѣхъ тоуи власти страшнїе. и би тоу забить льстеишиа срѣца чѣча ѿ ба. и тоу вѣше дѣхъ клеветавъ и грѣделивъ. и напраснѣ, набоурливъ. и тоу вѣхоу дръжетелине люкавни. и вса си видехъ пѣ тврѣди нѣнѣки.</p> <p>(§11.3) и потѣ же възрѣхъ и видѣхъ аггли немилостивнїе. ни какоже милсрѣна имоуше. страшна ѣже лица испльнь таросѣти. зоуби ихъ прѣвѣсхѣдѣши прѣко оустѣнь. шчеса ѣ свѣтлѣхоуеѣ тако звѣзди. власи же главѣ ѣ паче величествиа распрострѣти. и плали шгни исхѣдѣше изъ оустѣ ѣ.</p> <p>и въпросѣ аггга и рекѣ гѣ кто соутъ сини. и ѿвѣщавъ аггль и рече ми си соутъ послааѣми на дѣше невѣрнїи. въ врѣме вѣдною не юше во вѣри боу. имѣти помощника. ни оуповаше нан. (с. 102)</p> | <p>(§11.2) и поидоховѣ на тврѣ</p> <p>и оуэрѣховѣ сѣтонѣ. и агглы его и власти и старѣишнїи. и вѣхоу тоу брани шплѣченїа. и дрыгъ дрсгоу завидаше. и вѣ доу тоу завидливѣ. вълазавъ въ срѣца члѣкѣ. да оубѣтетъ дроугъ дроуга. и наплънише срѣца радѣсти велмшжамъ. да не прострѣ праведнаго словеси бжїа.</p> <p>и въпросѣ агггга которїи се соутъ. и ѿвѣщавъ аггль и рече ми. се соутъ властитѣли злїи на земли князи мира. си соутъ /к. 4v/ послааѣми по дѣшл невѣрнѣ члѣкѣ въ врѣма сѣлрѣти. ти бо не іаша вѣры боу. ни оуповаша на ба. ни на има его стѣе.</p> | <p>(§11.2) и поидоховѣ на тврѣдѣ</p> <p>и възрѣховѣ сѣтонѣ и ангѣлы его и власти и старѣишнїи его. и бахж тоу брани и шплѣченїа, дроугъ дроугу завидаше. и вѣ тоу доухъ завидливѣ вълазавъ въ срѣца члѣа, и тоу баше доухъ клеветливѣ и блѣуднын и неправеднын и гнѣблнѣкѣ. и тоу бахж дръжитѣли и лоукави дѣси вълазаше въ срѣца властитѣль, да оубѣтетъ дроугъ дроуга.</p> <p>И въпросихъ агггга, [и] ѿвѣщавъ аггль и рече ми: Се соутъ властѣли земнїи и князи мира. сїи соутъ послааѣми по дѣшл невѣрнѣхъ людї въ врѣма сѣлрѣти, не имѣшж во вѣры боу ни оуповашж на ба ни на има его.</p> |
| <p>(§12.1) и възрѣвъ на нѣо и видѣхъ дроугїе аггли иже лица свѣтлѣхоуеѣ тако слнцѣ прѣпоисани чрѣсла златини поаси. имоуше по свѣщи въ роукѣ... печать бжїю. имоуши свитоу и на неїже написано вѣше име бжїе. испльнени всакоѣ кротѣсти и млти. и въпросѣ агггга и рекѣ кто си соутъ гѣ. ѣже все оукрашено ѣ. ѿвѣщавъ аггль и рече ми си соутъ аггли праведни. иже послааотѣе приносити дѣше праведнїхъ. иже оуповаше на ба. и имѣти помощника и оупованїе. (с. 103)</p> | <p>(§12.1) възрѣхъ на нѣо и видѣхъ ины агглы. ихъ лица свѣтлѣшеса тако слнцѣ. и поасаны поасы златы. имоуше постѣ въ роукѣ своихъ. и печати бжїа имоуше великыа на свнтѣ своихъ. писано бо на нї баше има бжїе. испльнь въ роукѣ красѣты и кротѣсти и милѣсти. и въпросѣ агггга которїи се соутъ гѣ. и рече ми аггль. си соутъ аггли праведнѣ члѣкѣ. и ти послааѣми по дѣшл вѣрнѣ члѣкѣ.</p> | <p>(§12.1) и възрѣвъ на нѣо и видѣхъ [хъ] ины ангѣлы, ихъже лица свѣтлѣт са тако слнцѣ, и поасаны поасы златыми, и почтѣтъ великоу имѣше на свнтахъ своихъ, и написано баше имѣ бжїе на нїхъ, и испльнь вѣсеж красѣты и кротѣсти и млти. И въпросихъ агггга: Кѣторѣ соутъ, гѣ? ѿвѣщавъ и рече ми: Се соутъ аггли праведнѣхъ члѣкѣ, и тїи соутъ послааѣми по дѣшл вѣрнѣхъ.</p> |

Зависимость группы копий второй славянской редакции (Sl²) от текста BN 12245 III кажется очевидной, при этом копия *Слова святого апостола Павла* сохранила больше черт пространной редакции Sl¹, нежели типичные выдержки из нее в Sl². Здесь следует вспомнить, что сокращенная редакция Sl² содержит всего лишь десять разделов исходного текста *Видения апостола Павла* (§7–16), поэтому невозможно согласиться с тем, что именно сокращенный вариант повлиял на переработку соответствующих разделов пространной редакции из сборника BN 12245 III. Итак, следует допустить, что список *Сборника из Бонаровки*, а также известные на сегодняшний день копии Sl² относятся к общему протографу, зависящему напрямую от южнославянской версии первоначальной версии пространной редакции (*Sl¹) и который был общим для копий Sl¹ и BN 12245 III (а опосредованно также для Sl²). Поэтому не исключено, что вариант *Видения апостола Павла*, который находится в *Сборнике из Бонаровки*, может быть единственным найденным до сих пор примером текста междинной редакции. В этом виде апокриф функционировал параллельно с копиями Sl¹ на связанных с балканской литературной традицией молдавско-русских территориях не позднее чем с середины XV в. и составлял источниковую базу как для полных копий типа BN 12245 III, так и для извлечений, которые после переработки дали сокращенный вариант Sl², используемый в качестве составной части поучений покаянного характера.

Остальная часть текста *Слова святого апостола Павла* (§14-51) по своей форме также отличается от типичного варианта Sl¹. Наиболее отличительной чертой являются добавления, отсутствующие в других полных копиях Sl¹. Я уже упоминал о близости текстовой основы BN 12245 III с *Тиквешским сборником*. Стоит здесь указать на фрагмент 6.1-6.2, сильно редуцированный в обеих русских копиях (Соф. Сб. № 1264 и РГБ Рог. собр. № 608) и который в рукописи Тикв. Сб. НБКМ № 677 не сохранился целиком по причине порчи текста. В копии BN 12245 III он, однако, сохранился полностью, и хотя в случае отрывка 6.1 видно полное сходство с Тикв. Сб., фрагмент 6.2. выглядит немного иначе:

(§6.2) многажѣ и водоу (!) въпїахоу къ боу на сны члѣськымъ глаше. гїи въседръжите (!) моли ти сѧ. снове члѣстїи wskврѣниша нма стое въ нѧ. нж повели намъ да швратимъ сѧ нмь въ кръвь. и въ гла къ нимъ гла. азъ въсе вѣде еже око мое видить и оухо мое слыши. нж длъготрѣпнїе мое шжидаетъ на нї. дондеже швратѣ сѧ и покаютъ сѧ. аще ли не швратѣ сѧ. тѣгда азъ соужоу нмь по дѣломъ нхъ.

Интригует добавление здесь просьбы вод к Богу о их обращении в кровь, поскольку в этом месте латинская версия (L¹) и славянская (Sl¹) русской традиции сходны, свидетельствуя ее отсутствие. Можно только делать предположения, была ли фраза нж повели намъ да швратимъ сѧ нмь въ кръвь

также и в южнославянском переводе, поскольку именно в этом самом месте рукопись Тикв. Сб. НБКМ № 677 имеет дефектный текст²⁹.

В других местах копии BN 12245 III отличие по форме сравниваемых фрагментов настолько велико, что можно говорить не только о переработке текста, но и о включении текста совсем нового. Вот один из наиболее характерных примеров:

(§29.3) и баше посрѣѣ града сего ѡлѣтарѣ великъ сѣло. и баше же близъ ѡлѣтара того нѣкто. лица его свѣтася тако слнце. имаше въ роуцѣхъ своихъ еѡліе. и зваше гла. прїидѣте блѣвнїи ѡца моего. наследуйте оуготованное вамъ црѣвіе бжїе. исплнїиса вѣ гра рѣсти коупно соущїи на стлѣпкѣ. и си поахжѣ емоу с̄ с̄ гъ саваѡфъ исплнѣнь нѣбо и землю славы твоѣа. и рѣ гїи кто красныи е се. и рече ми се е бѣ въ сѣк. агнець заколенныи за вѣса въроуцаа. еѡа прїидеть бѣ црѣтовати въ сѣми въ црѣствїа славоу своего. тьгда вѣси праведнїци поклонатсѣ емоу. и възъпїю (к. 9v) вѣси аггли, понеже е хс̄ снѣ бжїи. сѣдѣ ѡ десноу жѣ ѡца своего. какѡ бо е на нѣсехъ и на земли. не можетъ безъ х̄а приносити са мѣтва. зане кровъ х̄ва проливаѣсѣ. и сѣврѣшаетьсѣ въ вѣсѣхъ вѣрнїи. (§31.2) и пакы рѣ ми аггль, въ сѣствоу ми паве, да ти покажоу дша грѣшнїи. и поидоховѣ на запѣ слнца.

Во всех копиях *Откровения апостола Павла* этот отрывок выглядит совершенно иначе. Он более подробен, но, прежде всего, центром мистагогического комментария выступает в нем царь Давид, держащий в руках Псалтырь и гусли (гоусли), а также святые в Небесном Иерусалиме, которые вместе с ангельскими хорами поют Христу „Аллилуйя”. Интересно, что в приводимом выше фрагменте осуществлена смена названия литургической книги, а в итоге и содержания целого отрывка – начиная от введения евангельской цитаты и фразы евхаристического гимна и до концентрирования на фигуре Сына Божьего (вместо Давида), чего нет в остальных копиях. Несомненно, источником для осуществления такой замены является видение Агнца из пятой главы канонического Откровения Иоанна Богослова, дающее контекст этому отрывку (ср. особенно Откр. 5:6-8). Естественно, невозможно исключить внелитературные факторы, например, дополнение дефектного текста на том или ином этапе его существования, хотя это кажется менее правдоподобным, нежели желание намеренно изменить этот фрагмент так, чтобы еще более вписать апокриф в хорошо известный контекст библейского видения.

Однако специфической особенностью, отличающей рукописную копию *Слова святого апостола Павла* в BN 12245 III ото всех полных копий пространной редакции, является наличие в ней заключения. Достаточно вспомнить, что повествование в тексте пространной редакции апокрифа заканчивается, когда перед Павлом предстают Ной, Илия и Елисей. Каждый из них представляется апостолу и вкратце напоминает, чем отличился

²⁹ Возможно, стоит добавить, что в реконструированном тексте *Sl¹ оба эти отрывка имеют незначительно отличающийся вид (cf. N.H. Trunke, *op. cit.*, s. 244-245).

в ветхозаветной истории – Ной вспоминает о потопе, Елисей о любви к Богу, а Илия о чуде засухи. Апокриф традиционно заканчивается словами Яхве: *потръпимь, доидеже иліа помолить сѧ ѡ вездъждїи, повела ѡ семь посла дъждь на земаа* (1. Цар. 17–18), после которых в рукописях (не только славянских) обычно появляется короткая доксологическая формула. В таком виде текст функционировал уже в древности и, по-видимому, первоначально также был не окончен. Повествование в *Сборнике из Бонаровки* намеренно прерывается фрагментом, составляющим ожидаемое в этом месте окончание:

н высть гла гла агглюу: доволѣеть любовннкоу моемоу павловн виденїе се, нж сънеси н въ тѣло. н вънндеть паки въ дамаскъ. н тѣгда высть оустръмленїемь стго дха. авїе погати ма до едема, еже нарицаеть ран. н рѣхъ вращьса: мнрь тн мтн дѣо га нашего іс хѧ. мнрь вы бждн прѣцн. тѣгда дхъ стъ сънесе ма въ тѣло мое. н авїе въста не видѧ ничтоже. прнстоупнша мжжн н паша ма, н ведоша ма въ дамаскъ. въ тоу ноць рече мн гъ: саоуле. н рекѡ: что велнкы гн велншн равоу своемоу. н паки рече мн: ѣ зде мжжъ именованїа, н тѣн же тн речеть слово. въ оутрїи же днь прїнде ананїа н рече: мнрь тн, саоуле, брате. гъ посла ма к тевѣ, благовѣстнтн тѧ, н все нецѣлнтн да прозрншн. н рекохъ: брате ананїе, сътвори скоро, еже тн гъ рече. н въставъ ананїе положн роукж свож на очїж моеж н прозрѣ. зане ѡпѧша како чешж, ѡ очїж мн. въставъ н поклонї сѧ, н прославн бѧ ѡца н сна н стго дха, ннѣ н рно н въ вѣкы вѣкѡ. аминь:~

Следует подчеркнуть, что приведенный выше фрагмент является в рукописи BN 12245 III неотъемлемой частью структуры апокрифа и не отличается от остального текста ни с формальной (характер почерка, абзацы), ни со стилистически-содержательной стороны. Возникает вопрос: может ли он быть изначальным для этой редакции *Видения* или также составляет позднейшее (местное, молдавско-русское) логическое дополнение достаточно неожиданно заканчивающегося апокрифа, которое осуществил переписчик (составитель) сборника?

Стоит вспомнить, что оригинальный текст *Откровения святого Павла* прямо связан со Вторым посланием к Коринфянам (2 Кор. 12: 1–5). В нем Павел упоминает, что знает человека, вознесенного на третье небо (в теле или вне тела), где он слышал неизреченные слова. Контекст повествования предполагает, что апостол мог иметь в виду себя, а потом апокриф развивает эту несколько загадочную фразу. Однако ни в каноническом тексте, ни в апокрифе не объясняется, когда именно и при каких обстоятельствах у Павла были эти видения. Благодаря окончанию, приведенному выше, все повествование о духовном путешествии апостола по небу и преисподней с точностью помещается в контексте событий, хорошо известных по каноническим Деяниям апостольским. Потрясающие события, сопутствующие обращению Павла из Тарса по дороге в Дамаск, стержнем и сущностью которых является испытанное им откровение, идеально подходят для логической связи обеих историй. Пространственно-временной разрыв, составляющий контекст ситуации, когда в мир людей вступает ипостасью Бог Господь, способствует

допущению, что в действительности имели место еще и другие события, о которых ошеломленные посторонние свидетели не имели представления (Деян. 9:7). Более существенным по сравнению с видением Спасителя и голоса с неба, известным в изложении Луки и Павла, является то, что апостолу обещано открыть еще и иное содержание (см. Деян. 26: 16-19), о котором канонические книги непосредственно не информируют. Включенный в контекст повествования об обращении Савла финал апокрифического *Видения святого Павла* в *Сборнике из Бонаровки* дополняет ход новозаветного повествования практически идеально. Христос и Анания обращаются к Павлу его прежним именем Савл, поскольку, как мы помним из текста Деяний апостольских, апостол начнет пользоваться новым именем только со времени своей первой миссии с Варнавой (Деян. 13: 9). На самом деле, это Анания, а не Савлу является ночью Христос, однако содержание изложения, и особенно контекст событий здесь очень похожи (ср. Деян. 9: 10–19). Более того, с литературно-композиционной точки зрения содержание заключения *Откровения апостола Павла* в рукописи BN 12245 III лучше доработано, поскольку все повествование доведено до конца, а финальная доксологическая формула является лишь ее естественным завершением. Не мог ли, следовательно, этот короткий фрагмент принадлежать к раннему варианту славянского перевода или был дописан позднее?

Сравнение *Слова святого апостола Павла* со всеми доступными мне изданиями текстов этого апокрифа не дало возможности обнаружить какие-либо аналогии. Во всей историко-литературной традиции *Видения апостола Павла* только в рукописях сирийской и коптской редакций встречаются окончания в различных вариантах. Содержащиеся в работах Николаоса Х. Трунте сведения на тему сирийских и коптских окончаний *Видения* не дают решения проблемы, поскольку их содержание полностью отлично от окончания в *Сборнике из Бонаровки*³⁰. И все же немецкий исследователь осуществил также сравнение текста второй славянской редакции (S²) с сирийской, коптской и латинской источниковой базой. Этот анализ привел к цитируемому выше выводу о наличии в редакции S² материала, известного только по сирийским (sic!) и латинским рукописям. Тот же самый сирийский след подсказывает комментарий В.В. Милькова к российскому изданию пространной редакции *Видения апостола Павла*. Ученый обратил внимание на имеющийся в славянском переводе плач персонифицированной земли над людским беззаконием (6.3–6.4). Во второй (краткой) греческой редакции (Q²), которая была основой славянского и латинского перевода, этого отрывка нет, однако его можно найти в рукописях сирийской редакции. Мильков, на самом деле, считает, что этот мотив в апокрифе мог

³⁰ Cf. N.H. TRUNTE, *op. cit.*, p. 30. Следует, однако, заметить, что эти данные не являются окончательными, поскольку сирийская рукописная традиция апокрифа недостаточно исследована и нельзя исключать существования несохранившегося или не найденного еще текста, который бы содержал подобные сходства.

развиться на Руси независимо от сирийской традиции, поскольку культ сил природы у славян был особенно силен³¹, однако это допущение необязательно должно быть верным.

Следует, поэтому, задуматься, не существовала ли возможно какая-либо иная греческая версия апокрифа, содержащая добавления из сирийской редакции, составляющая основу для пространный варианта второго славянского перевода и, по меньшей мере, послужившая источником дополнений для варианта, сохранившегося в *Сборнике из Бонаровки*? Подтверждение моих гипотез об исключительности окончания в копии BN 12245 III требует непосредственного сравнения с обширным рукописным материалом, что является задачей будущего. Естественно, пока не будет указан иной литературный источник такого заключения апокрифа, нельзя исключить участие в нем того или иного славянского книжника (необязательно на русских землях польско-литовского государства). Ответ на эти вопросы требует более глубокого изучения и широкой верификации источников.

Перевод с польского: Мария Иванова

Abstract. Remarks concerning untypical variant of Slavic “Apocalypse of St. Paul the Apostle” in the collection of Cyrillic manuscripts in Poland. The apocryphal *Apocalypse of St. Paul the Apostle* belongs to the group of early-Christian texts which exerted significant impact on people’s perception of the nether world and the Last Judgment. In the Middle Ages, the text was known in the area of western and eastern Christian literary tradition. Numerous translations also include the rendition of the *Apocalypse of St. Paul the Apostle* into Church Slavonic, made in Bulgaria between the 10th and the 11th century, whose presence and distribution in the area of southern Slavdom and Ruthenia is confirmed by copies of manuscripts. The article is devoted to a manuscript of the *Apocalypse of St. Paul the Apostle* hitherto overlooked in studies, whose unique form supplements and makes the Slavic textual tradition of the manuscript more comprehensible. The unique feature of the discussed copy is supplementation of the text with an ending, present only in the ancient Syrian and Coptic translations of the apocryphal text.

Ключевые слова: Апокрифические видения, славянские переводы с греческого, текстология средневековых литературных памятников.

Keywords: Apocryphal apocalypses, Old-Church-Slavonic translations from Greek, textology of Medieval literary monuments.

Jan Stradomski

Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego
ul. Bydgoska 19B
30–056 Kraków
jan.stradomski@uj.edu.pl

³¹ В.В. Мильков, *op. cit.*, p. 528.

Светлана Шашерина (Братислава)

НАРОДНЫЕ И АПОКРИФИЧЕСКИЕ МОТИВЫ РОЖДЕСТВЕННОГО ЦИКЛА, ОТРАЖЕННЫЕ В УГЛЯНСКИХ РУКОПИСЯХ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVII ВЕКА

Материал для нашего исследования мы черпали в двух рукописных кириллических сборниках проповедей, толкований евангельских перикоп, поучений и экземплямов, которые возникли в конце XVII века в православном монастыре в селе Угля в современной Закарпатской области Украины. Первый сборник под названием *Углянское учительное евангелие* содержит переводы и толкования евангельских перикоп. Второй сборник называется *Углянский сборник Ключ* и состоит из проповедей, поучений на различные праздники церковного года, толкования, легенды и экземплумы. Автор рукописи *Ключ* использовал различные источники, которые были доступны и обычны в то время в центральной-европейской среде, находящейся под влиянием византийско-славянской культурно-обрядовой традиции, например, *Gesta Romanorum*, Лимонарий, Физиолог, Диоптра и другие. Обе рукописи написаны на церковнославянском языке с заимствованиями из местной языковой среды, особенно из русинско-украинских диалектов подкарпатско-русинского региона, заимствованиями из контактной диалектной среды восточнославянских диалектов, из польского, венгерского и румынского языков. В отличие от *Углянского учительного евангелия*, сборник *Ключ* содержит гораздо больше народных языковых заимствований. Этому факту мы не будем уделять внимание в настоящей статье.

Несмотря на хорошо сохранившееся до наших дней культурное наследие пограничного между славянским Востоком и Западом ареала, которое включает в себя десятки рукописных книг литургического и окололитургического характера, в настоящее время проводится крайне мало исследований, касающихся этого самого культурного наследия¹. До настоящего време-

¹ Важнейшей работой по указанной проблематике является хрестоматия: Р. ЖЕЊУСН, *Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии / Prameny k byzantsko-slovanskej tradicii a kultúre na Slovensku*, Bratislava–Roma 2013. Проблематикой исследования кириллической гомилетической и экзегетической традиции занимается и польская исследовательница Г. ЧУБА. Cf. e.g. Г. ЧУБА, *Українські рукописні учительні Євангелія. Дослідження, каталог, описи*, Київ–Львов 2011.

ни углянские рукописи не были полностью изучены и даже опубликованы, хотя они представляют собой большой интерес для исследователей диалектологии, культурно-религиозной традиции, истории литературы и других дисциплин. Данные рукописи содержат уникальные сюжеты и мотивы, которые сохранились до нашего времени только в этих конкретных памятниках. Таким образом, их значение заключается также и в том, что смогли сохранить уникальную прозаическую и легендарную традицию, которая непрерывно развивалась в обеих частях культурно-религиозного славянского мира.

Исследуемые рукописи хранятся в архиве Национального музея в Праге. Их описал и частично издавал исследователь карпатской словесности Юлиан Яворский в первой половине XX века², позднее краткое описание им дали Йозеф Вашица и Йозеф Вайс³. В настоящее время эти рукописи незаслуженно забыты, исследованием данной рукописной традиции карпатского происхождения систематически начали заниматься в Институте славистики им. Яна Станислава Словацкой академии наук только с недавних пор. Этот факт обуславливает и методику исследования: до тех пор, пока не существует обработанный корпус текстов карпатского происхождения, текстологическое исследование не представляется возможным⁴.

Подкарпатская Русь второй половины XVII века представляет собой культурный феномен, так как располагается на границе между двумя славянскими конгломератами, называемыми *Slavia Latina* и *Slavia Byzantina*. Эти славянские конгломераты отличаются друг от друга языком, но прежде всего церковными обрядами и культурной традицией. Данная область интересна для исследователя тем, как в ней совмещаются и взаимно влияют друг на друга различные культурно-религиозные традиции и языковые контексты межкультурной и межэтнической среды карпатского региона. Подобное взаимовлияние и в настоящее время отражается на всех уровнях культурной жизни людей, в том числе на уровне языка и понятийного аппарата, что находит подтверждение в памятниках письменности, возникших в исследуемой среде. Духовная культура в регионе под Карпатами, находясь под влиянием византийской традиции, вбирала в себя элементы обоих конгломератов, поэтому благодаря пограничному расположению ее можно воспринимать как самостоятельную культурную единицу. Особо важным фак-

² Cf. Ю.А. Яворский, *Ветхозавѣтныя библейскія сказанія въ карпаторусской церковно-учительной обработкѣ конца XVII-го вѣка*, Ужгород–Прага 1927; *идем*, *Повѣсти изъ «Gesta Romanorum» въ карпаторусской обработкѣ конца XVII-го вѣка*, Прага 1929; *идем*, *Новыя рукописныя находки въ области старинной карпаторусской письменности XVI–XVIII вѣковъ*, Прага 1931.

³ J. VAŠICA, J. VAJS, *Soupis staroslovanských rukopisů Národního musea v Praze*, Praha 1957.

⁴ Учítывая этот факт, автор данной статьи в качестве диссертационной работы готовит комментированное издание обеих углянских рукописей XVII века.

тором для формирования и развития самостоятельной духовной культуры в этом регионе стала некоторая изолированность бывшей Мукачевской епархии от остальной культурно-конфессиональной среды⁵. Конечно, на территории бывшей Мукачевской епархии существовали монастыри и при них школы, духовные семинарии, хотя общий уровень образования все равно стереотипно считается низким⁶. Молодое поколение обычно перенимало опыт старших; чтению, письму и церковному пению их в основном обучали священники, местные грамотные люди и учителя. Несмотря на то, что крепостными были и прихожане, и многие священники, высокий уровень языковой и богословской подготовки последних обеспечил существование собственной обширной письменной традиции, в рамках которой создавались как литургические книги (литургиконы, триодионы, минеи, требники, псалтыри, апостолы, евангелиарии и другие), так и рукописные сборники околоритургического характера: проповеди, сборники заметок исторического характера и изложений истории церкви, правила церковной жизни, толкования и поучения, апокрифы, легенды, повести и сборники рассказов о житиях святых и происхождении праздников, о происхождении и природе мира и подобные.

Как правило, эти книги являются списками с более старых источников, но не исключены и стилизации, компиляции и переводы с других, в том числе латинских и греческих, оригиналов. Чаще всего подобным образом возникали сборники экзегетических текстов с переводами и толкованиями для простых людей, записанные на местном народном языке кириллическим шрифтом. Среди таких сборников чаще всего встречаются переводы литургических евангельских перикоп, за которыми следуют пространные толкования и поучения, которые использовались священниками как материал для подготовки к проповеди или читались в храме вместо проповеди.

⁵ C. VASIL, *Kanonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví*, Trnava 2000.

⁶ С языковой и культурной идентичностью верующих церкви византийского обряда в Словакии тесно связан и их уровень образования. Большое количество памятников письменности, которые возникли в среде византийского обряда в Мукачевской епархии на церковнославянском, латинском, словацком, русинском, украинском, польском, венгерском и немецком языках, свидетельствует не только об этнической принадлежности писарей, но и об их высоком уровне образования, который они получили не только за границей Венгерского королевства (на Украине, в Польше, Сербии), но и в домашней среде, например, в школах при монастырях латинского и византийско-славянского обряда, а также в различных деревенских и городских школах и училищах, которые посещали одаренные прихожане византийской церкви. Именно они интересуются и всегда интересовались образованием. Обычно потом они становились священниками или учителями в домашней конфессиональной среде, если только не подвергались давлению со стороны латинского пространства. Результатом незнания этих обстоятельств являются повторяющиеся и сегодня стереотипные взгляды на духовенство, учителей и канторов в среде византийского обряда как на необразованных. (Р. ŽEŇUŠ, *Источники византийско-славянской...* р. 84.)

Развитие гомилетической традиции, находящейся под влиянием неканонических (апокрифических) сочинений, хорошо видно в проповедях на праздник Рождества Христова. Среди нескольких толкований евангельских перикоп в *Углянском учительном евангелии* находится один такой текст, а в сборнике *Ключ* – два. В обеих рукописях встречается мотив, известный из *Сказания Афродитиана*. *Сказание Афродитиана* в славянском контексте появилось в XII–XIII вв. в качестве перевода с греческого оригинала⁷. Эдуард Братке высказывает предположение о происхождении сказания в Малой Азии или Сирии во второй половине IV в., где это мифологическое повествование в результате смешения религиозных элементов различного происхождения и характера трансформировалось в позднейшую синкретическую версию. По мнению исследователя, сказание, написанное на туманном языке предсказаний оракулов, возникло как результат хорошо продуманной христианской апологетики⁸. Другой исследователь сказания, Александр Бобров, утверждает, что *Сказание* относится к общему фонду памятников литературы восточных и южных славян, встречается не только в греческих и древнерусских, но и в сербских, болгарских, молдавских, украинских и румынских рукописях⁹.

Изучением *Сказания Афродитиана* занимались многие ученые. Среди них Н.С. Тихонравов, П.Е. Щеголев, А.Н. Пыпин, И.Я. Порфирьев, И. Франко, Й. Поливка, каждый из которых издал хотя бы один вариант сказания. Объемную статью о сказании и его функционировании в украинской традиции посвятила В.П. Адрианова-Перетц. Главным исследователем сказания в настоящее время является уже упомянутый А.Г. Бобров, который проделал огромную работу, связанную с поиском и анализом всех возможных списков сказания. В своей монографии *Апокрифическое Сказание Афродитиана в литературе и книжности Древней Руси* он изучил свыше 90 списков, но списки сказания, содержащиеся в углянских рукописях, ему не были доступны.

Известно, что *Сказание Афродитиана* было занесено в русские списки «книг истинных и ложных» с подачи Максима Грека, который строго осудил сказание, направив на него *Обличение и опровержение лживаго писанія зломудраго Афродитіана персянина*. Максим Грек рекомендует рассматривать книги на предмет их истинности, проверять, не нарушают ли

⁷ Существуют два перевода *Сказания Афродитиана*. Первый был сделан в домонгольское время на территории Южной Руси, древнейший список относится к XIII в. Второй перевод, согласно предположению П.Е. Щеголева, выполнен в Константинополе или на Афоне в кон. XIV – нач. XV в. Во втором переводе текст озаглавлен *Повесть Афродитиана*, а не *Сказание*, и авторство приписывается Филиппу Пресвитеру.

⁸ Е. ВРАТКЕ, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden*, Leipzig 1899. Здесь и далее цитируется по А.Г. БОБРОВ, *Апокрифическое Сказание Афродитиана в литературе и книжности Древней Руси*, Санкт-Петербург 1994.

⁹ *Ibidem*, p. 19.

они догматы веры, и вообще *не всякимъ вътромъ ученія увлекаться*¹⁰. Он также отмечает, что произведение весьма почитаемо у простых верующих, *недугующихъ недостаточнымъ пониманіемъ боговдохновенныхъ писаній*¹¹. Максим Грек отмечал, что автор сказания не относится к числу авторитетных христианских писателей, многое в произведении не согласуется со Священным Писанием и противоречит историческим фактам, внутренне оно нелогично и противоречиво и в нем встречаются еретические мысли¹². В итоге текст был исключен из круга *Уставных чтений*, но индивидуальное чтение его не запрещалось, и, судя по всему, текст не приравнивался к «книгам ложным и отреченным» – апокрифам. Рассмотрев дальнейшую историю сказания, А.Г. Бобров приходит к выводу, что *в середине XVI–XVII вв. постепенно утверждается представление о Сказании Афродитиана как об апокрифическом произведении, что приводит к резкому уменьшению количества его списков*¹³. Однако даже резкая критика Максима Грека не сломила полностью интерес читателей к *Сказанию Афродитиана*, и его вторая часть, описывающая путешествие волхвов, продолжала влиять даже на церковные слова на праздник Рождества Христова. Именно мотив прихода трех царей находится в различных вариантах гомилетических произведений в углянских рукописях.

В рукописи IX С 19 (*Углянское учительное евангелие*) находится проповедь на *рождество хѣо на литургии ѿвѣ з выкладомъ*. Толкование начинается издалека, от родителей Христовых, и содержит стройное выверенное повествование, согласующееся со Священным Писанием. Вторая часть рукописи, озаглавленная *о нѣкіихъ мудръцѣ* является словом на Рождество Христово о пришествии волхвов. Специфика текста обусловлена спецификой самого памятника: это учительное евангелие, здесь не может быть неточностей в изложении и толковании библейских событий, а автор отличается последовательностью повествования. Кроме того, автор объясняет административное устройство Иудеи во время рождения Христа, что придает тексту последовательность и достоверность:

В то чѣ во іерлѣмѣ, на троѣ або на четверо пайство было дръжано. пилѣ владнѣль іудеею. іродъ галилею. пилип брат его тиринею, и трафитскою страною. а виланию. а тыи были воеводѣ. и старостѣе. а іродъ црѣи або крулем на нили. а по̄ моцю были црѣа римскаго. а дѣховный

¹⁰ М. ГРЕК, *Сочинения преподобнаго Максима Грека въ русскомъ переводѣ. Часть третья*, Свято-Троицкая Сергіева лавра 1911, р. 82.

¹¹ *Ibidem*.

¹² М. Грек оспаривает даже такие подробности, как рассказ о том, что младенец Христос играл и смеялся, на что возражает, что младенец сей не был подобен неразумным младенцам, а был совершенный Бог и нрав его не был младенческим. Вообще, утверждение, что Христос никогда не смеялся, свойственно про русскую культуру в целом (ср. е.г. В.В. РОЗАНОВ, *Темный лик. Метафизика христианства*, Санкт-Петербург 1911).

¹³ А.Г. БОБРОВ, *Апокрифическое Сказание Афродитиана...* р. 87.

ѡсовы иначе тѣ были каѡфаш, архирей и книници. были на посполитым людом. хот же бы много было панѡ. а вжды жаде с нѣ не вбралса добрыи.

Характерной особенностью этого списка является эпизод, когда волхвы, пришедшие в Иерусалим, стали спрашивать людей, где родился «царь жидовский», на что люди отвечали так: якого вы цѣра пытаете. або вѣ цѣръ в на единъ е, ирѡ. а снѣ в него давно са родиль. Адрианова-Перетц утверждает, что упоминание о сыне Ирода является характерной чертой именно украинских переработок *Слова о пришествии волхвов*¹⁴. Указание на место происхождения волхвов – а тый мудръцеве были с трѣ повѣтѡ. еди и ефиѣпи. а другги и сарии. а третии и арави – позднейшее дополнение, встречается именно в украинских редакциях сказания. Имена мудрецов – *мѣлхѣи, вѣлтасань, аспаръ* – традиция скорее западная, латинская. Также довольно редок эпизод, когда волхвы сидят по приказанию рассерженного Ирода в темнице, а их разговор подслушивает стражник. Интересен факт, что вифлеемская звезда, доведя их до Вифлеема, вдарила променим на самого хѣ. Автор не упускает возможности прямо по ходу проповеди объяснить слушателям непонятные места: говоря, что волхвы принесли в дар Христу золото как царю, кадило как богу и миро как несмертельному, между делом объясняет

миро е ма. барзо запахъ пекнаго. которю са помазовали зацный люде. по тѣлу мрътвому. абы не смръдѣло. абы не гнило.

В заключении повествования автор использует риторические приемы:

внныи мудръцеве принесли злата. а мы мѣсто злата принесѣм учинки добры и справѣливыи. а мѣсто кадила мѣтву и по за грѣхи свой, мѣсто мира мѣть любѡ. до каждо чловека хрѣтѣанского.

Рукопись IX С 18, или *Углянский сборник Ключ*, – это сборник евангельских толкований преимущественно религиозно-дидактической тематики, содержит разнообразные поучения и повести, заимствованные из духовных и светских источников. В проповеди на Рождество Христово также встречается мотив, ведущий свое происхождение от *Сказания Афродитиана*. Несмотря на то, что рукописи учительного *Евангелия* и сборника *Ключ* были созданы примерно в одно время в Углянском монастыре и даже сшиты под одним переплетом¹⁵, речь идет о двух совершенно разных редакциях *Сказания Афродитиана*. С большой вероятностью можно утверждать, что при их создании были использованы разные источники. Характерным в этой связи нам представляется описание волхвов:

¹⁴ В.П. АДРИАНОВА-ПЕРЕТЦ, *Из истории русско-украинских литературных связей в XVIII веке*, [in:] *Исследования и материалы по древнерусской литературе*, Москва 1961, р. 269.

¹⁵ Ю.А. ЯВОРСКИЙ, *Новыя рукописныя находки...* р. 43.

Тый триє црѣкѣ были звѣдочѣцѣкѣ. юже научѣи ѥ прѣокѣ. балаам такой хитрости. во перской сторонѣ блѣ вавилона вариша. тоты црѣе дуже фаловали смотрачи. єдну звѣзду. великую.

Дары, принесенные волхвами младенцу Иисусу, также отличаются от общей традиции:

Єди үзлѣ тинилѣ бѣлый. а другїи возєи золотый динарѣкѣ. якѣ бы червонїи многоцѣнїи. ѥ третїи үзлѣ сїнїнү ү єднү слжнїцү. и сїнїна баше вода. яже сотворилѣ ѥ цвѣтилѣ.

В тексте дана подробная информация о волхвах: им по сорок лет, они говорят на халдейском языке и идут в Вифлеем не одни, а в сопровождении тридцатилетнего юноши-писаря Изуграфа, который впоследствии описал (возможно, что и нарисовал) Богородицу и записал разговоры волхвов. Этот мотив встречается только в некоторых редакциях *Сказания*, фигура же Изуграфа не была известна из ранее исследованных вариантов сказания и в нашем источнике встречается впервые¹⁶.

В Иерусалиме волхвы решают пойти спросить Ирода о месте рождения Иисуса Христа Назарянина, и Ирод им отвечает, что Младенец, по словам пророков, должен родиться в Вифлееме. Волхвы уходят из Иерусалима без каких-либо проблем, а путеводная звезда снова выходит и светит им. Этот факт достаточно красноречиво свидетельствует о том, что автор, а может быть и переписчик, не были близко знакомы с обстоятельствами Рождества Христова.

Несмотря на то, что в начале данной редакции Ирод ошибочно не представляет опасности, в тексте-вставке Изуграфа он все же рассердился, когда волхвы не пришли к нему после поклонения Христу и решил избавиться от младенцев возрастом до трех лет. Эпизод избиения младенцев изначально не должен входить в *Сказание Афродитиана*, ведь волхвы ничего не знали о кровопролитии в Иудее, так как совершилось оно много позднее, когда Ирод разгадал обман.

Отличительной чертой редакции *Сказания Афродитиана*, записанной в *Угрянском сборнике Ключ*, является следующий эпизод. Волхвы, или как их здесь называют, цари, ходили поклониться Иисусу и Богородице по очереди. Первый, зайдя, на руках девы Марии видѣѣ штроча велни красноє, другому показался члѣкъ ш .л. лѣѣ, а третий, идя с дарами поклониться, видѣѣ члѣка на рүкѣ на лонѣ ст҃гой вцѣѣ мѣрїи. үсого сѣдого бородю. и голова єго бѣла бѣхїи дѣлїи. Данный мотив до сих пор еще не встречался в рамках исследования *Сказания Афродитиана*. Такой образ Святой Троицы на руках Богородицы в народной культуре встречается очень редко.

¹⁶ Несмотря на то, что этот мотив не является распространенным в письменной традиции, он встречается в иконографии. В качестве примера можно привести икону Собор Богоматери Варваринской церкви в Пскове, где около волхвов изображена и фигура писаря (или человека с книгой). За это наблюдение автор сердечно благодарит доцента Российского государственного гуманитарного университета (РГУ) Н.В. Квливидзе.

Также в тексте находятся слова Богородицы, обращенные к Сыну:

Слнце сн҃у я тебе повю ꙗ пелѣкы. а ты мловѣ. повиваѣ ꙗвѣ свѣѣ и ꙗ своей долони содежай
вса земна. я ꙗ яслѣ скꙋтїи положꙗ тл. а ты нбо ꙗкрасивѣ звѣздами. слнце сн҃у. я тл сос-
цами питаю. вса твари питателл. слнце сн҃у. я смѣю взирати на тебе. на него же много
почитай арханглы. и аггли не смѣю зрѣти,

которые, возможно, берут свое происхождение в текстах, связанных с проведением богослужебных обрядов на праздник Рождества Христова.¹⁷

Второе поучение на Рождество Христово, содержащееся в *Углянском сборнике Ключ*, содержит больше народных мотивов. Повествование начинается с простого объяснения ветхозаветного сюжета об идолопоклонничестве, как люди, не видя Бога истинного и желая утолить свое стремление, ꙗчїи бѣ совѣ видомаго бога бавана ꙗ золота и поклонялись солнцу, звездам, людям и животным как богам. Тогда Бог захотел ꙗ тѣ людѣ. и телеснїи мислїи ꙗ ꙗгодити: Слово стало сѣ тѣломъ, все люди от своего бавановѣства отступили и расширилась по земле истинная вера, говорится в рукописи. В тексте поучения доступно объясняются элементарные религиозные положения, а также тексты молитв, кондаков и тропарей праздника Рождества Христова. Значение Рождества в тексте рукописи объясняется на противопоставлении ветхозаветного бога Богу истинному:

Гдѣ бг҃ъ себе стрѣно ꙗказѣ бѣ на горѣ сїнайской. Во огни со громѣ стрѣнымъ. Же не могли позирати. ани говорити изъ бг҃ѣ живы;

а о Рождестве Христа говорится следующее:

Слово бж҃еє стало сѣ тѣлѣмъ. бг҃ъ стало сѣ члѣкомъ. ꙗко едїи братъ людѣкїи. Затаивши велико
мѣноеть свою възкꙋю, и непристꙋпнꙋю свѣтлѣ. И стрѣивыи громѣ огнистыи манстатꙗ.
своего занехѣши: Тихъ и ꙗбого. и ласкаво пришо. его стѣл мило.

Несколько раз в тексте повторяется ключевая фраза, описывающая чудо Рождества Христова и перемену ситуации в целом в лучшую сторону: Слово бж҃еє стало сѣ тѣлѣмъ/члѣкомъ. Например, приводится жалоба человека, который не имел ничего принести в жертву Богу, слово бж҃еє стало сѣ тѣлѣмъ и Бог принял жертву своего Сына. Другой человек был болен, али слово бж҃еє стало сѣ члѣкомъ и Он облегчил временные страдания людей и ꙗсолодїи нашѣ дочасливый нѣзы жꙋры. Здесь мы встречаемся с достаточно известным мотивом, закрепленным в народной религиозности, который представляет Христа как второго Адама:

¹⁷ Cf., e.g., с текстом Царских часов (час девятый, глас шестой): *Dnes sa rodí z Panny ten, ktorý drží rukou celý svet. Podstatou nedotknuteľného Boha ovijajú plachtami ako obyčajného človeka. Ten, ktorý na počiatku upevnil slovom nebesá, leží v jasliach. Ten, ktorý ľudu na púšti zosielaľ mannu ako dážd, sýti sa mliekom z prs. Mudrcov pozýva Ženích Cirkvi, ich dary prijíma syn panny. Klaniame sa tvojmu narodeniu, Kriste, klaniame sa tvojmu narodeniu, Kriste, klaniame sa tvojmu narodeniu, Kriste, ukáž nám aj svoje božské bohozjavenia.*

Наймилшии братѣ. ставайме с̄нами б̄жини. Не буйме адамовыми с̄ньми. ѿ адана старого зле: были есми с̄л уродли. криво г̄бвато шп̄но. слабо [...] велѣтъ цр̄кѣнаго ӯставу повенѣ ходити чл̄вкѣ. запоѣтъ б̄жю поп̄нати. послушаниѣ не л̄бниви бити. Горлчану ӯ набж̄ствѣ. злости. перестѣгатиса. и грѣху гордости ненависти лакомства. ӯдалатиса. То таковий чл̄вкѣ ѿ нового адана х̄рта. новор̄деный с̄нъ ѣ: ѿца н̄ного.

В Угьянском учительном евангелии, которое использовалось при литургии в качестве проповедей, не допускается фактических ошибок, но в то же время встречаются тексты, не рекомендуемые к уставному чтению, которые окрашены апокрифическими, неканоническими и народными мотивами. В Угьянском сборнике для чтения вне литургии, к которым мы относим сборник *Ключ*, апокрифы представлены в больших количествах, например, *Сказание о Сивилле*, *Письмо Господне к дьяволу, об освобождении Адама в аду от пут*, *Сказание о рыцаре и смерти* и многие другие. Для духовной культуры Закарпатского ареала, находящейся под влиянием византийской церковной традиции, во второй половине XVII века характерно существование и функционирование неканонических текстов как в рамках канона, так и за его рамками.

Abstract. *Folk and Apocryphal Motives of The Nativity Cycle, Reflected in Cyrillic Manuscripts from Uglja Monastery from the 17th Century.* This paper deals with Apocryphas of the nativity cycle, particularly motives of the Three Wise Men arriving, which includes Afroditian's legend as well, in cultural context of Transcarpatia, which is a border area between Slavia latina and Slavia byzantina. The datas for study were two cyrillic manuscripts from Uglja monastery from the 17th century.

Ключевые слова: кириллические рукописи, апокриф, Сказание Афродитиана.

Keywords: Cyrillic manuscripts, Apocrypha, Afroditian's legend.

Svetlana Shasherina

Slavistický ústav Jána Stanislava SAV

Bratislava

Slovensko

svetlana.saserina@savba.sk

Grażyna Szwat-Gyłybowa (Warszawa)

**KALIN YANAKIEV AS A WRITER OF APOCRYPHA?
REMARKS ON THE ESSAY *ДЕБАТ ВЪРХУ ТЕОДИЦЕЯТА*
(*A DEBATE ON THEODICY*)**

In his essay *Дебат върху теодицеята* (*A Debate on Theodicy*), Kalin Yanakiev focuses on one of the thorniest problems in Christian theology, namely, God's responsibility for evil. A well-known academic, Yanakiev, has been an indefatigable champion and proponent of Orthodox Christianity, which he has been preaching to the Bulgarian elites since the 1990s, framed in an agonistic format which brings to mind Harold Bloom's idea of anxiety of influence¹. Arguably, Yanakiev's thinking is perhaps marked by the same kind of narcissistic fear that a poet might feel at the idea of being derivative; if that is indeed the case, Yanakiev's anxiety-inducing intellectual ancestor would not be Shakespeare, or even Orthodox Christian theology as endorsed by the Church councils; after all, his argument that God plays a certain part in human suffering is deeply rooted in Christian theological reflection². Why, then, does Yanakiev predicate his argument on fanciful interpretations of Dostoevsky but remains conspicuously silent about his own philosophical and theological inspirations? Could it be that Yanakiev's version of theodicy, which he insists is Christian in nature though based on a certain interpretive *swerve* (*clinamen*), is in fact unorthodox or apocryphal? And if that is the case, what exactly do we mean by that?

The literature of the subject defines apocryphal texts as narrative texts which for various reasons remain outside the canon, revealing things which are otherwise undisclosed or not stated clearly, but which satisfy certain epistemological needs of the reader³. Consequently, an apocryphal text is not a stand-alone creation, and its precise position within the orthodoxy-heresy spectrum will often depend on highly complex and ambiguous relationships with the biblical canon. Those read-

¹ Cf. H. BLOOM, *The Anxiety of Influence*, New York 1973.

² J. SZYMIK, *Teologia współcierpienia Boga*, *ŻD* 49, 2007, p. 75–84; IDEM, *Passibilis? Impassibilis? Jezus Chrystus – Bóg współcierpiący*, [in:] *Holocaust a teodycea*, ed. J. DIAŁOWICKI, K. RĄB, I. SOBIEJAŁ, Kraków 2008, p. 95–105.

³ Cf. D. SZAJNERT, *Mutacje apokryfu*, [in:] *Genologia dzisiaj*, ed. W. BOLECKI, I. OPACKI, Warszawa 2000, p. 137–159; M. ZOWCZAK, *Apokryf jako próba wiary*, [in:] *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, ed. J. EICHSTAEDT, K. PIĄTKOWSKI, Ożarów 2003, p. 45–75.

ers who are not familiar with the canon will be unable to make the distinctions required not only to understand the full semantic content of the apocryphal text, but even to recognise it or place it within the relevant network of ideas and references, a situation which results in a certain powerlessness or ineptitude on the reader's part. This is the case also (or perhaps especially) when the apocryphal text in point has a doctrinal message.

Published in his *Философски опити върху самотата и надеждата* (*Philosophical Essays on Solitude and Hope*), Kalin Yanakiev's essay is not an apocryphal text in the strict sense. However, some of its characteristics would seem to put this in the category of (post-)modern theological apocrypha⁴.

Obviously, the idea that God is somehow responsible for the evil experienced by human beings only makes sense within the ontological assumptions of monotheistic belief. In polytheistic religions we find none of the intellectual distress produced by the paradoxes of Judaism or Christianity, where the experience of evil powerfully undermines and brings into question the belief in a single, almighty and merciful creator deity⁵. Jerzy Nowosielski (1923–2011), a Polish religious painter, philosopher and Orthodox Christian theologian, makes an insightful remark about the lure of Manichaeism (a dualist variant of polytheism) which Christianity has never quite shaken off:

I find the phenomenon of suffering so terrifying that I simply cannot make sense of it, but somehow I must, in the same way that classical writers of antiquity, creators of Gnostic mythologies or mediaeval Manicheans made sense of it. [...]

I believe that the war waged on Manichaeism by orthodox Christianity had at a certain point reached a dead end. Quite simply, a mistake had been made. Manichaean cosmogony offers a highly powerful, logical and suggestive vision; panicked and fearful of this power, orthodox Christians reacted to this problem in a manner that was too hasty, too superficial. Instead of honestly and thoroughly getting to the bottom of the problem and its truth (like the Cappadocian Fathers did in the case of the Trinitarian controversy), the entire problem was shunted aside, concealed and left in the dark. But in doing so, to use a Freudian concept, the problem was pushed down into the subconscious. And this is where it remains, occasionally making itself felt and launching new offensives, especially at times of religious revival. This is unsurprising since the problem had never been solved in its time, no dogmatic vision has ever been provided to resolve it.⁶

⁴ In this I rely on a typology proposed by F.M. Starowieyski, cf. his *Wstęp*, [in:] P. BESKOW, *Osobliwe opowieści o Jezusie. Analiza nowych apokryfów*, trans. J. WOŁAK, Kraków 2005, p. 5–8.

⁵ Cf. L. DUPRÉ, *Tajemnica zła*, [in:] IDEM, *Inny wymiar. Filozofia religii*, trans. S. LEWANDOWSKA-GŁUSZYŃSKA, Kraków 2003, p. 334–352; E.H. ГРУБЕЦКОЙ, *Смысл жизни*, Москва 1918, p. 22.

⁶ J. NOWOSIELSKI, *Problem cierpienia w sztuce*, [in:] IDEM, *Zagubiona bazylika, Refleksje o sztuce i wierze*, Kraków 2013, p. 322–323. Polish original: *Zjawisko cierpienia jest dla mnie tak przerażające, że po prostu nie umiem sobie z nim poradzić. W jakiś sposób jednak radzić sobie muszę. Tak, jak radzili sobie autorzy starożytni, twórcy mitologii gnostyckich, średniowieczni manichejczycy. [...]*

Myszę, że zwalczanie manicheizmu przez ortodoksję chrześcijańską w pewnym momencie zabrnęło w ślepy zaułek. Po prostu w pewnym momencie popełniono błąd. W panicznym strachu przez bardzo silną i bardzo sugestywną, logicznie dobrze zbudowaną wizją kosmogonii manichejskiej, zbyt pośpiesznie, zbyt powierzchownie potraktowano jej istotny problem. Zamiast rozgryźć zagadnienie do końca z całą starannością i z całą uczciwością w stosunku do prawdy w nim zawartej (tak jak, na

Coming from a 20th-century thinker who used icons and icon painting in his search for God, this lamentation on a human condition fated to experience a form of existential (though not ontological) dualism⁷ is symptomatic of the lingering (indeed, heightened) anxieties of modernity, starting with the Enlightenment desire to eradicate evil by means of purely human resources, even at the price of discarding religious illusions⁸. Though obviously, as Bronisław Baczko notes:

In itself, the problem of evil... is nothing new; questions about the origin and meaning of evil are essential in every religion. However, evil became a problem for 18th-century rationalistic thought: with the growing sense that the world formed a rational whole it became necessary to explain and justify the existence of evil. This way, ancient questions raised about the Supreme Being were revived in a new form: either the Supreme Being never intended the world to be free of evil, in which case it was neither good nor just, or it was incapable of creating such a world, in which case it is not omnipotent.⁹

Pierre Bayle (1647–1706) made a lasting contribution to this discussion in his writings. In his *Dictionnaire historique et critique* (1697, 1702) as well as in his later works such as *Réponse aux questions d'un provincial* (1703) and *Continuation des pensées diverses* (1705)¹⁰, Bayle doubted whether it was possible to develop a rational argument for a good and omnipotent God, and thus to reject the Manichaean belief that evil was inevitable, Baczko points out¹¹. Bayle's ideas drew a response from Gottfried Leibniz in *Théodicée* (1710), a work in which Leibniz introduced the term *theodicy* and attempted to defend the Judaeo-Christian idea of a good and omnipotent God who took an interest in the Creation. In arguing that God had created the best of possible worlds, Leibniz did not deny the exist-

przykład, Ojcowie Kapadoccy postąpili w przypadku antynomii trynitarnej), odsunięto cały problem na bok, pozostawiono go w cieniu, ukryto, ale tym samym – mówiąc językiem Freuda – zepchnięto do podświadomości. I tym samym on pozostał, i co jakiś czas, szczególnie w chwilach ożywienia myśli religijnej, daje o sobie znać, atakuje. Nic w tym dziwnego, ponieważ we właściwym czasie nie został rozwiązany, nie został „dogmatycznie” właściwie ustawiony.

⁷ Fr. H. Paprocki believes that the tradition of thinking in terms of existential dualism goes back to St. Ephrem the Syrian. For more information on this subject: H. PĄPROCKI, *Świat leży w mocy złego (Jerzego Nowosielskiego wizja rzeczywistości empirycznej)*, http://www.liturgia.cerkiew.pl/texty.php?id_n=144&id=113#_ftn1 [17 X 2014].

⁸ Remarkably, this Manichaean line of descent is at one point discernible even in the work of Voltaire, who failed to solve this problem in his famous *Poem on the Lisbon Disaster* (1755).

⁹ B. BACZKO, *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, trans. J. NIECIKOWSKI, M. KOWALSKA, Warszawa 2002, p. 22. Polish: *Samo zagadnienie zła nie jest [...] nowe, gdyż pytanie o jego źródła i sens związane jest z istotą każdej religii. Stało się natomiast problemem własnym racjonalistycznej myśli XVIII wieku, gdyż im bardziej rosło przekonanie, że świat jest rozumną całością, tym bardziej istnienie zła wymagało wyjaśnienia i uzasadnienia. W ten sposób w nowej formie odżyły pradawne pytania o Istotę Najwyższą: albo nie chciała ona świata bez zła, a wtedy nie jest ani dobra, ani sprawiedliwa, albo też nie mogła stworzyć takiego świata, a wówczas nie jest wszechmocna.*

¹⁰ In his final years Bayle gave a lot of thought to the existence of evil in the world; he did not reach the conclusion that God did not exist but he argued that a rational outlook on the world cannot be reconciled with the religious one.

¹¹ B. BACZKO, *Hiob, mój przyjaciel...*, p. 22.

ence of evil, whether metaphysical (corrupt nature), physical (suffering) or moral (sin), but he treated evil as a necessary means to achieving greater perfection, and defended the dangerous gift of free will. Leibniz's essay came to define the horizon of philosophical and theological reflection on the problem of evil, with all the limitations that this entailed.

Later efforts in theodicy produced a range of meandering approaches which cannot be discussed here for reasons of space, but it seems worth pointing out that the problem of evil, as discussed by philosophers and theologians in the second half of the 20th century, contended primarily with the European experience of totalitarian regimes and the Holocaust. However, neither Jewish philosophy nor Jewish theology has been able to come up with a single definitive answer to the problem of the origin and meaning of evil, despite their long and deep-seated tradition of perceiving God as a being that manifests itself in History, and is therefore responsible for its course¹². This stems not only from the fact that Jewish thought does not include the concept of dogma, but also from sheer powerlessness in the face of such tragedy. As Paweł Śpiewak, Polish sociologist and public intellectual, remarks in his foreword to the Polish edition of a volume entitled *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu* (*Jewish Theology and Philosophy and the Holocaust*), this sense of powerlessness found some solace in anguished silence, an attitude prefigured by the biblical Job, a figure who attracted much theological attention in the patristic period¹³, and had perhaps the greatest influence on 19th- and 20th-century writers¹⁴. The *Book of Job*, a text whose status in the biblical canon is itself far from unambiguous, makes an important correction to the Old Testament "Adamic" myth¹⁵ by picturing evil as something random, having nothing to do with Atonement, guilt or promise of any kind. The text also fails to provide a satisfactory answer to the human need to know the answer to the question of the origins of evil as tolerated by a transcendent God; all the text does is suggest that people should acknowledge the weak and limited nature of their outlook on the world.

For almost all theologians and religious writers, Job was a major hero, a virtuoso of faith, anger, rebellion and loyalty: Job as one who asks questions and demands answers, and who, when the God of power and mercy reveals his face to him, repents and says to God: *Behold, I am vile; what shall I answer thee? I will lay mine hand upon my mouth* [40, 4]. Elie Wiesel, a former Auschwitz prisoner, likewise sides with Job who "could choose questions and not answers, silence and not speeches [...]". Yet, the silence of this man, alone and defeated, lasted for seven days and seven nights; only afterward, when he identified himself with his pain, did he feel he had earned the right to question God.

¹² Cf. *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, ed. P. ŚPIEWAK, Gdańsk 2013.

¹³ E.g. HESYCHIUS, *Homilies on the Book of Job* (5th century), ST. GREGORY THE GREAT, *Moralia in Job* (7th century).

¹⁴ M. STAROWIEYSKI, *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej*, Kraków 2011, p. 244–248.

¹⁵ P. RICOEUR, *Mit „adamicki” i „eschatologiczna” wizja dziejów*, [in:] IDEM, *Symbolika zła*, trans. S. CICHOWICZ, M. OCHAB, Warszawa 1986, p. 219–263.

Confronted with Job, our silence should extend beyond the centuries to come. And we dare speak on behalf of our knowledge? We dare say: “I know”? This is how and why victims were victims and executioners – executioners? Are we able to understand the agony and anguish, the self-sacrifice for the sake of faith and the faith itself of six million human beings, all named Job? Who are we to judge them?”

We cannot hope to understand what happened by playing with words. “On the contrary. In the words of an ancient adage: Those who know, don’t talk. Those who talk, don’t know. Let us learn to be silent”.¹⁶

Kalin Yanakiev, whose essay on theodicy is the focal point of this article, refuses to remain silent, yet he is also unwilling to get involved in the most vexing controversies of our age. By detaching his argument from history he overlooks the whole complex picture, and ignores the problem of “random” suffering where there is no-one to blame, as in the case of destitution, disease, tragedies or natural disasters. He hardly touches on or downright ignores the problem of sinners suffering. Yanakiev constructs his ideas on God’s responsibility for evil with regard to the special case of innocent children whom God allows to suffer at the hands of people devoid of conscience. His choice of case study is indebted to late 19th-century Russian literature, and Yanakiev’s essay is a kind of paraphrase of one of the best known and most widely commented motifs in Dostoevsky’s *The Brothers Karamazov*. Yanakiev focuses on a passage in a conversation between Alyosha and Ivan which forms the prelude to the story of the Grand Inquisitor. However, Yanakiev does not address the poem/legend itself, limiting himself instead to a short, three-page passage from a chapter entitled “Rebellion” (Part I, Book V), which he uses as a motto and leitmotif for his meditations. To quote:

This poor child of five was subjected to every possible torture by those cultivated parents. They beat her, thrashed her, kicked her for no reason till her body was one bruise. Then, they went to greater refinements of cruelty — shut her up all night in the cold and frost in a privy, and because she didn’t ask to be taken up at night (as though a child of five sleeping its angelic, sound sleep could be trained to wake and ask), they smeared her face and filled her mouth with excrement, and it was her mother, her mother did this. And that mother could sleep, hearing the poor child’s groans! Can you

¹⁶ P. ŚPIEWAŁ, *Milczenie i pytania Hioba*, [in:] *Teologia i filozofia żydowska ...*, p. 58–59. Polish: *Dla niemal wszystkich teologów i pisarzy religijnych najważniejszym bohaterem, wirtuozem wiary, gniewu, buntu i wierności okazuje się Hiob, Hiob, który pyta, domaga się odpowiedzi, a gdy wreszcie Bóg mocy i Bóg miłosierdzia odsłania mu swe oblicze, pokutuje i powiada Bogu: „Otom ja lichy, cóż ci mam odpowiedzieć? Rękę moją włożę na usta moje” (39:37). Elie Wiesel, więzień obozu w Auschwitz, również staje po stronie Hioba, „który wybiera pytania, a nie odpowiedzi, milczenie, a nie przemowy [...] Milczenie tego samotnego i pokonanego trwało siedem dni i siedem nocy; dopiero wtedy, gdy stał się jednym ze swoim bólem, poczuł, że zdobył prawo do tego, by pytać Boga. W porównaniu z Hiobem nasze milczenie powinno sięgać ponad setki nadchodzących lat. Czy możemy pozwolić sobie na to, żeby mówić? Czy możemy twierdzić „Wiem”? Wiedzieć, jak i dlaczego ofiary były ofiarami, mordercy mordercami? Czy zdołamy zrozumieć śmiertelne męki i udrczenie, samopoświęcenie dla wiary i wiarę samą sześciu milionów istot ludzkich, tych wszystkich, którzy nazywali się Hiob? Kimże jesteśmy, by ośmielić się i osądzać? Nie zrozumiemy tego, co się stało, bawiąc się słowami. „Przeciwnie. Jak powiadają starożytni: Ci, którzy wiedzą, nie mówią, ci, którzy mówią, nie wiedzą... Nauczmy się milczeć”.*

understand why a little creature, who can't even understand what's done to her, should beat her little aching heart with her tiny fist in the dark and the cold, and weep her meek unresentful tears to dear, kind God to protect her? Do you understand that, friend and brother, you pious and humble novice? Do you understand why this infamy must be and is permitted? Without it, I am told, man could not have existed on earth, for he could not have known good and evil. Why should he know that diabolical good and evil when it costs so much? Why, the whole world of knowledge is not worth that child's prayer to "dear, kind God"!¹⁷

Yanakiev explains that the motivation behind this choice is personal: he wants to revisit a text that destroyed his faith at a young age, and still continues to vex his religious belief. In a way, *The Debate on Theodicy* is also an attempt on the part of Yanakiev to engage with Dostoevsky and his idea of the "diabolical accident", which Yanakiev makes responsible for his own early religious struggles:

И за да бъда напълно сигурен в това, реших накрая, в дебата върху „казуса“ на Иван Карамазов сам да застана на позицията на непримиримият си опонент, а аргументите в защитата на вярата да влагам последователно в устата на въображаеми богослови. Така, впрочем, щях да изпълня и един дълг към самия себе си. Защото навремето аз бях този, който бе обезверен от доводите и историите на Достоевски.¹⁸

This puts Yanakiev's essay in the category of confessional score-settling – however, he appears to be beating other people's breast rather than his own.

Yanakiev's narrative is not a monologue but a (pretend) dialogue. Dialogues have long been prevalent as a form of religious didacticism, starting with Latin and Byzantine medieval literature (including Slavic religious writing), and continuing in later ages, where the form crossed over to philosophy (cf. Hume's dialogues) and indeed in 20th-century Western mystical literature (e.g. *The Diary* of St. Faustyna Kowalska, or Gabriela Bossis' *He and I*). Mediaeval Bulgarian literature produced a number of apocryphal texts framed as series of questions and answers (e.g. *Слово на Господ а наш Исус Христос, Разумник, Сказание за премъдростта на Григорий, Василий и Йоан Богослов*), and the period of national revival retained the dialogue as one of the preferred forms of communicating challenging content, such as history or visions for the country's future, to relatively uneducated readers¹⁹.

Yanakiev situates his *Debate on Theodicy* within this broader tradition (though without anchoring it to any specific point of reference) by introducing

¹⁷ F. DOSTOEVSKY, *The Brothers Karamazov*, trans. C. GARNETT, Cricket House Books (1880, 2013) (e-book).

¹⁸ *And in order to reach certainty on this matter I finally decided to take on the part of a dogged opponent in the debate on Ivan Karamazov's case, putting arguments in defence of faith in the mouths of imagined theologians. This way I could also fulfil a certain duty to myself since at one point I had lost my faith under the influence of Dostoyevsky's proofs and stories* (К. ЯНАКИЕВ, *Дебат върху теодицеята*, [in:] ИДЕМ, *Философски опити върху самотата и надеждата*, София 2008, p. 109).

¹⁹ *Възрожденски диалози*, ас. et ed. М. БРАДИСТИЛОВА-ДОБРЕВА, София 1985, p. 5–35.

two speakers engaged in a dialogue. On the one hand, we have an “ethical subject”, a seeker who poses difficult questions and can be identified with the author; on the other hand we have a collective subject who represents tradition, which in Orthodox Christianity is understood to be the vehicle of theological Truth. Nameless and depersonalised, Yanakiev’s “holy fathers” and “theologians” try and come up with explanations of God’s responsibility for evil in such a way as to keep them compatible with the teachings of Orthodox Christianity, but also to make them acceptable to the questioning self (who I choose to refer to as the “ethical subject” owing to his personal axiological affiliation). Their arguments amount to a summary of patristic and Leibnizian theodicy, and they fail to convince their interlocutor, who acts as a guide to the meanders of anonymous theological and philosophical thought, passing value judgements on individual interpretations, and dismissing what he sees as false theses. The speaker’s conscience is not modified by the bankrupt notions of God’s innocence; he dismisses the arguments which say that evil could be a necessary precondition for greater good, or that human freedom, though risky, could in itself have major value. He similarly rejects the argument that there might be a divine economy of redemption, with heavenly rewards supposedly awaiting those who have suffered. The ethical subject repeatedly counters the rather jejune and unconvincing arguments of the nameless theologians with the image of the impotent and despairing child, which Ivan Karamazov used to persuade his pious brother Alyosha. The image serves as a kind of visual rebuttal to the repeated and unsuccessful attempts to justify God’s ways, which we recognise as symptoms of the helplessness of Christian theodicy. In Yanakiev’s essay the ethical subject repeatedly tries to examine God’s conscience, repeatedly bringing into question the very point of the world which the Creator had allowed to exist (p. 145–162). His own heart and conscience (two concepts which make frequent appearances in the essay) prompt him to declare for nothingness and nonexistence as the only sure guarantees against suffering. This moral gesture (which is also nihilistic and demonic) is an expression of a rebellion against the Creator, a reaction which, incidentally, is hardly new or unrecognized in European philosophy over the past three centuries, particularly beginning with Nietzsche.

However, Yanakiev shies away from engaging specifically with the non-religious reflection on the subject which was driven by 20th-century history, philosophy and theology. Nor does he make any specific references to Orthodox Christian reflection on theodicy, a subject probably most fully addressed in the philosophical writings of Evgeniy Trubetski, particularly in *Смысл жизни* (1914, followed by editions and 1918 and 1922)²⁰, and in Pavel Florenski’s theological work *Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи*, (1914, published in English by Princeton University Press as *The Pillar and Ground of Truth: An Essay*

²⁰ He devoted a whole chapter to the problem of theodicy, cf. http://odinblago.ru/trubeckoi_smisl/orhttp://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_smysle_zhizni/Trubetskoi_Smysl_zhizni-2g-all.shtml[17 X 2014].

in *Orthodox Theodicy in Twelve Letters*, 1997), even if both texts were written in the 1910s, before humanity could experience the full horrific onslaught of 20th-century totalitarian violence. However, this violence had in fact been prophesied by Dostoevsky, whose thought Yanakiev also fails to address adequately (or even reliably). Although Yanakiev's essay is built around a passage from Dostoevsky, his argument fails to address that passage within the broader context of Dostoevsky's work, or even within the context of the various meanings generated by *The Brothers Karamazov*. Yanakiev reads and interprets the text, which he regards as unsettling, in isolation from Dostoevsky's thought, whose fiction he portrays as having a pernicious, corrosive influence on religious faith²¹. In contrast to Dostoevsky's tragic courage, Yanakiev uses the image of the suffering child as an essentially sentimental motif, overlooking Dostoevsky's powerful reflections on the "possessed" civilisation which came unmoored from the religious idea that had held it together, or on the metaphysical falsehood of ideologies promising an "earthly paradise"²². By refusing to engage with the problem of metaphysical evil, Yanakiev can resolutely stick to his original dichotomy between childhood/innocence/suffering on the one hand, and maturity/guilt/inflicting suffering on the other, a dichotomy which is intellectually suspect at best, and downright false at worst.

In a good illustration of Yanakiev's selective treatment of Dostoevsky, his motto, taken from Dostoevsky, tellingly breaks off at a certain point in order to leave out the next sentence spoken by Ivan Karamazov: *I say nothing of the sufferings of grown-up people, they have eaten the apple, damn them, and the devil take them all! But these little ones!*

Karamazov's imprecation on "grown-up people" who are guilty of eating of the fruit of the tree of knowledge is a paraphrase of the Adamic myth which, as Louis Dupré points out, was a reinterpretation of the original dualistic Babylonian creation myth to make it conform to the idea that a good God has absolute power over the essentially good creation²³. From the viewpoint of the myth of the Fall, evil is seen as a historical fact caused by man after the creation; a kind of regression, a going back to the pre-historic chaos. The idea behind the myth of the Fall is for people to accept suffering and imperfection, and it symbolises the way every person feels responsible for evil²⁴. Ivan Karamazov's sentence, which Yanakiev leaves out, throws this responsibility into high relief by not only accepting the idea of metaphysical evil entailed in the original sin, but actually introducing a dichotomous division of humanity into grown-ups, who are "justly" condemned to suffer in hell, and innocent suffering children, an idea which sounds downright

²¹ For Dostoyevski's message cf. the interpretation by Leo Shestov: L. SHESTOV, *Dostojewskii Nietzsche. Filozofia tragedii*, trans. et acc. C. WODZIŃSKI, Warszawa 1987.

²² H. PAPROCKI, *Wolność i zło*, W 2000, 3, p. 34.

²³ L. DUPRÉ, *Inny wymiar. Filozofia religii*, trans. S. LEWANDOWSKA-GŁUSZYŃSKA, Kraków 2003, p. 346.

²⁴ *Ibidem*, p. 349.

daemonic. Yanakiev rejects atonement as the motivation entailed in the myth of the Fall, were atonement must be made for other people's sins, simply by virtue of being part of a corrupted natural world:

Аргументът пък, че по силата на общата солидарност в първородния грях се допуска дечицата да страдат заради греховете на родителите им, аз – заедно с Иван Карамазов, сметнах за съвършено несъвместим за съвестта, противоречащ не просто на Божията, но и на най-елементарната човешка справедливост. Макар че, признавам, аз срещнах този аргумент да се промъква тук-там дори у светите отци, за мен той си остана и неприемлив, и дори бих казал – нехристиянски.²⁵

In keeping with the Orthodox tradition of theodicy, which does not accept the doctrine of the original sin as a hereditary “sin of nature”²⁶, Yanakiev incidentally reveals another problem with his reflection on theodicy: his ethical subject not only does not feel any shared responsibility for the evil committed by others, but it also never internalises the act of evil. As a result, evil, whether moral or metaphysical, always remains external to the ethical subject. What determines the personality of the ethical subject (the essay's narrator, the author's speaking self) is obviously a tender conscience, a fruit of the Holy Spirit and a divine remnant present in people. Perhaps this kind of thinking contains traces of the exclusivist gnostic typology of people, where evil was thought to be the preserve of the soulless *hylics* – people who, unlike the perfect and spiritual *pneumatics*, could never hope to attain true knowledge. Paradoxically, this interpretation reinforces the closing chords of Yanakiev's essay, stylised as a quasi-mystical revelation experienced by the ethical subject.

И ето – в този пределен момент аз като че ли внезапно съзирам пред вътрешния си взор проблясък. Сякаш след всички богослови, с които нараненото ми сърце се бори, желаейки да бъде успокоено, пред мен се явява един последен лик. Той е строг, безкомпромисен, но същевременно благообразен – всеразбиращ и дори усмихващ се с някаква особена, много особена снисходителна усмивка. Той не започва да ми възразява, а напротив, казва ми открито и направо:

- Разбира се, ти си напълно прав да не можеш да се примириш по никакъв начин, че дечицата преживяха своите страдания. Ти си напълно прав, нежелаейки и не-можейки нито едно от възможните „основания“, според които страдания на дечицата биха могли да се обяснят и да се оправдват. Ти си прав, че няма нищо, което може да утеши и да ни примири с това което се е случило. Ти казваш товаот сърце и то е толкова ясно за съвестта ти, че би било истинско кощунство да се правят опити да му бъде възразявано.²⁷

²⁵ Like Ivan Karamazov, I find it impossible to argue, in good conscience and elementary human equity, that it is admissible for children to suffer for the sins of their parents through a shared involvement in the original sin. Admittedly, I have come across this argument here and there in the writings of the holy fathers, however I find it unacceptable as being, so to speak, un-Christian (К. ЯНАКИЕВ, *Дебат върху...*, p. 106).

²⁶ J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska*, trans. J. PROKOPIUK, Warszawa 1984, p. 185–186.

²⁷ And here, at this decisive point, my inner eye suddenly sees light. It is as if a last face followed all the theologians my wounded heart has struggled with in search of solace. This was a stern person,

By using the trope of a conversation between a disciple and an anthropomorphised God/Christ, Yanakiev strives for a quasi-mystical effect. Although he does not claim to have actually experienced a revelation, the suggestion is there. Treated this way, God reveals to the ethical subject the supernatural origins of human conscience, and the resulting right of people to unconditionally reject innocent suffering; the narrator hero is then introduced to the mystery of divine presence in people and, consequently, God's participation in innocent suffering with Christ as its hypostasis. The typological affinity between that passage in the essay and Job's conversation with God seems obvious. Rather than agree with his theologically correct "advocates", God chooses to side with Job, a martyr and God's most stubborn opponent. Although Yanakiev does not cite, or comment on, the *Book of Job*, he imitates the dynamics of that biblical text to ultimately transform the *Old Testament* trope of a quarrel with God in order to bring it in line with the message of the *New Testament*. In this quasi-mystical passage in the narrative, the paradoxes inherent in the metaphysical order of the world are abolished by Christological logic. Faith provides the solution to the aporias that vex the rational mind. Yanakiev's guide to Christian theodicy emerges with a supposedly clinching argument to justify God's ways: God participates in the suffering of the least among us, and hastens to sustain his Creation:

Представи си: Бог и това малко дете. И Бог бърза, бърза, за да пострада за него, бърза да се жертва за него. Бог бърза – каквото и да сторим на „едного от тия най-малките“ – страдание, мъчение, убийство, - Нему, Нему да го сторим – Той да умре, за да освободи от смъртта детенцето. Да, свръх възможното е дори да се помисли Жертвата на самия Бог – на Абсолютния – за нас, за нашето детенце, за „най-малкия“. [...]

Ето го разрешението на Иван Карамазовия „казус“ за вярващия. Христос! Друго решение няма. Ако Христос е бил разпнат за нас на Кръста и е **понесъл** нашите грехове и страдания, всичко е разрешено и „осанна в всевишних Богу“! [...] Да вярваме никой не може да ни убеди разумно. Защото вярването от християните е свръхразумно. Аз обаче исках да ти покажа не това, че трябва (на някакви логични основания) да вярваме, а че ако вярваме и само ако вярваме в Христа, съмнението на Иван Карамазов е разрешимо. Ако ли не вярваме и при това имаме съвест – нямаме право да оправдаем с нищо този свят, нямаме право да се примирим по никакъв начин с него, както прави Иван Карамазов.²⁸

uncompromising and noble, a person who understood everything, smiling a kind of indulgent smile. He does not argue. On the contrary, he says: - Of course you are right in your inability to accept the suffering of children. You are right to be unwilling and unable to accept any of the possible "justifications" to explain and elucidate the suffering of children. You speak from the heart and your conscience finds this so self-evident that it would be sacrilege to try and argue with that (К. ЯНАКИЕВ, *Дебат върху...*, p. 168–169).

²⁸ *Imagine God and that small child. God hastens, hastens to suffer for the child, to sacrifice himself instead of the child. God hastens, whatever we do to "the least among us" – suffering, torture, murder – we do that to Him. He wants to die in order to free the child from death. Yes, we are fully justified to think of the Sacrifice of God himself– the Absolute – for us, for our child, for the "least among us".[...] This is a solution of the case of Ivan Karamazov for the believer. Christ! There is no other solution. If Christ was crucified by us, and took on all our sins and suffering, everything is allowed and "Hosanna to the One God!" [...] Nobody can rationally persuade us to believe. Christian faith is supra-rational.*

The crowning point of the long polemic contained in the essay's finale is a glorification of faith in Christ, presented as the only way to accept the world as it is. According to Yanakiev, the absence of such faith makes it impossible to justify the Creator or his Creation. Yanakiev denies agnostics the right to accept the world as it is since, being moral people, they must perforce adopt a dualistic worldview.

This radical thesis is only tenuously aligned with Orthodox Christian doctrine, and it cannot be validly claimed to originate from the religious teachings of Eastern Christianity. Paul Evdokimov sheds some light on this issue in his 2009 book *Une vision orthodoxe de la théologie morale: Dieu dans la vie des hommes*. In discussing the mythological layer in the biblical description of the Fall, Evdokimov emphasises the fact that the first Fall, caused as it was by an intense desire for God's attributes and a longing to know the whole spectrum of possibility present in the created world, took place in the world of pure spirits, i.e. the angelic world²⁹. Evil has no place in the ontological order: it is nothingness, and therefore needs a human being to be able to act. St. Gregory of Nyssa, Evdokimov points out, defined evil as chimerical in nature: God's *fiat* fills everything in everything. Satan's *no* or "anti-fiat" voids everything and vacates everything of everything to create a place of un-likeness or difference. The terrible mystery of Satan obscures the absence of its ontological basis, a horrible nothingness which forces Satan to borrow and usurp being from an entity rooted in God's creative act. The evil spirit latches onto being like a parasite in order to suck its blood and devour it. It couples being with non-being to create an ominous kind of being. Its terrible festivities, which involve the castigations which it inflicts on people, are an earthly foretaste of the hell of people – a place where God is not present³⁰.

When man accepted the invitation to "commune" with Satan by eating the fruit from the tree of knowledge, according to Evdokimov's anthropological vision he committed an act that changed his ontological status to put him in bondage to death. However, Christ reclaimed people for their original destiny, to be with God in God, and for God's friends to have the chance to become deified³¹. The choice between life and death ultimately belongs with the human being.

By way of contrast, Yanakiev's "attempt at theodicy" makes selective use of the mythological biblical narrative, and it shies away from fully engaging with the challenge. In his meditation on evil Yanakiev brushes the first biblical *clinamen* out of sight and ignores Lucifer, a creature originally created as a vessel of God's

But what I wanted to show you is not that we have to, logically, believe, but that if we believe, and only if we believe in Christ, Ivan Karamazov's doubts may be resolved. But if we don't believe, and are endowed with a conscience, we have no fight to justify this world, we have no right to become resigned to it, as is the case with Ivan Karamazov (ibidem, p. 187–188).

²⁹ P. EVDOKIMOV, *Prawosławna wizja teologii moralnej. Bóg w życiu ludzi*, trans. W. SZYMONA, Warszawa 2012, p. 123–124.

³⁰ *Ibidem*, p. 122.

³¹ *Ibidem*, p. 125.

light, which subsequently committed what Evdokimov refers to as “metaphysical suicide” by shaking off its dependence on the Creator and turning itself into a negation of God’s sign³². Yanakiev reduces the need to explain man’s ontological status and the meaning of evil and suffering (a need which originates from the *Old Testament* myth of creation) to a case study of Ivan Karamazov, a move which misrepresents Dostoyevsky, a writer with a remarkably insightful grasp of the niceties of Orthodox Christian theology, who argued that evil has no foothold in the material world, and that man encompasses both the “abyss of Sodom” and the “ideal of the Madonna”³³.

To Yanakiev, religious faith is not a point of departure for human (self-)pedagogy. Instead, it seems to serve the sole purpose of bringing order to hearts and minds by reconciling people with God, an act which the ethical subject believes has a soteriological aspect, with the proviso that it is not man who finds justification by faith (as stated in St. Paul’s *Epistle to Galatians*³⁴), but God who is justified in the eyes of man.

Yanakiev stops there, without articulating the questions which result from adopting a Christological perspective or attempting to reconcile this idea with the historical experience of humanity. In his radicalism he implicitly rejects the possibility of a non-Christian theodicy. In his approach, humans may only choose between Christ or nothingness, leaving no room for modern Christian-influenced thought which struggles with similar aporias in the wake of 20th-century experience, let alone the reflection of other monotheistic religions. Consequently, Yanakiev’s theodicy is deprived of the truth of experience that takes precedence over speculation³⁵. The role of faith according to Yanakiev is primarily therapeutic.

Yanakiev’s essay, a paraphrase of several sentences from *The Brothers Karamazov* with a handful of unannotated philosophical passages thrown in, is a peculiar text. The dynamic of its discourse forms a parallel to the *Book of Job* with a focal point trained on a single case study, however the overall argument appears to aspire to some kind of holistic conclusion. As such, the essay is something of an oddity or anomaly in modern philosophical/theological thought, a kind of apocryphal treatment which Ewelina Drzewiecka describes as “an epiphany of meaning”³⁶.

³² *Ibidem*, p. 121.

³³ For more information on this subject: L. STOŁOWICZ, *Historia filozofii rosyjskiej*, trans. et ed. B. ŻYŁKO, Gdańsk 2008, p. 185–187.

³⁴ *We who are Jews by nature, and not sinners of the Gentiles, knowing that a man is not justified by the works of the law, but by the faith of Jesus Christ, even we have believed in Jesus Christ, that we might be justified by the faith of Christ, and not by the works of the law: for by the works of the law shall no flesh be justified. But if, while we seek to be justified by Christ, we ourselves also are found sinners, is therefore Christ the minister of sin? For if righteousness come by the law, then Christ is dead in vain God forbid (Gal 2, 15–16, 21).*

³⁵ Cf. J. LEOCIĄK, *Doświadczenia graniczne. Studia o dwudziestowiecznych formach reprezentacji*, Warszawa 2009.

³⁶ This is a reference to a concept formulated by Ewelina Drzewiecka in her PhD thesis, *Herezja Judasza. Kracje zdrajcy w bułgarskich parafrazach biblijnych (XX wiek i początek XXI wieku)* [*The*

From the perspective of post-secular research the text belongs to the pre-modern paradigm. In terms of its form of argument³⁷ the essay belongs in the post-modern humanistic tradition, a trend which is prepared to bend or break the rules of academic discourse in philosophy, theology or literature studies. Yanakiev relies on the post-modern mentality where “anything goes” to settle old scores with his own juvenile and naive reading of *The Brothers Karamazov*, and arrives at the idea of election by faith stopping one step short of the idea of predestination... As an intermediary between the reader and the different versions of theodicy which he summarises/interprets, Yanakiev shuttles back and forth between the biblical canon and the thought of the Church Fathers to argue for the supreme truth of the New Testament. As a philosopher, he provokes his readers by rejecting the logic of the rational discourse of theodicy in favour of individual revelation and mysticism, a path traditionally attributed to Orthodox Christianity. The problem, however, is that Yanakiev’s version of theodicy appears to be a selective, deflective treatment, relying on concealment rather than revelation and stopping well short of its own conclusions...

Translated by Piotr Szymczak

Abstract. The article engages with the philosophical and theological notion of theodicy as formulated by Kalin Yanakiev in *Дебат върху теодицеята (A Debate on Theodicy)*, an essay which appeared in Yanakiev’s book *Философски опити върху самотата и надеждата (Philosophical Essays on Solitude and Hope)*, 2008). The article uses the category of apocryphalness to analyse the ideas sparked off in Yanakiev’s work by a passage from Dostoevsky’s *The Brothers Karamazov*, along with a series of Yanakiev’s philosophical and poetic images which are interpreted in the biblical and philosophical context. The article also touches on the relationships between Yanakiev’s ideas and Orthodox Christian theodicy.

Keywords: Theodicy, Orthodox Christianity, apocrypha, Bulgarian culture.

Grażyna Szwat-Gylybowa
 Institute of Slavic Studies
 Polish Academy of Sciences
 Warsaw
 gszwat@ispan.waw.pl

Heresy of Judas: Creations of the Traitor in Bulgarian Biblical Paraphrases, 20th and early 21st centuries] defended on 5 November 2013, University of Warsaw. E. Drzewiecka proposes what she calls a hermeneutic definition of an apocryphal text as an epiphany of meaning. The way she understands it, (post)modern apocrypha develop the potential contained in their ancient counterparts: by concealing the ‘minority’ truths they actually reveal the typical problems of their day, which are crypto-theological in nature.

³⁷ Yanakiev imposes a certain postmodern quality on his style, e.g. by relying on the concept of “the imagined theologians” (К. ЯНАКИЕВ, *Onum za...*, p. 104–109).

Jan Mikołaj Wolski (Łódź)

AUTOPROSCOPTAE, BOGOMILS AND MESSALIANS IN THE 14TH CENTURY BULGARIA

The mentions concerning the heresy of autoproscoptae in Bulgarian texts from the 14th century have recently been noted by scholars¹. Its name was used as a synonym for messalianism in one Bulgarian Nomocanon (MS kept in Църковно-исторически и архивен институт (CIAI) in Sofia under catalogue number 1160)². The characteristic of the autoproscoptae heresy brings new light to the obscure phenomenon from the late medieval Bulgarian spiritual culture denoted in the sources by the synonymous (in some contexts) names “messalianism” and “bogomilism”.

The three pointed heresies were apparently different in their early history, which contrasts with the use of their names in the later period. The first heresy to appear from those mentioned above was messalianism. Heresy originated in Mesopotamia and Syria in the 4th century and later spread to Asia Minor³. Messalianism was condemned by many local councils and in 431 at the Council of Ephesus. The most characteristic for its dogmas is the belief that the human soul is inhabited by the demon and God’s presence could be perceived sensually. They rejected the sacraments of Orthodox Church, including baptism, they practiced austere asceticism and constant prayer which could expel the demon from the soul.

¹ М. ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, М. РАЙКОВА, *Богомилите в църковноюрдическите текстове и па-метници*, СЛ 39/40, 2008, p. 197–219.

² А. КРЪСТЕВ, Ц. ЯНАКИЕВА, *Архивски номоканон. Български ръкопис от XIV век. Фототипично издание*, Шумен 2007, f. 200v–201r.

³ Д. ДРАГОЈЛОВИЋ, *Богомилство на Балкану и у Малој Азији, I. Богомилски родоначалници*, Београд 1974, p. 25–123; A. GUILLAUMONT, *Messaliens. Appellations, histoire, doctrine*, [in:] *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, vol. X, 1979, p. 1074–1083; C. STEWART, “Working the Earth of the Heart”: *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*, Oxford 1991; K. FITSCHEN, *Messalianismus und Antimesalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Göttingen 1998; D. CANER, *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley–Los Angeles–London 2002, p. 83–125.

The second heresy – autoproscoptae is mentioned by only one source – John of Damascus' *On Heresies*⁴. However the authorship of the fragment devoted to this heresy is dubious⁵. We do not know when and where the heresy appeared. An inexact clue gives us the title of the section containing the description of the heresy in the Damascenus' work – *from Heraclius to the present time*⁶ that dates the appearance of the heresy from the beginning of the 7th century to the middle of the 8th century. Their beliefs are as obscure as their history. Pseudo-Damascenus described them as *orthodox in every respect*.

They themselves offend in the very things of which they accuse others. Thus, they openly cohabit with women [...] They are addicted to [...] worldly affairs. [...] For, although they are monks and organized under a clergy, they honour God in word but indeed dishonour Him. Those that follow them are exalted and walking in their own simplicity. On the contrary, the sane members of the Church respect the sacred canons [...].⁷

A wider presentation of bogomilism is unnecessary here, I shall just recall the basic facts⁸. The heresy appeared in the 10th c. Bulgaria, later it spread especially to Byzantium, it had some influence on the development of western dualistic heresies. The most comprehensive description of its dogmas can be found in *The Sermon Against the Heretics* by Cosmas the Priest⁹ and in two well-known works by Euthymius Zigabenus¹⁰. The descriptions are not fully coherent, but they are similar in many points. The base of bogomils' dogmas is a dualistic worldview. The characteristic beliefs are the identification of Yahweh with the Devil, rejection of Old Testament, Church hierarchy and sacraments, a negative attitude to cult of saints, relics, practicing ascetic way of life¹¹.

The heresy of autoproscoptae became forgotten until a certain moment while messalians and bogomils can be met throughout the medieval history of the Balkan Peninsula and Asia Minor. However, the existence of these two heresies in the later period should be discussed. The question is: does the appearance of these names in

⁴ IOHANNES DAMASCENUS, *De Haeresibus*, C, [in:] PG, t. 94, col. 761–764 (cetera: DAMASCENUS). All the quotations are taken from the English translation: JOHN OF DAMASCUS, *Writings*, trans. F.H. CHASE, New York 1958.

⁵ A. LOUTH, *Saint John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002, p. 55.

⁶ DAMASCENUS, C, col. 761; trans. F.H. CHASE, p. 152.

⁷ DAMASCENUS, C, col. 761; trans. F.H. CHASE, p. 152.

⁸ From the literature devoted to this topic I would mention just a few studies: D. OBOLENSKY, *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge 1948; A. SOLOVJEV, *Svedočanstva pravoslavnih izvora o bogomilstvu na Balkanu*, GIDBM 5, 1953, p. 1–103; M. LOOS, *Dualist Heresies of the Middle Ages*, transl. I. LEVITOVÁ, Praha 1974; Д. ДРАГОЈЛОВИЋ, В. АНТИЋ, *Богомилството во средновековната изворна граѓа*, Скопје 1978; Д. АНГЕЛОВ, *Богомилството*, Софија 1993.

⁹ Ю. БЕГУНОВ, *Козма Пресвитер в славянских литературных*, Софија 1973, p. 297–392.

¹⁰ EUTHYMIUS ZIGABENOS, *Panoplia dogmatica*, [in:] PG, t. 130, col. 1289–1332; EUTHYMIUS ZIGABENOS, *De haeresi Bogomilorum narratio*, [in:] G. FICKER, *Die Phundagiagiten: ein Beitrag zur Ketzengeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig 1909, p. 87–111.

¹¹ Cf. Д. АНГЕЛОВ, *Богомилството...*, p. 125sqq.

sources means the heresies continued to exist or did these names change into a label used to mark new religious movements?

The messalian heresy most probably disappeared before the 6th or 7th century, however some scholars claim it existed for much longer¹². The revival of messalianism in Byzantium in the 10th–12th century, beginning with the trial of Eleutherius of Paphlagonia, should be considered to simply be the reuse of the old name to label a new phenomenon. This phenomenon is considered to be a type of monastic mysticism, close to the spirituality of Symeon the Stoudite and Symeon the New Theologian¹³.

The case of bogomilism is more complex. Several years ago I tended to doubt in the existence of bogomil dualism in 14th century Bulgaria, but this view is hard to sustain. The documents concerning the Franciscan mission in Tsardom of Vidin in the 1360s seems to be a good evidence of dualists' presence there (however, we cannot be sure whether they were bogomils or paulicians)¹⁴. What is more the letter of Euthymius of Tarnovo to Nicodemus of Tismana¹⁵ and the speech by Theodosius of Tarnovo to his disciples, recorded by Callistus I¹⁶, proves that the theological problems raised by bogomils were still current. On the other hand, the term "bogomil" was often used as a label, to mark, or rather to depreciate, religious movements or some individuals who had nothing common with dualism. The most evident examples of such a use came from Byzantium the 1140s. Then Constantine Chrysomallus, cappadocian bishops Leontius and Clement, Niphon and patriarch Cosmas II were accused of being adherents of bogomilism¹⁷. One of Constantines statements, according to the synodal act, was *explicitly taught as doctrine by the foul heresy of the Messalians or Bogomils*¹⁸. Charges brought against

¹² Д. ДРАГОЛОВИЋ, *Богомилство...*, p. 96–97; K. FITSCHEN, *Did 'Messalianism' exist in Asia Minor after A.D. 431?*, SP 25, 1993, p. 352–355.

¹³ J. GOUILLARD, *L'hérésie dans l'empire byzantine des origines au XIIe siècle*, TM 1, 1965, s. 319; IDEM, *Constantine Chrysomallus sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien*, TM 5, 1973, p. 313–327; M. LOOS, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Praha 1974, p. 96–97; J. GOUILLARD, *Quatre procès de mystiques a Byzance (vers 960-1143). Inspiration et autorité*, Paris 1978, p. 5–39, 43–45; M. LOOS, *Courant mystique et courant hérétique dans la société byzantine*, JÖB 32.2, 1982, p. 237–246; A. RIGO, *Messalianismo = Bogomilismo. Un'equazione dell'eresiologia medievale bizantina*, OCP 56, 1990, p. 59–60; K. FITSCHEN, *Messalianismus...*, p. 321–323.

¹⁴ I. DUJČEV, *Il francescanesimo in Bulgaria nei secoli XIII e XIV*, [in:] IDEM, *Medioevo bizantino-slavo*, vol. I, *Studi di storia politica e culturale*, Roma 1965, p. 395–424.

¹⁵ Сѡ-иѡнѡиѡ, патрїарха Трънѡвскаго, къ Никѡдимѡу, свещенноинокѡу иже въ Тисменѣ, въпросившоу о нѣкыихъ главизнахъ црковныхъ ноуждныхъ, [in:] E. KAŁUŻNIACKI, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393)*, Wien 1901, p. 209–211, 212–214.

¹⁶ KALLISTOS I, *Житїе и жизнь преподобнаго отца нашего Θεοδοσїа*, ed. В. ЗЛАТАРСКИ, СЛУЖБ 20.2, 1904, p. 27–30 (cetera: Kallistos I).

¹⁷ J. GOUILLARD, *Quatre ...*, p. 56–81; J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio*, t. XXI, Venetiis 1776, col. 597–604, 701–705.

¹⁸ J. GOUILLARD, *Quatre ...*, p. 64; *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c. 650–c. 1450*, trans. et ed. J. HAMILTON, B. HAMILTON, Y. STOYANOV, Manchester 1998, p. 214.

him put this affair in the context of mystical monasticism¹⁹, while the dossier of Leontius and Clement reveals grave disorders and the lack of church discipline in the remote dioceses of the Byzantine Church²⁰. The affairs of Niphon and Cosmas II should be considered just as a part of the struggle for authority in the Patriarchate of Constantinople²¹.

As we have seen the names bogomil and messalian were used as synonyms in the acts of the trial of Constantine Chrysomallus and we have more examples of such a use from late medieval Bulgaria²². Can we assume that these two names were thought to be identical? If we take the changed title of the antimessalian fragment by Demetrius of Kyzikos placed in some slavonic nomocanons²³ or the text of the life of Theodosius of Tarnovo under consideration, we could answer “yes”. However, if we pay attention to the fact that the texts, which clearly underline the differences between both the heresies, were well known: they were translated into Old Bulgarian or just copied then (e.g. *Panoplia Dogmatica*, by Euthymius Zigabenus²⁴), the answer should be “no”. Hence, what was then the meaning of these names?

There are two possible phenomena which could be understood under the name/label “bogomil” in 14th century Bulgaria: 1. dualistic heresy, 2. a deviation from the orthodoxy in *doxia* or *praxis* arose in the monastic sphere, expressing a mystical, “enthusiastic” tendency in the monastic life (in this case the equivalence of the terms “bogomil” and “messalian” seems to be full). A brief review of the sources can reveal a manner how the term “bogomil” was used in the both meanings.

The Homily of John Chrysostom on the canons of the Church presents a dualist understanding of the heresy²⁵. The homily partly confirms what is known about bogomils beliefs from the *Sermon* by Cosmas the Priest or Euthymius Zigabenus’ works. However, this shortened characteristic of heretics may be also interpreted

¹⁹ Cf. M. ANGOLD, *Church and Society in Byzantium under the Comeneni 1081–1261*, Cambridge 1995, p. 487–490 and the literature pointed out in the note 13.

²⁰ Cf. J. GOILLARD, *Quatre...*, p. 39–43.

²¹ M. ANGOLD, *Church...*, p. 77–82.

²² Vide: KALLISTOS I, p. 26, 33. In the slavonic translation of hagioretic gramma from 1344 ἡ Ποιοῦμένων ἀρεσις (A. RIGO, *L'assemblea generale athonita del 1344 su un gruppo di monaci bogomili* (ms Vat. Gr. 604 ff. 11r–12v), CS 5, 1984, p. 505) is replaced with *масалианската ересъ* (И. БИЛЯРСКИ, *Палеологовият синодик в славянски превод*, София 2013, p. 89). Cf. A. RIGO, *Messalianismo...*, p. 53–82.

²³ V. JAGIĆ, *Opis i izvodi iz nekoliko južno-slovenskih rukopisa*, Star 6, 1874, p. 100–101.

²⁴ К. ИВАНОВА, *О славянском переводе „Паноплии догматики” Евфимия Зигабена*, [in:] *Исследования по древней и новой литературе*, ed. Л.А. ДМИТРЕВ, Ленинград 1987, p. 101–105; Н. ГАГОВА, *Владетели и книги*, София 2010, p. 132–139.

²⁵ Homily of Pseudo-John Chrysostomos was composed in Serbia or Bulgaria, 12th–14th c. It is preserved in several copies dating from the 14th and 15th c. Cf. V. JAGIĆ, *Opis...*, p. 149–150; A. SOLOVJEV, *Svedočanstva...*, p. 33–37; М. ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, *Кратки сведения за богомилите в южнославянски текстове на църковното право*, БЕ 51.1, 2004, p. 44–49; М. ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, М. РАЙКОВА, *Богомилите в юридическите текстове и паметници*, СЛ 39/40, 2008, p. 212–213.

as a sign of radical ascetic *enkrateia*. Bogomils according to this pseudepigraph do not eat meat nor drink wine, they reject marriage, Eucharist and the cult of the Cross.

The most important source on heretical movements in 14th century Bulgaria is *The Life of Theodosius of Tarnovo* by Callistus I²⁶. Theodoret is the first heretic to appear in the life. According to the text he was supporter of Barlaam's and Akindin's teachings, which he mixed with some magical, pagan rituals²⁷. Such a presentation of Theodoret's beliefs and practices seems to be unreliable. Pagan rituals are incompatible with barlaamism²⁸. This case has nothing to do with bogomilism/messalianism but it reveals customs of antiheretical writers who were inclined to embroider the facts in order to make their accusation graver, to discredit and eventually to infrahumanise or dehumanise their opponents, which is well known from the other sources²⁹.

The case of Irene of Thessaloniki is more interesting from our point of view. She was accused of licentious conduct and messalianism³⁰, identified with bogomilism by Callistus on the other place³¹. Her disciples Lazarus and Cyril reached Tarnovo after a three year stay at Mount Athos, where they *insulted the monks a lot* and devastated some olive gardens and vineyards. Lazarus finally occurred to be a holy fool, while Cyril – an iconoclast and drunk. He taught that night dreams are God's revelations and that marriage is evil³². A synod was convened against them in Tarnovo. When asked about their teachings, the heretics confessed that they do follow God's words, they love poverty, they pray constantly and they do not rise against nature. Responding to their declaration, Theodosius accused them: that they believe that human nature is subjected to the Devil, that there are two Gods – good one and bad one. Afterwards Theodosius noted that the messalians usually

²⁶ В. КИСЕЛКОВ, *Житието на Теодосий Търновски като исторически паметник*, София 1926; Δ. ΓΟΝΗΣ, *Τὸ συγγραφικὸν ἔργον τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Καλλίστου*, Αθήναι 1980, p. 69–134; K. MARINOW, *Między Bułgarią, Bizancjum a Serbią – mnisze peregrynacje św. Teodozjusza Tyrnowskiego i św. Romiła Widyńskiego*, BP 15, 2009, p. 99–111.

²⁷ KALLISTOS I, p. 19. For English translation see: K. ПЕТКОВ, *The Voices of Medieval Bulgaria, Seventh-Fifteenth Century. The Records of a Bygone Culture*, Leiden–Boston 2008, p. 287–314.

²⁸ Cf. Д. АНГЕЛОВ, *Богомилството*, p. 442.

²⁹ An example of an infrahumanisation is the blood accusation raised against messalians (called in the text with their Greek name “euchitai”) in PSEUDO-PSELLOS, *De operatione daemonum* (P. GAUTIER, *Le “De daemonibus” du Pseudo-Psellos*, REB 38, 1980, p. 141). For analyses of parallel problem of demonization of heretics, based mainly on the sources concerning early Christianity and medieval Western Europe, see: N. СОHN, *Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-hunt*, Sussex 1975, p. 16–59 (esp. p. 54–55); E. PAGELS, *The Origin of Satan*, New York 1995, p. XVIII–XIX, 149–177. On the mechanism of the infra- and dehumanisation see e.g. P. HOLTZ, W. WAGNER, *Dehumanization, infrahumanization, and naturalization*, [in:] *Encyclopedia of Peace Psychology*, vol. I, ed. D.J. CHRISTIE, Malden 2012, p. 317–321.

³⁰ KALLISTOS I, p. 19.

³¹ KALLISTOS I, p. 26.

³² KALLISTOS I, p. 19–20.

reject accusations³³. Whom we should believe? the accused or rather the accuser? Taking under consideration the low credibility of the other passages concerning heretics from the *Life* we should refrain from answering the question.

Heretics and other “erring” people appear several times more in the *Life of Theodosius*. Theodosius, the false monk practiced some orgiastic rites with his followers³⁴. The monk Job, possessed by the Devil, worshipped him, calling himself Christ³⁵. The bogomils/messalians were condemned at the second synod in Tarnovo together with Jews and barlaamites³⁶. Several years later, on his deathbed, Theodosius warned his disciples to avoid any heresies including *the heresy of the Bogomils, that is the Messalians*³⁷. In the last two cases nothing is said about the beliefs or the practices of the heretics.

Some additional information on Irene of Thessaloniki and her group can be found in Byzantine sources. Gregory Palamas, one of the most famous hesychasts, was accused of contacts with sister Poirini, who could be identified with Irene³⁸. Her followers, expelled from Mount Athos, are probably identical with group of bogomils expelled from the Holy Mountain in 1344 known from *Roman history* by Nicephorus Gregoras. Dragoljub Dragojlović considered this group to be hesychasts³⁹. The act of Protaton published after Dragojlović wrote his paper make this interpretation less credible but it still fails to clarify the identity of the group⁴⁰.

If we gather all the accusations brought against the group of Irene of Thessaloniki from different sources, it gives us a puzzling picture of the heresy. The heretics are promiscuous, they perform acts of vandalism, they drink the urine of their master, they eat disgusting things and abuse alcohol, they destroy icons, they reject the sacraments of the Church, they believe that the God of the Old Testament was bad, just to enumerate some of their “delinquencies”⁴¹. If we accept these accusations, we should admit that the heretics were possessed by the Devil

³³ KALLISTOS I, p. 20–22.

³⁴ KALLISTOS I, p. 23–24.

³⁵ KALLISTOS I, p. 30–31.

³⁶ KALLISTOS I, p. 26. On the Synods of Tarnovo see e.g. Й. АНДРЕЕВ, *Две хронологически изправки към епохата на цар Иван-Александър: кога Иван-Александър е стъпил на българския престол и през коя година се е състоял съборът против богомилите*, [in:] ТКШ 4, p. 302–309; Й. АЛЕКСИЕВ, *За мястото и датата на църковните събори в Търново*, [in:] *Бог и цар в българската история*, ed. К. ВАЧКОВА, Пловдив 1996, p. 140–144; П. СТЕФАНОВ, *Danse tascav-re: Нов поглед към църковните събори в Търново през XIV в.*, [in:] *Теодосиеви четения. 640 години от успението на преп. Теодосий Търновски*, ed. Д. КЕНАНОВ, Велико Търново 2005, p. 75–88.

³⁷ KALLISTOS I, p. 33.

³⁸ M. LOOS, *Dualist...*, p. 330–331, Д. ДРАГОЈЛОВИЋ, *Исихазам и богомилство*, Valc 11, 1980, p. 20–21.

³⁹ Д. ДРАГОЈЛОВИЋ, *Исихазам...*, p. 27–28.

⁴⁰ A. RIGO, *L'assemblea...*, p. 504–506.

⁴¹ For the full review of their beliefs and practices see A. RIGO, *Monaci esicasti e monaci bogomili. La accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicismo e bogomilismo*, Firenze 1989, p. 187–214.

as well, and they did everything, what seemed to be wrong, just to delight their Master⁴². Another solution to the problem is to select reliable accusations and to reject others as heresiological *clichés*. How should such a selection be conducted? Every method would be controversial and could be criticized for its arbitrariness. For me, the fact that the monks which formed a group around Irene-Poirini were excluded from the Church due to some disciplinary matters seems to be the most likely. A dualist worldview was ascribed to them as a result of their condemnation and naming them as bogomils/messalians on the basis of some distant analogies⁴³ to their austere way of life or disrespectful attitude towards the Church authorities⁴⁴.

To make my deliberations more probable I would like to draw your attention to two texts previously neglected in the historical studies. These testimonies bring us more examples of the lack of monastic discipline and show how they were labelled.

The first one is an excerpt from Bulgarian Pseudo-Zonaras Nomocanon from the second half of the 14th century (CIAI 1160)⁴⁵. The short passage is directed against monks who do not have spiritual father. Even though they observe canons concerning fasting and prayer they are accused of being heretics. The heresy in which they fall into was defined as messalian or euchitae or just autoproscoptae (самопрѣтикателна ересь).

ѡще которыи инокъ хѡдѡ въ самоволи, не имѡѡ наставника или игѡмена, или монастырь, или келі или съдружіа нѡкоего дѡхвнѡи ѡцѡъ и братіи, или правило свое дръжка, или прилежѡ постъ и млтвѡе и хранѡ неразорно срѡе и пѡтѡъ и пѡелѡни и прѡѡданныѡ постѡи въ общинѡ ѡ срѡи апѡлъ и срѡи ѡцѡъ • нѡ тако хѡдѡ въ ереси самопрѡтикателнѡи гѡмѡи евхѡите сиѡѡе мѡсалиане, нѡ се исправленіѡе братіѡе нѡ пагѡба и погивѡѡъ • и еже не имѡѡти ѡ сѡи въ срѡе иже прѡѡе написахѡѡ еще же и рѡкодѡѡіѡе • нѡ тако гѡсти и пѡти и спѡти довоѡно • таковыи прѡѡѡстѡилъ сѡ юѡ и заблѡдѡилъ ѡ праваѡго пѡти • и съ таковоѡи не съвѡѡѡплѡкти ѡ ѡнѡдѡ никакоже, нѡ вѡгѡти ѡ него тако же въ срѡекоѡ мѡсалиѡниѡи и въ ереси сѡѡѡѡѡ :-⁴⁶

⁴² To this conclusions came e.g. КОНСТАНТИН РАДЧЕНКО (*Религиозное и литературное движение въ Болгаріи въ эпоху перед турецким завоеваніем*, Кіевъ 1898, p. 204–211).

⁴³ JEAN GOUILLARD (*L'hérésie...*, p. 302–303; cf. IDEM, *Quatre...*, p. 18) showed how worked this principle of analogy. For parallel observations concerning western Christianity see T. MANTEUFFEL, *Narodziny herezji*, Warszawa 1963. Some examples coming from 5th c. Byzantium were collected by T.E. GREGORY, *Vox Populi. Popular opinion and Violence in the Religious Controversies of the Fifth Century A.D.*, Columbus 1979, p. 88, 176, et al.

⁴⁴ ANTONIO RIGO (*Monaci...*, p. 214–220) who analysed the sources concerning this heretical controversy very studiously did not rejected the accusation of libertinism or satanic tendencies. However he admitted the possibility that they were just clichés.

⁴⁵ On Pseudo-Zonaras Nomocanon see М. РАЙКОВА, *Един югозападнобългарски номоканон от втората половина на XV век*, МПР 20.1, 1997, p. 69–92, Е. БЕЛЯКОВА, *О составе Хлудовского номоканона (К истории сборника Зинар)*, СЛ 37/38, 2007, p. 114–131; М. ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, М. РАЙКОВА, *Богомилиите...*, p. 197–219; М. ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, *Славянският Псевдозонар*, Pbg 22.4, 2008, p. 25–52.

⁴⁶ А. КРЪСТЕВ, Ц. ЯНАКИЕВА, *Архивски...*, f. 200v–201r.

We should here recall, that the autoproscoptae were heretics *orthodox in everything*, falling into errors of which they accused others⁴⁷. Hence, they were ascetics accusing others of *idiorythmia* (self-direction, lawlessness) and consequently accused of it.

The second text is an excerpt from *Rule for hermits*⁴⁸. There appears only the one name “messalianism”, but the accusation brought against these heretics is very familiar to the one from the Pseudo-Zonaras Nomocanon (CIAI 1160). It denounces monks who do not care about their rule, do not have icons in their cells and do not use incense.

Подобаетъ же въскромѣ братѣ имѣти въ келии своен иконоста. аще не възможно е комѣ стѣхъ ико стажати. а шнѣ крѣтъ. и тако при не пѣти ставлени канѣ въ келии своен. и кадити иконоста по обычаю въ врѣмя пѣтти съборнѣ. аще ли комѣ не възможно е кадити по ставленѣ. а шнѣ понѣ единоа днѣ не побаетъ ставлѣти не покладивъ. кромѣ великы нжѣж иже по прилѣчу згажѣетъ са нѣкога. аще ли не имѣ кто в келии своен такового строения. какъ рѣ са и попечениа ш своемъ ставѣ. ꙗ прѣданню да е вѣдомо таковома тако потѣкнѣлъ са е въ ерѣ масалианскѣа или потѣкнѣти са имѣ въскромѣ.⁴⁹

The picture of the heteropractical demeanour of monks which emerges from the *Life of Theodosius*, *Rule for hermits* and the quoted excerpt from Pseudo-Zonaras Nomocanon (CIAI 1160), can be confirmed and complemented by further fragments of CIAI 1160 and other texts of a canonical nature. The lack of moral discipline and disregarding the rules are condemned there in many detailed epithimias e.g. against those who sleep with another monk in one bed, who stare at the intimate parts of their body, who fail to fast, who eat between meals, who are late for prayer, who do not ask hegumen for a blessing before falling asleep, who leave the monastery without permission, who quarrel or chat⁵⁰. The value of the aforementioned epithimias as a source of knowledge on the late medieval Bulgarian monk's spirituality is not equal. Some parts are taken directly from Byzantine col-

⁴⁷ Bulgarian author of the quoted passage probably knew this characteristic of the heresy of autoproscoptae by John of Damascus – it was translated into Slavonic, H. MIKŁAS, *Zur kirchenslavischen Überlieferung der Häresiengeschichte des Johannes von Damaskus*, [in:] *Festschrift für Linda Sadnik zum 70. Geburtstag*, ed. E. WEINER, Freiburg 1981, p. 323–387; cf. M. ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, М. РАЙКОВА, *Богомилите...*, p. 209.

⁴⁸ The Rule for hermits was probably translated from Greek in the second half of 14th c., the original text remains unknown. Cf. K. IVANOVA, P. МАТЕЈИС, *An unknown work of St. Romil of Vidin (Ravonica)*, Pbg 17.4, 1993, p. 3–14; E.V. БЕЛЯКОВА, *Славянская редакция скитского устава*, ДРВМ 3.4, 2002, p. 28–36.

⁴⁹ *Преданіе оуставомъ иже на вѣнѣшнѣи странѣ прѣбывающимъ инокомъ. рекше скітскаго житіа правѣло. ш келиномъ трѣзвеніи и катадневномъ прѣбываніи*, ed. E.V. БЕЛЯКОВА, *Устав по рукописи РНБ Погод. 876 (разночтения даны по спискам ЯГМЗ 15479 – Я и РНБ КБ XV – К2)*, ДРВМ 4.1, 2003, p. 76–77.

⁵⁰ *Berlinster Sbornik. Ein kirchenslavisches Denkmal mittelbulgarischer Redaktion des beginnenden 14. Jahrhunderts ergänzt aus weiteren handschriftlichen Quellen*, herausg. von H. MIKŁAS, L. TASEVA, M. ЈОВЧЕВА, Sofia–Wien 2006, p. 84–85, 139–150; А. КРЪСТЕВ, Ц. ЯНАКИЕВА, *Архивски...*, f. 101r–101v, 103r–106r, 128v–130r, 133r–136r, 145v–149r, 157r–158r, 181v–189v, 193r–194v.

lections of regulations for monks dating back to 4th century, and may have nothing in common with the realities of the much later monasteries from Bulgaria, some of them were amended in some manner and some parts are original⁵¹.

The texts from 14th century Bulgaria concerning spiritual life present a broad panorama of diverse phenomena even if we just focus on the heterodox movements or borderlands of the orthodoxy. Bogomil dualism and hesychast controversy are usually put in the foreground by the scholars⁵². However it seems that we should pay more attention to the phenomena, which I would describe with the collective name “monastic heresy”. By this I understand enthusiasts neglecting church authorities (as are monks condemned in the *Rule for hermits*), monks disregarding their rules (of which many examples were brought here), various manifestations of extreme austerity and piety (I would ascribe the holy foolery of Lazarus to this category). The two source texts recalled above bring new light on these complex problems and makes it more obvious that not every time we come across bogomils or messalians in sources from the late medieval Bulgaria we should think of them as dualist heretics. Some well-known sources as *Life of Theodosius of Tarnovo* or *Life of Hilarion of Moglena* by Euthymius of Tarnovo⁵³ for example should be reinterpreted in this spirit.

Abstract: This paper discusses the use of the names of heresies: bogomilism, messalianism and the heresy of autoproscoptae in 14th century Bulgarian sources. The author underlines that the names of bogomilism and messalianism do not always refer to dualism. Two wider unknown examples of such use of the name “messalinism” are recalled. In the Pseudo-Zonaras Nomocanon (CIAI 1160), the name “messalianism” is treated as being equal to the “heresy of autoproscoptae”. In the *Rule for hermits*, messalians are presented not as heretics, but as monks disregarding their rules.

Keywords: bogomilism, Bulgaria, monasticism, monastic rules.

Jan Mikołaj Wolski
Katedra Historii Bizancjum
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Uniwersytet Łódzki
ul. A. Kamińskiego 27a
90–219 Łódź, Polska
wnaj@wp.pl

⁵¹ For some preliminary remarks on the history of the epithimias see commentary of the editors of CIAI 1160 and Berlinski sbornik, and also my paper: J.M. WOLSKI, (*Pseudo-*)*Basilian Rules for Monks in Late Medieval Bulgaria. A Few Remarks on a Bulgarian Nomocanon from the End of the 14th Century*, Pbg 36.2, 2012, p. 39–44.

⁵² Г. ДАНЧЕВ, *Отношение Евфимия Тырновского к еретическим учениям, распространившимся в болгарских землях*, ВВг 6, 1980, p. 95sq; Д. АНГЕЛОВ, *Богомилството*, p. 425–454; Y. STOYANOV, *The Other God. Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, New Haven 2000, p. 228–232.

⁵³ Cf. Я.М. ВОЛСКИ, *Богомилите в светлината на Житието на св. Иларион Мъгленски от Патриарх Евтимий Тырновски*, Pbg 37.4, 2013, p. 74–81.

Other Articles

Zofia Rzeźnicka, Maciej Kokoszko, Krzysztof Jagusiak (Łódź)

CURED MEATS IN ANCIENT AND BYZANTINE SOURCES: HAM, BACON AND *TUCSETUM*¹

In Antiquity and early Middle Ages fresh meat was a rarity, which was available only to the wealthiest men². Slaughtering animals producing large amounts of meat entailed the problem with its preservation. It was especially important in warm Mediterranean climate – and salting turned out to be the best solution³. This process was mentioned both in ancient and Byzantine agronomic and medical sources, and salt-cured meat was known and valued in the whole ancient and Medieval world.

One of the food websites encourages to buy traditional Spanish ham, quoting the legend that hams were created when a pig drowned in a cove with very salty water. Shepherds found the animal and roasted it, discovering that the meat – especially the hind leg – had a pleasant flavor. Later, they realized that salting meat preserved the taste for a long time. They had been improving this process for years until they learned to make the best hams in the world. The fable above explains why Spain has been known for ages for making such excellent hams. One of the first enthusiastic opinions about this delicacy can be found in Strabo's notes. He wrote that delicious cured meats came from Cantabria and western Pyrenees inhabited by Carretanians⁴. Gourmets also treasured hams that came from Lusitania

¹ Article developed under the grant UMO 2011/01/B H33/01020.

² M. KOKOSZKO, Ł. ERLICH, *Rola mięsa w diecie późnego antyku i wczesnego Bizancjum na podstawie wybranych źródeł literackich. Część I. Zwierzęta hodowlane w sztuce kulinarnej oraz w teorii dietetycznej*, PZH 12, 2001, p. 18–20; J.M. WILKINS, S. HILL, *Food in the ancient world*, Malden, Mass.–Oxford 2006, p. 142.

³ For salted meat cf. L. GARLAND, *The rhetoric of gluttony and hunger in twelfth-century Byzantium*, [in:] *Feast, fast or famine. Food and drink in Byzantium*, ed. W. MAYER, S. TRZCIONKA, Brisbane 2005, p. 50; J. KODER, *Stew and salted meat – opulent normality in the diet of every day?*, [in:] *Eat, drink and be merry (Luke 12:19). Food and wine in Byzantium. In honour of Professor A.A. M. Bryer*, ed. L. BRUBAKER, K. LINARDOU, Aldershot, Hampshire 2007, p. 59–72, especially 60–62; I. ANAGNOSTAKIS, *Byzantine delicacies*, [in:] *Flavours and delights. Tastes and pleasures of ancient and Byzantine cuisine*, ed. I. ANAGNOSTAKIS, Athens 2013, p. 81.

⁴ *Strabonis geographica*, III, 4, 11, ed. A. MEINEKE, vol. I–III, Graz 1969 (cetera: STRABO, *Geographica*). Cerrentian hams were very priced both in first and fourth century A.D., see MARTIAL, *Epigrams*, XIII, 54 trans. W.C.A. KER, vol. I–II, London–New York 1919–1920 (cetera: MARTIAL, *Epigrammata*); *Edictum Diocletiani et Collegarum de pretiis rerum venalium*, IV, 1, 8, ed. M. GIACCHERO, vol. I–II, Genova 1974 (cetera: *Edictum Diocletiani*).

in *Hispania Ulterior*⁵ and the town of Pomelon, near Aquitaine⁶. But it does not mean that Spain monopolized ancient market of cold meat. This treat was well-known both all over ancient and early Medieval Europe and in Asia Minor. Varro claimed the best and largest hams were imported to Rome from Gaul⁷ (Comacine and Cavarine) and according to Strabo, the territories between the Rhine and the Saône⁸, were considered to be the places where the best cured meats were produced. Other places mentioned in sources were the North Sea area (around the Scheldt, the Maas and the Rhine), occupied by the tribe of Menapians⁹, the centre of Italy inhabited by the tribe of Mars¹⁰ and in Asia Minor – city of Kibyra in Lycia¹¹.

In antiquity several terms for ham were used, which perfectly illustrates the connections between Greek and Latin language. In ancient Greece ham was called *kolén*¹², or the Latin word *perna*¹³ was used. In addition, a Greek loan-word *petaso* (Greek *petasón*) was used in *Imperium Romanum*. Even though both: *perna* and *petaso* mean ham, they refer to different parts of pork. The first one means hind legs, the second – was used to name front legs, i.e. pig's shoulder¹⁴.

⁵ M. Terenti Warronis rerum rusticarum, II, 4, 11, ed. W.D. HOOPER, H.B. ASH, Londinio 1934 (cetera: VARRO, *De re rustica*).

⁶ Athenaei Naucratis dipnosopistarum libri XV, XIV, 657f–658a (75, 2–14, KAIBEL), rec. G. KAIBEL, vol. I–III, Lipsiae–Berolini 1887–1890 (cetera: ATHENAEUS OF NAUCRATIS, *Deipnosopistae*).

⁷ VARRO, *De re rustica*, II, 4, 10–11; cf. R. LAUR-BELART, *Galische Schinken und Würste*, SPri 17, 1953, p. 33–40.

⁸ STRABO, *Geographica*, IV, 3, 2.

⁹ MARTIAL, *Epigrammata*, XIII, 54; *Edictum Diocletiani*, IV, 1, 8. For location of the territory inhabited by this tribe see E. KONIK, W. NOWOSIELSKA, *Commentary*, [in:] JULIUS CAESAR, *Wojna gallicka*, [in:] *Corpus Caesarianum*, trans., comm. E. KONIK, W. NOWOSIELSKA, Wrocław 2006, p. 94, note 28.

¹⁰ *Edictum Diocletiani*, IV, 1, 9.

¹¹ ATHENAEUS OF NAUCRATIS, *Deipnosopistae* XIV, 657e (75, 2–5, KAIBEL). Hams produced there were undoubtedly best known in the Byzantine Empire.

¹² *Iullii Pollicis onomasticon cum annotationibus interpretum*, VI, 52, ed. G. DINDORF, vol. I–V, Lipsiae 1824 (cetera: POLLUX, *Onomasticon*). Cf. F. FROST, *Sausage and Meat Preservation in Antiquity*, GRBS 40.3, 1999, p. 248; A. DALBY, *Food in the ancient world from A to Z*, London–New York 2003, p. 269 (cetera: A. DALBY, *Food*).

¹³ *A Greek-English Lexicon*, ed. H.G. LIDDEL, R. SCOTT, Oxford, 1996, p. 1394, s.v. *πέπρω* (cetera: LIDDEL-SCOTT); F. FROST, *op. cit.*, p. 248; A. DALBY, *Food*, p. 269. Varro derived it from the Latin word *pes* – foot, see VARRO, *On the Latin language*, V, 110, trans. R.G. KENT, vol. I, London, Cambridge 1938. The author of the commentary claims that this etymology is incorrect, cf. R.G. KENT, *Commentary*, [in:] VARRO, *On the Latin language*, trans. R.G. KENT, vol. I, p. 106, note c. Pliny the Elder writes that with the word *perna*, because of the shape of the shell which resembled ham, was called one of the sea animals living in the Black Sea, see PLINY, *Natural history*, XXXII, 54, 154, trans. H. RACKHAM, W.H.S. JONES, D.E. EICHHOLZ, vol. I–X, Cambridge, Mass. 1938–1963 (cetera: PLINY, *Historia naturalis*). For ham, in Greek language, also word *ptérna* was used, see POLLUX, *Onomasticon*, II, 193.

¹⁴ J. FRAYN, *The Roman meat trade*, [in:] *Food in antiquity*, ed. J. WILKINS, D. HARVEY, M. DOBSON, Exeter 1999, p. 111–112. The opinion that the word *perna* means salted meat and *petaso* fresh was negated by J. ANDRÉ. According to him *petasones*, which were imported to Rome from Gaul (VARRO, *De re rustica*, II, 4, 10–11) must had to be pickled before journey. Moreover, he remarks that Athenaeus of Naucratis (ATHENAEUS OF NAUCRATIS, *Deipnosopistae*, XIV, 657e–658a [75, 1–2, KAIBEL]) does not make any distinction between them, see J. ANDRÉ, *L'alimentation et la cuisine*

Romans carefully worked out methods of slaughtering pigs, which nowadays we can explain scientifically. As a result of those methods, the meat was tasty and easy to cure. Usually animals were killed during late autumn¹⁵ or winter¹⁶, when they had more fat tissue. To facilitate bleeding, pigs were not fed for twenty-four hours before being slaughtered¹⁷. During this time, to make sure the meat was not too moist, swine were prevented from drinking¹⁸. It was also important not to stress or excite the animals, otherwise their meat could become dark and sticky, and could have an unpleasant texture as well as taste¹⁹. Today we know that these emotional states reduce the level of glycogen, *ipso facto* rising the level of pH. Maintaining the high level of glycogen is important, because after animal's death, thanks to enzymes, glycogen transforms into lactic acid, which reduces the pH level in meat, stopping the process of rotting and killing harmful bacteria²⁰.

To preserve meat for long periods, it was cured. In order to protect deeper parts of flesh, hams were trimmed with skin, because salt²¹ used for curing made the meat hard²² which hindered the distribution of preservative all over it. One of the first mentions about salting hams is found in *De agricultura* by Cato the Elder. According to him, raw meat should be put with the skin turned down into a pot covered with salt, then the meat should be salted again. Another layer of meat was placed on top of it and covered with a layer of salt²³, until the vessel was full. It was important that the layers of meat did not touch each other. In the end salt was spread on top of the hams. After five days the meat was taken out, and put back into the vessel, however in the opposite order. After twelve days hams were taken out once again, to remove the salty sediment. They were hung in a draughty

à Rome, Paris 1961, p. 145, note 115. J. Frayn adduces this theory, see EADEM, *op. cit.*, p. 111–112. More information see T.J. LEARY, *Martial book XIII: The xenia. Text with introduction and commentary*, London 2001, p. 107–108.

¹⁵ D.L. THURMOND, *A handbook of food processing in classical Rome. For her bounty no winter*, Leiden–Boston 2006, p. 211.

¹⁶ COLUMELLA, *On agriculture*, [in:] *Lucius Junius Moderatus Columella on agriculture and trees*, XII, 55, 3, trans. E.S. FORSTER, E.H. HEFFNER, vol. III, London–Cambridge 1955 (cetera: COLUMELLA, *De re rustica*); PALLADIUS, *Opus agriculturae*, XIII, 6, [in:] *Palladii Rutilii Tauri Aemiliani viri inlustris opus agriculturae, de veterinaria medicina, de insitione*, ed. R.H. RODGERS, Leipzig 1975 (cetera: PALLADIUS, *Opus agriculturae*); D.L. THURMOND, *op. cit.*, p. 211.

¹⁷ D.L. THURMOND, *op. cit.*, p. 211.

¹⁸ COLUMELLA, *De re rustica*, XII, 55, 1. Cf. D.L. THURMOND, *op. cit.*, p. 211.

¹⁹ D.L. THURMOND, *op. cit.*, p. 211.

²⁰ F. FROST, *op. cit.*, p. 245; D.L. THURMOND, *op. cit.*, p. 211.

²¹ Salt, apart from having dehydrate properties was also a bacteriostatic, see D.L. THURMOND, *op. cit.*, p. 213.

²² D.L. THURMOND, *op. cit.*, p. 212.

²³ According to Galen for pickling sea or salty water could be also used when the egg put into the water remained afloat. If not, the solution did not contain enough salt, see *Galenus de simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus libri XI*, 691, 15 – 692, 4, vol. XI, [in:] *Claudii Galeni opera omnia*, ed. D.C.G. KÜHN, vol. XI–XII, Lipsiae 1826–1827 (cetera: GALEN, *De simplicium medicamentorum*). The same method is given by Cato, see *M. Porci Catonis de agri cultura*, LXXXVIII, 1–2, rec. H. KEIL, Lipsiae 1895 (cetera: CATO, *De agricultura*).

place for two days. On the third day, the meat was cleaned, greased with oil and smoked. Next, it was greased once more, this time with a mixture of olive oil and vinegar²⁴. A similar procedure was described by Columella. In *De re rustica* he also mentioned that hams should be tightly packed in a vessel sprinkled with dry salt. Additionally the author suggested pressing the pot down with weights, until the brim was almost reached. In his opinion, meat prepared this way could be taken out when needed, and the meat left in the pot was prevented from decay by brine²⁵. Another method of preserving was pressing down the meat, which was boned and salted, with the weights. Next, the cured meat was properly rubbed with salt until it was completely ready²⁶. When the weather conditions were favorable, the layer of salt was kept on the cut of pork only for nine days, during which the meat was still rubbed. But when it was cloudy and rainy, hams were scrubbed from salt, and put into a pot filled with fresh water in order to remove the rest of residue, but no sooner than after eleven or twelve days. In the end, dried meat was hung up in the larder, where a moderate amount of smoke could reach it. This way of curing was popular especially in midwinter, until the first half of February²⁷. The above mentioned methods of preparing animals for butchering and for curing hams were also known in the Byzantine Empire. Information about boning meat before salting can be also found in *Geoponica*, an agricultural encyclopedia from the 10th century. However, the author of the passage describing this process gave us two new, important pieces of information. In his opinion it was better to use roasted salt for curing and meat should be put in a pot that was previously filled with oil or vinegar²⁸. There were many ways to restore the original flavour to the salted meat. It could be cooked twice, first in milk, next in water²⁹. Pliny the Elder wrote about reducing the salty flavour with the help of finely ground flour called *pollen* and linden bark (*philyra*)³⁰. Unfortunately, he did not explain how it should be done. It is possible that the excess of salt was absorbed by the flour that was sprinkled over the meat, and, additionally, by the linden bark that the meat was covered with. We also know about soaking salted fish in water³¹ and this method was certainly also used when other kinds of meat were prepared.

²⁴ CATO, *De agricultura*, CLXII, 1–3.

²⁵ COLUMELLA, *De re rustica*, XII, 55, 4.

²⁶ Columella did not write exactly when.

²⁷ COLUMELLA, *De re rustica*, XII, 55, 1–3. An American researcher, Frank J. Frost, noticed that this method is identical to this used today in northern Italy to make *prosciutto crudo* and elsewhere to make country hams, see F. FROST, *op. cit.*, p. 245.

²⁸ *Geoponica sive Cassiani Bassi Scholastici de re rustica eclogae*, XIX, 9, 1–4, rec. H. BECKH, Lipsiae 1895.

²⁹ Apicius. *A critical edition with an introduction and an English translation of the Latin recipe text Apicius*, I, 10, ed. CH. GROCOCK, S. GRAINGER, Blackawton–Totnes 2006 (cereta: *De re coquinaria*).

³⁰ PLINY, *Historia naturalis*, XXIV, 1, 3.

³¹ TERENCE, *The Brothers*, 380, [in:] *Terence*, trans. J. SARGEAUNT, vol. II, London–New York 1920.

Salted meat in Greek was called *tárikhos*³². This term was also used for other products preserved in brine like fish³³ or vegetables³⁴. Galen and Oribasius wrote that meat that came from fattened mature pigs was best for salting. The physicians mentioned above, as well as Aetius of Amida³⁵, claimed that one of the most important features of meat was moisture, because when an animal was old, its flesh became tough³⁶ and indigestible³⁷. On the other hand, large amounts of moisture in tender meat of young pigs were reduced, owing to the drying properties of salt, so the product decreased its volume³⁸. According to medical sources well-selected salted meat, was of the same as the fresh one and in many respects it was even more valuable. For example it was believed that this sort of *tárikhos*, regardless of the species of the animal, diluted thick and sticky humors³⁹. Although Greek and Byzantine physicians warned that salted meat caused production of black bile⁴⁰ and could trigger fevers, especially after big physical effort, such as long journeys⁴¹, it was considered to be a healthy element of a diet⁴². Moreover, pork was valued for its dietetic properties. It was regarded to be light and the most nutritious of all

³² A. DALBY, *Food*, p. 95. Cf. A. KARPOZELOS, *Realia in Byzantine epistolography XIII-XV c.*, BZ 88, 1995, p. 76.

³³ A. DALBY, *Food*, p. 95, 169, 313, 334, 336–337; M. KOKOSZKO, *Ryby i ich znaczenie w życiu codziennym ludzi późnego antyku i wczesnego Bizancjum*, Łódź, 2005, p. 41, 107–109, 317–329. Cf. IDEM, *Kuchnia i dietetyka późnego antyku oraz Bizancjum. Kilka uwag na temat spożycia, sporządzania, przyrządzania, wartości dietetycznych i zastosowań medycznych konserw rybnych w antycznej i bizantyńskiej literaturze greckiej*, AUL.FH 80, 2005, p. 7–25.

³⁴ *Galenii de temperamentis libri III*, 661, 16, [in:] *Claudii Galeni opera omnia*, ed. D.C.G. KÜHN, vol. I, Lipsiae 1821.

³⁵ Aetius of Amida in his treatise writes generally about pickling the meat of different species of animals: mammals, birds and fish.

³⁶ *Galenii de alimentorum facultatibus libri III*, 746, 6–11, [in:] *Claudii Galeni opera omnia*, ed. D.C.G. KÜHN, vol. VI, Lipsiae 1823 (cetera: GALEN, *De alimentorum facultatibus*); *Oribasii collectionum medicarum reliquiae*, IV, 1, 36, 3 – 37, 1, ed. I. RAEDER, vol. I–IV, Lipsiae–Berolini 1928–1933 (cetera: ORIBASIVS, *Collectiones medicae*); *Aetii Amideni libri medicinales I–VIII*, II, 149, 1–14, ed. A. OLIVIERI, Lipsiae–Berolini 1935–1950 (cetera: AETIVS OF AMIDA, *Iatricorum libri*).

³⁷ ORIBASIVS, *Collectiones medicae*, IV, 1, 39, 1 – 40, 1; AETIVS OF AMIDA, *Iatricorum libri*, II, 149, 11–12. A 6th century physician, Anthimus, writes in the same way about salted beef and ox (*carnes uaccinae uel bubulinae insalatae*), see ANTHIMUS, *On the observance of foods. De observatione ciborum*, 12, ed., trans. M. GRANT, Totnes–Blackawton 2007 (cetera: ANTHIMUS, *De observatione ciborum*).

³⁸ GALEN, *De alimentorum facultatibus*, 746, 9–11, vol. VI; ORIBASIVS, *Collectiones medicae*, IV, 1, 36, 5 – 37, 1; AETIVS OF AMIDA, *Iatricorum libri*, II, 149, 8–10.

³⁹ Galen provided this kind of information writing about salted fish, see GALEN, *De alimentorum facultatibus*, 747, 4–11. Oribasius, as well as Aetius of Amida, quoted this opinion when writing generally about curing meat, see ORIBASIVS, *Collectiones medicae*, IV, 1, 39, 1 – 40, 1; AETIVS OF AMIDA, *Iatricorum libri*, II, 149, 12–13.

⁴⁰ ORIBASIVS, *Collectiones medicae*, III, 9, 1, 1 – 2, 5 (*tárikhos*: III, 9, 1, 3); AETIVS OF AMIDA, *Iatricorum libri*, II, 246, 1–9 (*tárikhos*: II, 246, 3). Both physicians write about the meat of quatrpedes.

⁴¹ *Galenii in Hippocratis de victu acutorum commentaria IV*, 739, 8–13, [in:] *Claudii Galeni opera omnia*, ed. D.C.G. KÜHN, vol. XV, Lipsiae 1828.

⁴² ORIBASIVS, *Collectiones medicae*, III, 2, 19, 1 – 20, 1.

kinds of meat. It was also said to be the tastiest, not only due to a balanced amount of juices, but also because it contributed to keeping humoral balance inside the human body⁴³. Maybe that is why Galen claimed that eating pork in the restorative diet⁴⁴ should start with fresh pig trotters boiled with barley soup called *ptisáne*⁴⁵ then, ham⁴⁶ and other food should be introduced gradually. It was said that cured pork was also good, eaten with lentil soup called *phaké*⁴⁷ and *phakoptisáne*⁴⁸ – a liquid meal made of lentils and groats⁴⁹. This kind of food was believed to be tasty and light. Considering all these advantages of cured pork, there is no wonder that ham was also applied as remedy. It was one of the ingredients of the cure for arthritis recommended by the physician of Pergamon. In *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* he wrote about treating this condition with old cheese that was first soaked in a stock (*zomós*) made with cured pig's leg. The cheese was ground in a mortar and put on the painful part of the body. Thanks to this mixture the patient's skin opened without any cutting and every day new pieces of callus were flowing out. When all the cheese was used up, the patient got some fresh one and when it became old, he applied the medicine on his own. He also taught others, who had the same problem, to make this ointment⁵⁰. This kind of treatment must have been effective in the following centuries because it was well known to Oribasius⁵¹, Aetius of Amida⁵², Alexander of Tralles⁵³ and Paul of Aegina⁵⁴. They all almost literally quoted the story given by Galen, with one little,

⁴³ M. KOKOSZKO, *Smaki Konstantynopola*, [in:] *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, ed. M.J. LESZKA, T. WOLIŃSKA, Warszawa 2011, p. 494.

⁴⁴ *Galenii de methodo medendi libri XIV*, 488, 11–16, [in:] *Claudii Galeni opera omnia*, ed. D.C.G. KÜHN, vol. X, Lipsiae 1825 (cetera: GALEN, *De methodo medendi*).

⁴⁵ For some recipes for this barley soup called *tisana* in Latin, see *De re coquinaria*, V, 5, 1–2. Oribasius recommended cooking pig trotters with *ptisáne*, see ORIBASIVS, *Collectiones medicae*, IV, 1, 25, 1–2. For more information about medical uses of *ptisáne*, see M. KOKOSZKO, Z. RZEŹNICKA, K. JAGUSIAK, *Health and culinary art in antiquity and early Byzantium in the light of De re coquinaria*, SCer 2, 2012, p. 161–162; M. KOKOSZKO, K. JAGUSIAK, Z. RZEŹNICKA, *Kilka słów o zupie zwanej ptisane* (πιτσίανη), ZW 18, 2013, p. 282–292.

⁴⁶ GALEN, *De methodo medendi*, 489, 7, vol. X.

⁴⁷ GALEN, *De alimentorum facultatibus*, 527, 14 – 528, 1, vol. VI; ORIBASIVS, *Collectiones medicae*, IV, 1, 25, 1–3.

⁴⁸ GALEN, *De alimentorum facultatibus*, 528, 1–2, vol. VI; ORIBASIVS, *Collectiones medicae*, IV, 1, 25, 3 – 26, 1.

⁴⁹ In *De re coquinaria* we can find recipes for lentil dishes (*lenticula*), see *De re coquinaria*, V, 12, 1–3, but there are no recipes for *phakoptisáne*.

⁵⁰ GALEN, *De simplicium medicamentorum*, 270, 18 – 271, 13, vol. XII.

⁵¹ *Oribasii synopsis ad Eustathium filium*, IX, 58, 1, 1 – 3, 1, [in:] *Oribasii synopsis ad Eustathium filium et libri ad Eunapium*, ed. I. RAEDER, vol. VI, 3, Lipsiae 1964 (cetera: Oribasius, *Synopsis ad Eustathium filium*).

⁵² AETIVS OF AMIDA, *Iatricorum libri*, II, 102, 1–10.

⁵³ *Alexandri Tralliani therapeutica*, 561, 5–11, vol. II, [in:] *Alexander von Tralles*, vol. I–II, ed. T. PUSCHMANN, Amsterdam 1963 (cetera: ALEXANDER OF TRALLES, *Therapeutica*).

⁵⁴ *Paulus Aegineta*, III, 78, 24, 9–13; VII, 3, 19, 98–101, ed. I.L. HEIBERG, vol. I–II, Lipsiae–Berolini 1921–1924 (cetera: PAUL OF AEGINA, *Epitome*).

but important, complement. According to them, cheese should be not only old⁵⁵, but also fat⁵⁶ and savoury⁵⁷, moreover, the stock should be cooked with an old⁵⁸, fat⁵⁹ ham.

Furthermore, Aetius of Amida prescribed more complex⁶⁰ medicine for the same illness⁶¹, which, in addition to the meat stock from an old ham and a piece of an old goat cheese, should contain i.a. some gum called *ammoniakón*, hyssop, deer bone marrow, wax and beef suet⁶². Almost identical ingredients were mentioned by Oribasius in *Synopsis ad Eustathium filium*, but this time in the chapter devoted to tumors⁶³, which means that a very similar medicine was used in curing different types of ailments. From this passage we learn that instead of *zomós* made from the old ham he proposed using its fat, another modification was adding cow or goat cheese. Moreover the author claimed that recipe came from Galen's medical treatises⁶⁴, so the medicament was used in the 2nd century A.D. More details about this therapy were given to us by Paul of Aegina⁶⁵. According to him the sore part of the body should be first rubbed with some firm vinegar, next with the *ammoniakón* gum for many days. Then, a medicine with emollient properties, such as an ointment made from *pérna* should be used⁶⁶. In his opinion, a dressing, called *polymámaton*, made from ham⁶⁷ that probably was first chewed, was used in curing illnesses of joints called *ankýlosis*⁶⁸.

⁵⁵ ORIBASIIUS, *Synopsis ad Eustathium filium*, IX, 58, 2, 1; AETIUS OF AMIDA, *Iatricorum libri*, II, 102, 4; ALEXANDER OF TRALLES, *Therapeutica*, 561, 7, vol. II; PAUL OF AEGINA, *Epitome*, III, 78, 24, 10; VII, 3, 19, 98.

⁵⁶ PAUL OF AEGINA, *Epitome*, VII, 3, 19, 98.

⁵⁷ ORIBASIIUS, *Synopsis ad Eustathium filium*, IX, 58, 2, 1; ALEXANDER OF TRALLES, *Therapeutica*, 561, 7, vol. II; PAUL OF AEGINA, *Epitome*, III, 78, 24, 10–11; VII, 3, 19, 99.

⁵⁸ AETIUS OF AMIDA, *Iatricorum libri*, II, 102, 3–4; PAUL OF AEGINA, *Epitome*, III, 78, 24, 11.

⁵⁹ PAUL OF AEGINA, *Epitome*, III, 78, 24, 11; VII, 3, 19, 100–101.

⁶⁰ It is possible that it is the same medicine mentioned by Paul of Aegina. He writes about more complex medicine for arthritis (PAUL OF AEGINA, *Epitome*, III, 78, 24, 1–25, 2) prepared from ham with an addition of some myrrh oil or without it, see PAUL OF AEGINA, *Epitome*, III, 78, 24, 13–15.

⁶¹ AETIUS OF AMIDA, *Iatricorum libri*, XII, 65, 1–42.

⁶² AETIUS OF AMIDA, *Iatricorum libri*, XII, 65, 22–26.

⁶³ ORIBASIIUS, *Synopsis ad Eustathium filium*, VII, 34, 1, 1 – 5, 1. Cf. PAUL OF AEGINA, *Epitome*, IV, 55, 1, 18–19.

⁶⁴ ORIBASIIUS, *Synopsis ad Eustathium filium*, VII, 34, 4, 3 – 5, 1.

⁶⁵ PAUL OF AEGINA, *Epitome*, IV, 32, 1, 1 – 2, 16.

⁶⁶ PAUL OF AEGINA, *Epitome*, IV, 32, 2, 11–16.

⁶⁷ PAUL OF AEGINA, *Epitome*, IV, 55, 1, 18.

⁶⁸ PAUL OF AEGINA, *Epitome*, IV, 55, 1, 1–21.

In the ancient world, ham was an expensive⁶⁹ delicacy⁷⁰, served on special occasions⁷¹. Recently salted⁷² and streaky⁷³ meat was valued most. According to the sources, it was eaten raw⁷⁴, smoked⁷⁵, dry⁷⁶ or cooked⁷⁷. Accurate instructions how to make this dish were given in *De re coquinaria* – the one and only remaining cookbook, which was supposed to be written by a Roman gourmet Apicius. Reading the recipes, we can assume that sweet hams were very popular. To make the meat sweet, it was cooked in water with a large number of figs⁷⁸. The use of those fruits was recommended in all the recipes for hams in *De re coquinaria*, and the phrase *ut solet*⁷⁹ (as usually) given in one of the recipes, shows that it was a common practice. *Perna* could be put into this kind of stock, flavoured with bay leaves. When it was almost soft, the skin was removed, the meat was cut part-way and honey was poured inside. Next, it was wrapped in a pastry made from flour and olive oil, and baked in an oven. The dish was served hot⁸⁰. Cooked ham could also be served with diced sweet bread and boiled grape must (*caroenum*), spiced wine or sweet bread made with grape must – *mustacei*⁸¹. Another recipe used *petaso*, that was probably a pig's shoulder. This recipe is unique, because usually the instructions did not mention quantities of ingredients, and this time the author mentioned that 25 figs and 2 *librae*⁸² of barley were needed. All this should

⁶⁹ *Edictum Diocletiani*, IV, 1, 8–9. In Rome it was often given as a *proof of gratitude*, see PERSIUS, *Satura*, III, 75, [in:] *Persi Flacci et D. Ivni Iuvenalis Saturae*, ed. W.V. CLAUSEN, Oxford 1992 (cetera: PERSIUS, *Satura*).

⁷⁰ In comedies by Plautus characters are always hungry for this delicacy, see PLAUTUS, *Captivi*, 850; 903; 908, [in:] *T. Macci Plauti comodiae*, rec. W.M. LINDSAY, vol. I, Oxonii 1946 (cetera: PLAUTUS, *Captivi*); PLAUTUS, *Curculio*, 323, [in:] *T. Macci Plauti comodiae...*, 1946 (cetera: PLAUTUS, *Curculio*). Ham is also mentioned in comedies quoted by Athenaeus, see ATHENAEUS OF NAOCRATIS, *Deipnosophistae*, III, 95a (48, 6, KAIBEL); IX, 366a–b (1, 10–13, KAIBEL).

⁷¹ PLAUTUS, *Pseudolus*, 166, ed. E.H. STURTEVANT, F.E. BROWN, F.W. SCHAEFER, J.P. SHOWERMAN, New Haven–London 1932 (cetera: PLAUTUS, *Pseudolus*); *Petronii Arbitri Satyricon reliquiae*, 66, ed. K. MÜLLER, Monachii–Lipsiae 2003.

⁷² MARTIAL, *Epigrammata*, XIII, 55.

⁷³ MARTIAL, *Epigrammata*, III, 77, 6.

⁷⁴ OVIDIUS, *Fasti*, VI, 158, [in:] *Ovid's Fasti*, trans. J.G. FRAZER, London–Cambridge, Mass. 1959 (cetera: OVIDIUS, *Fasti*).

⁷⁵ HORACE, *Satire*, II, II, 117, [in:] HORACE, *Satires, Epistles and Ars Poetica*, trans. H. RUSHTON FAIRCLOUGH, London–Cambridge 1961 (cetera: HORACE, *Satura*).

⁷⁶ JUVENAL, *Satura*, VII, 119, [in:] *Persi Flacci et D. Ivni Iuvenalis Saturae*, ed. W.V. CLAUSEN, Oxford 1992 (cetera: JUVENAL, *Satura*).

⁷⁷ PLAUTUS, *Pseudolus*, 166; *De re coquinaria*, VII, 9, 1–3.

⁷⁸ *De re coquinaria*, VII, 9, 1–3.

⁷⁹ *De re coquinaria*, VII, 9, 2.

⁸⁰ *De re coquinaria*, VII, 9, 1. Modern version of this recipe was published in cookbooks by S. Grainger and P. FAAS, see S. GRAINGER, *Cooking Apicius. Roman recipes for today*, Blackawon–Totnes 2006, p. 62–63; P. FAAS, *Around the Roman table. Food and feasting in ancient Rome*, trans. S. WHITESIDE, Chicago 2005, p. 268.

⁸¹ *De re coquinaria*, VII, 9, 2. The recipe for *mustacei* is given by Cato, see CATO, *De agricultura*, CXXI.

⁸² Libra = 327,4 gram.

be cooked with meat, next the flesh was boned, the fat was discarded, and before putting the ham into an oven, it was covered with honey. Partly baked *petaso* was served with a sauce prepared with wine, raisin wine, some rue and pepper. It was also used for soaking *mustacei*, which, in the end, were served with roasted ham⁸³.

Another favoured piece of pork was *lardum* or *laridum*, which, like ham, was prepared in winter⁸⁴. According to Andrew Dalby this product was an equivalent of today bacon⁸⁵, that is the lower part of pork side, or a cut of salted pork, which after frying was added to different types of dishes to add flavour. In Rome, especially in the Republican period⁸⁶ and later, *lardum* was a precious⁸⁷ stock of a larder⁸⁸. This delicacy was served on special occasions⁸⁹, e.g. birthday⁹⁰. Salted bacon could have been eaten raw⁹¹ or hot⁹². Prepared in a special way, it became famous – a dish made from *lardum* and overboiled broad bean-mash called *puls*⁹³, was dedicated to the Roman goddess Carna⁹⁴. Moreover, because salted bacon was easy to store, it became one of the basic elements of the Roman army provisions⁹⁵.

A word *halistón*⁹⁶ was used in Greek for bacon, what suggest that it was salted⁹⁷. Later, Byzantine Greek language adapted two terms similar to Latin *lardum*:

⁸³ *De re coquinaria*, VII, 9, 3. For modern version of this recipe both, for meat and *mustacei* see A. DALBY, S. GRAINGER, *The classical cookbook*, London 2000, p. 109–111.

⁸⁴ PALLADIUS, *Opus agriculturae*, XIII, 6.

⁸⁵ A. DALBY, *Food*, p. 269.

⁸⁶ Among Plato's characters *laridum* is said to be one of the favourite dishes, see PLAUTUS, *Menaechmi*, 210, [in:] *T. Macci Plauti comodiae*, rec. W.M. LINDSAY, vol. I, Oxonii 1946; PLAUTUS, *Captivi*, 847; 903.

⁸⁷ *Edictum Diocletiani*, IV, 1, 7.

⁸⁸ *Isidori Hispalensis episcopi etymologiarum sive originum libri XX*, XX, II, 24, rec. W.M. LINDSAY, vol. II, Oxonii 1957.

⁸⁹ OVIDIUS, *Metamorphoses*, VIII, 648, trans. F.J. MILLER, vol. I, Cambridge–London 1951 (cetera: OVIDIUS, *Metamorphoses*).

⁹⁰ JUVENAL, *Satura*, XI, 83–84.

⁹¹ A. DALBY, *Tastes of Byzantium. The cuisine of a legendary Empire*, London–New York, 2010, p. 210.

⁹² PLAUTUS, *Captivi*, 847. Ovidius writes about cooking smoked bacon in the water, see OVIDIUS, *Metamorphoses*, VIII, 647–650.

⁹³ Pliny writes about an ancient rural tradition sacrificing to the gods *puls* made from broad bean, see PLINY, *Historia naturalis*, XVIII, 30, 118.

⁹⁴ This kind of dish was prepared on June Calends, see OVIDIUS, *Fasti*, VI, 169–170; MACROBIUS, *Saturnalia*, I, 12, 33, [in:] MACROBIUS, *Saturnalia, books I–II*, ed., trans. R.A. KASTER, vol. I, Cambridge–London 2011. It was believed that that day gods listen to the prayers, see OVIDIUS, *Fasti*, I, 175–182.

⁹⁵ *The Scriptores Historiae Augustae*, Hadrian, X, 2, trans. D. MAGINE, vol. I, London–New York 1922; R.W. DAVIES, *The Roman military diet*, *Brit* 2, 1971, p. 124; J. ROTH, *The logistics of the Roman army (264 B.C.–235 A.D.)*, Leiden–Boston 1998, p. 29–30. According to the researcher salted pork was a favorite military item because of low prices and easy preservation.

⁹⁶ The identity of medical recommendations of Byzantine and Latin physicians presented in the next part of the article proves that terms *lardum* and *halistón* relate to the same product.

⁹⁷ LIDDEL-SCOTT, p. 66, s.v. ἀλιστός.

*lárdos*⁹⁸ and *lardé*⁹⁹. The number of references in the sources implies that it was commonly eaten in the Western Europe. We know that it was especially consumed by the Franks¹⁰⁰. A 6th century doctor, Anthimus, who lived among them, recommended eating bacon that was properly cooked¹⁰¹ and cooled. In his opinion, this kind of a product was light and prevented constipation, but the doctor warned against the consumption of pork skin, because it was indigestible. He also objected to eating fried bacon, because this kind of heat treatment deprived it of the fat, and that made the meat dry. In this form it was harmful to the organism and contributed to the production of bad juices and caused indigestion¹⁰². It seems that the author of the recipe from *De re coquinaria* knew the above mentioned requirements, because he wrote that bacon should be cooked in water flavored with a big amount of dill, a few drops of olive oil and a pinch of salt¹⁰³. From other sources we know that it could also be stuffed into a calf's maw¹⁰⁴, and the fat that was rendered from the meat was added to broad beans¹⁰⁵ and other vegetables and dishes for the sake of the flavor. Probably the scraps of the meat that remained after rendering were added to meals in form of pork rinds. From *De observatione ciborum* we find out that *lardum* was eaten raw. Anthimus was interested in this practice, that was especially common among the Franks. He observed that people who ate it this way were healthier than others. This sort of meat was not only considered to be healthy, but was also used as medicine for intestinal diseases and to regulate the work of internal organs. It was believed that compresses prepared from a large slice of bacon put on different kinds of wounds, stopped their running and purified them. In the opinion of the physician, *lardum* helped fighting parasites¹⁰⁶ present in the digestive system, but he did not describe how the treatment should proceed. We think, that we can be almost sure that it was the same method as the one described in Byzantine medical sources. According to Oribasius¹⁰⁷, Aetius of

⁹⁸ Φ. ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, *Βυζαντινών τροφαί και ποτά*, ΉΕΒΣ 17, 1941, p. 38–48.

⁹⁹ *Constantini Porphyrogeniti Imperatoris de cerimoniis aulae Byzantinae libri duo*, 1, 84 – 2, 56, 464 rec. I.I. REISKII, vol. I, Bonnae 1829, p. 464. See J. KODER, Η καθημερινή διατροφή στο Βυζάντιο με βάση τις πηγές, [in:] *Βυζαντινών διατροφή και μαγειρεία. Πρακτικά Ημερίδας “Περί της διατροφής στο Βυζάντιο”*. *Food and cooking in Byzantium. Proceedings of the symposium “On food in Byzantium”*. *Thessaloniki Museum of Byzantine Culture 4 November 2001*, ed. D. ΠΑΠΑΝΙΚΟΛΑ–ΒΑΚΡΙΤΖΙ, Athens 2005, p. 21.

¹⁰⁰ ANTHIMUS, *De observatione ciborum*, 14.

¹⁰¹ Bacon should be cooked longer if it was from a ham, see ANTHIMUS, *De observatione ciborum*, 14.

¹⁰² ANTHIMUS, *De observatione ciborum*, 14.

¹⁰³ *De re coquinaria*, VII, 9, 4.

¹⁰⁴ ANTHIMUS, *De observatione ciborum*, 20.

¹⁰⁵ HORACE, *Satura*, II, VI, 63–64; MARTIAL, *Epigrammata*, V, 78, 10.

¹⁰⁶ ANTHIMUS, *De observatione ciborum*, 14.

¹⁰⁷ *Oribasii Collectionum medicarum eclogae medicamentorum*, LVII, 7, 1 – 8, 1, [in:] *Oribasii collectionum medicarum reliquiae*, vol. IV, *libros XLIX–L, libros incertos, eclogae medicamentorum, indicem continens*, ed. I. RAEDER, Lipsiae–Berolini 1933 (cetera: ORIBASII, *Eclogae medicamentorum*).

Amida¹⁰⁸ and Paul of Aegina¹⁰⁹ *halistón*¹¹⁰ was an effective medicine for parasites such as *askarídes* and *hélminthes*. *Halistón* formed in the shape of a finger¹¹¹ was used rectally as a suppository¹¹². The meat should stay there as long as it was possible¹¹³ and when it was taken out it was replaced with a new portion¹¹⁴. Aetius of Amida added that during this therapy the rectum should also be carefully washed and an ointment should be applied¹¹⁵. Other medical uses of bacon can be found in *De medicamentis* by Marcellus Empiricus, a Gaulish doctor, who lived at the turn of 4th and 5th century. He recommended very old (*vetustissimum*) *lardum*, pounded in a mortar, as a medicine for aching and suppurating ears. Next, a piece of wool soaked with the juice from the mortar was placed into the ear. Such dressing should be changed, as in the above case¹¹⁶. The same authority wrote that in order to remove objects that got stuck in the patient's body, a ligature made from cooked fat bacon should be prepared¹¹⁷. Curing properties of bacon must have also been known in ancient Rome, and some of them are mentioned by Pliny the Elder in *Historia naturalis*. In order to stop spitting blood, a mixture made from three egg yolks, three ounces of old *lardum*, honey and three *cyathi*¹¹⁸ of old wine was used. A portion of the mass the size of a hazelnut should be taken orally in water¹¹⁹. A dressing prepared from cooked bacon which was wrapped around the limb was used in treating fractures¹²⁰. According to the author, bacon was also an efficient antidote for mercury poisoning¹²¹.

A large number of references in sources make the way of preparing the products described above clear to us. Production and consumption of ham and bacon are still alive in European tradition, therefore we not only know how they could look in ancient times, but we can even imagine their taste. Unfortunately, as in the case of *tuccetum*, which is a very enigmatic nourishment¹²², we do not always have

¹⁰⁸ AETIUS OF AMIDA, *Iatricorum libri*, IX, 38, 1–28.

¹⁰⁹ PAUL OF AEGINA, *Epitome*, IV, 57, 14, 1 – 16, 12.

¹¹⁰ ORIBASIVS, *Eclogae medicamentorum*, LVII, 7, 14 – 8, 1; AETIUS OF AMIDA, *Iatricorum libri*, IX, 38, 31–36 (*halistón*: IX, 38, 31); PAUL OF AEGINA, *Epitome*, IV, 57, 15, 6 – 16, 1.

¹¹¹ AETIUS OF AMIDA, *Iatricorum libri*, IX, 38, 32.

¹¹² A piece of bacon was kept in the rectum with bandages, see ORIBASIVS, *Eclogae medicamentorum*, LVII, 7, 15 – 8, 1; PAUL OF AEGINA, *Epitome*, IV, 57, 15, 7.

¹¹³ ORIBASIVS, *Eclogae medicamentorum*, LVII, 7, 15 – 8, 1; AETIUS OF AMIDA, *Iatricorum libri*, IX, 38, 33–34; PAUL OF AEGINA, *Epitome*, IV, 57, 15, 6 – 16, 1.

¹¹⁴ PAUL OF AEGINA, *Epitome*, IV, 57, 16, 1.

¹¹⁵ AETIUS OF AMIDA, *Iatricorum libri*, IX, 38, 34–35.

¹¹⁶ *Marcelli de medicamentis liber*, VIII, 68, ed. G. HELMREICH, Lipsiae 1889 (cetera: MARCELLUS EMPIRICUS, *De medicamentis*).

¹¹⁷ MARCELLUS EMPIRICUS, *De medicamentis*, XXXIII, 47.

¹¹⁸ *Cyathus* = 0, 045 l.

¹¹⁹ PLINY, *Historia naturalis*, XXIX, 11, 43–44.

¹²⁰ PLINY, *Historia naturalis*, XXVIII, 65, 227.

¹²¹ PLINY, *Historia naturalis*, XXVIII, 45, 158.

¹²² Another type of an obscure dish is for example *καρύκη* (*karýke*), see: M. KOKOSZKO, *Krótki komentarz do kilku terminów urobionych od rzeczownika „karýke” (καρύκη)*, PNH 1, 2008, p. 5–20.

that sort of information. Here, in order to complete our considerations concerning cured meat, we would like to present only a few propositions of interpretation of this term that can be found in sources and modern scholarship. Some Latin authors just mention *tucetum* without any closer description, in literature most comments on this word refer to fragments from *Satura II* by Persius, *Metamorphoses* by Apuleius and *Adversus nationes libri VII* by Arnobius. In our opinion it is worth looking at the context in which the word was used by the ancients. Apuleius mentioned it three times. The first passage containing the noun suggests that it was well-smelling delicacy¹²³. The second concerns using *tucetum* to add the flavour to some kind of purée dish¹²⁴. Finally the third one informs us generally about preparing this food¹²⁵. In Persius' satire we can find only a phrase *tucetaque crassa*¹²⁶, which we can translate as "fat *tuceta*". Also Arnobius limited himself to a casual description of the product, writing *glacialia conditione tuceta*¹²⁷ what we can understand as *tuceta* that were cold, covered with ice or brought from the north.

In modern publications there can be found many interpretations of this term, since every researcher gives it a different meaning. An English 19th century expert on antiquity, Henry Nettleship, in *Contributions to Latin lexicography* derived the mysterious word from *tucca*, which he translated as "sauce"¹²⁸, quoting the Greek phrase *katákhyma zomóú*. On the other hand, Albert J. Carnoy supposed that *tucca* was a diminutive from *tucetum* or *tucdum*, which he explained as "bacon"¹²⁹. By contrast, in the Latin-Polish dictionary edited by Marian Plezia, under *tucetum* we find the information that it was a kind of cured meat or pâté¹³⁰. A partial confirmation of this thesis seems to be translation of the second satire by Persius, proposed by George G. Ramsay where the word "ragout"¹³¹ was used. Nevertheless, Catherine C. Keane translated *tucetum* as "sausage"¹³² in the dictionary added to the selection of Roman satires, and the the same interpretation is given by J. Arthur Hanson in his version of *Metamorphoses* by Apuleius¹³³. What is interesting, William Adlington, the author of prewar translation of the same work, translated

¹²³ APULEIUS, *Metamorphoses*, II, 7, ed., trans. J.A. HANSON, vol. I, Cambridge, Mass.–London 1989 (cetera: APULEIUS, *Metamorphoses*).

¹²⁴ APULEIUS, *Metamorphoses*, IX, 22.

¹²⁵ APULEIUS, *Metamorphoses*, VII, 11.

¹²⁶ PERSIUS, *Satura*, II, 42.

¹²⁷ *Arnobii adversus nationes libri VII*, II, 42, rec. A. REIFFERSCHIED, Vindobonae 1875.

¹²⁸ H. NETTLESHIP, *Contributions to Latin lexicography*, Cambridge–New York–Melbourne–Madrid–Cape Town–Singapore–São Paulo–Dheli–Dubai–Tokyo 2010, p. 602.

¹²⁹ A.J. CARNOY, *The reduplication of consonants in vulgar Latin*, MPh 3, 1917/1918, p. 170.

¹³⁰ *Słownik łacińsko-polski*, ed. M. PLEZIA, vol. V, Warszawa 2007, p. 453, s.v. *tucetum*.

¹³¹ PERSIUS, *Satura*, II, 42. Both, pâté and ragout, are made from chopped meat.

¹³² C.C. KEANE, *Vocabulary*, [in:] EADEM, *A Roman verse satire reader: selection from Lucilius, Horace, Persius, and Juvenal*, Mundelein 2010, p. 139.

¹³³ J.A. Hanson remarks that this translation is uncertain, cf. IDEM, *Commentary*, [in:] APULEIUS, *Metamorphoses*, vol. I, Cambridge, Mass.–London 1989, p. 73, note 1.

tucetum as “haggis”¹³⁴, i.e. Scottish dish made from sheep offal stewed with other ingredients in the stomach of the mentioned animal. A completely new point of view on this subject was given by Emilio Sereni. In his opinion the word refers to the cut of beef¹³⁵ or pork¹³⁶ meat preserved with lard. Moreover he indicates connections between Spanish *tocino* (bacon)¹³⁷ and Portugal *toucinho* (*lard/bacon*)¹³⁸. This interpretation finds support in conclusions made by Jacques André, who in his deliberations associated *tucetum* with Lithuanian *taukai* (fat)¹³⁹ and claimed that it was an ancient equivalent of a French dish called *rillettes*¹⁴⁰ – salted, diced or minced meat stewed for a long time in fat. Some light on the problem is shed by a note made by Latin commentators of Persius writings quoted by Francis Cairns in her *Roman lyric. Collected papers on Catullus and Horace*. According to annotations referring to *Satire II*, *tucetum* was a delicacy that came from *Galia Cisalpina* that was prepared by curing beef or pork in greasy brine (*condimentis quibusdam crassis oblita ac macerata*) and that is why it could be preserved even for a whole year¹⁴¹. Furthermore the same author of the commentary gave us new meaning of the word, namely sauce for roast meat, he also derived from *tucetum* cognomen of one of Virgil’s friend, called Publius Tucca¹⁴². An interesting analogy to this sobriquet can be found in *De magistratibus* by John the Lydian (6th century), who mentioned name *Toúkkas*, and he explained it as *keobóros* (*meat-eater*)¹⁴³.

From the few pieces of information from the Latin sources and presented above proposals of translation we can assume several general conclusions about the nature of *tucetum*. Without a doubt it was a meat dish prepared from beef or pork, that was probably cut into pieces. From the comments to ancient literature we learn that this kind of food, owing to preservatives such as fat, and maybe salt, could have been stored for a long time. Probably that is why Apuleius wrote about its characteristic aroma¹⁴⁴. According to *Metamorphoses* we can suppose that the product was an individual meal or it was used as addition to other courses. Finally, it is worth mention that although the tradition of making *tucetum* almost for sure

¹³⁴ APULEIUS, *The golden ass. Being the metamorphoses of Lucius Apuleius*, II, 7, trans. W. ADLINGTON, London–New York 1922.

¹³⁵ E. SERENI, *Vita e tecniche forestali nella Liguria antica*, AIAC 19, 1997, p. 131. Cf. J. ANDRÉ, *op. cit.*, p. 146.

¹³⁶ E. SERENI, *op. cit.*, p. 131.

¹³⁷ E. SERENI, *op. cit.*, p. 131, note 318 (cetera: E. SERENI, *Commentary*). Cf. A.J. CARNOY, *op. cit.*, p. 170.

¹³⁸ E. SERENI, *op. cit.*, p. 131, note 318.

¹³⁹ J. ANDRÉ, *op. cit.*, p. 146, note 129.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ DOMINICUS BO, *Auli Persii Flacci lexicon*, Hildesheim 1967, s.v. *tucetum*. Cf. F. CAIRNS, *Roman lyric. Collected papers on Catullus and Horace*, Berlin–Boston 2012, p. 119.

¹⁴² F. CAIRNS, *op. cit.*, p. 119. Cf. MARTIAL, *Epigrammata*, XII, 41.

¹⁴³ Cf. JOHN OF LYDIA, *De magistratibus populi Romani*, 23, 16, [in:] IOANNES LYDUS, *On powers or the magistracies of the Roman state*, ed. A.C. BANDY, Philadelphia 1983.

¹⁴⁴ The aroma could have been the result of salt-curing, cf. F. FROST, *op. cit.*, p. 245.

derives from Gaul, it was spread to Italian peninsula and eastward, to the capitol of Byzantine Empire.

Having led our analysis to an end, it is time for summary. Thanks to the usage of salt as preservative, ancient Greeks and Romans learned to prepare different kinds of cured meats. The above-mentioned information indicate that ham and bacon were widely consumed in the Mediterranean area and the latter was very popular in Gaul. Cured meats were eaten raw, cooked, baked or smoked, as a main course or added to other dishes. Due to a long time of preservation, they became an important element of the diet of people who served in the army or had to travel long distances by land or sea. This kind of food was not only a significant source of protein, but, it was also valued because of its dietetic properties. Salted meat was also commonly used by ancient and Byzantine physicians in medical treatment (e.g. arthritis or parasites). Another type of nourishment was *tucetum*, a meat dish, that probably came to Imperium Romanum from Gaul. According to sources it was made from pork or beef cured in greasy brine. Since it is rarely mentioned (mainly in Latin texts), we can assume that it was not so popular as ham or bacon.

Abstract. The present study discusses the role of salt-cured meat in dietetics, medicine and gastronomy demonstrated mainly in ancient and Byzantine medical (Galen, Oribasius, Aetius of Amida, Anthimus, Alexander of Tralles and Paul of Aegina) and agronomic (Cato, Varro, Columella, Palladius, *Geoponica*) sources written between 2nd and 10th century A.D. The part dealing with culinary application was also based on *De re coquinaria*.

The article consists of three parts. In the first one, concerning ham, there are presented places in Europe and Asia Minor, where best cured meats were produced. Next, there is an outline of different methods of salting pork, dietetic properties of this kind of food, as well as, the way of using ham in medical treatment. There are also quotations of some recipes for ham that were presented in *De re coquinaria*. The second, sets forth the importance of bacon in ancient and Byzantine diet and medicine, especially among inhabitants of Gaul. The authors describe also the way it was utilized in by Byzantine physicians in fighting parasites. The last part is devoted to *tucetum* – a meat dish, that was only mentioned in few Latin sources and has not yet been researched in detail. Moreover there is a presentation of different ideas for translations of this Latin term given by translators, linguists and historians.

Keywords: cured meats in Antiquity and Byzantium; ham in ancient and Byzantine diet; bacon in ancient and Byzantine diet; *tucetum*; meat in ancient and Byzantine medicine.

Zofia Rzeźnicka

Katedra Historii Bizancjum
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Uniwersytet Łódzki
ul. A. Kamińskiego 27a
90–219 Łódź, Polska
zofia_pwp.historyk@wp.pl

Maciej Kokoszko

Katedra Historii Bizancjum
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Uniwersytet Łódzki
ul. A. Kamińskiego 27a
90–219 Łódź, Polska
mkokoszko@komandor.pl

Krzysztof Jagusiak

Katedra Historii Bizancjum
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Uniwersytet Łódzki
ul. A. Kamińskiego 27a
90–219 Łódź, Polska
krzysztof_jagusiak@o2.pl

Mariyana Tsibranska-Kostova (Sofia)

SOME ANTI-HERETIC FRAGMENTS IN THE 14TH CENTURY BULGARIAN CANON LAW MISCELLANIES

The most important anti-heretic document from the times of the Second Bulgarian Empire is Tsar Boril's Synodicon, compiled for the needs of the Synod against the Bogomils in Tărnovo in 1211¹. The very nature of the Synodicon as a work of Byzantine literature, created in relation to the events of 843 in order to keep alive the memory of the definitive victory of the Iconodules over the Iconoclasts, determines its character of a primordial source for the heresies. The *Zakonopravilo* of Saint Sava, or St. Sava's *Nomocanon*, established in 1219–1220, when the autocephalous Serbian archbishopric was constituted, and the Serbian translation of the Synodicon on the Sunday of Orthodoxy, proclaimed at the Synod of Žižča in 1221, also illustrate the strong presence of the anti-heretic theme on the South of the Slavs during the 13th century².

This subject remains topical in the Second Bulgarian Empire during the 14th century. Proof of this is not only the historical events – the anti-heretic councils in Tărnovo in 1350 and 1360 against Bogomils, Adamites, Barlaamites and Judaizers, authentic data about which can be found in the *Life of the Venerable Theodosius of Tărnovo*³, but also the abundant manuscript production of that time. This article is dedicated to some typological aspects of the anti-heretic theme and to some relevant texts which testify its development in copies of Canon law miscellanies from the 14th century.

In the last years, thanks to the contributions in the description and the publication of manuscripts from the 14th century, and to several particular researches, it has been concluded that the separate miscellanies of juridical content made up part of the rich and various tradition of miscellanies – paterics, ascetics, encyclopedic,

¹ Ив. БОЖИЛОВ, А. ТОТОМАНОВА, Ив. БИЛЯРСКИ, *Борилев синодик. Издание и превод*, София 2010.

² Вл. МОШИН, *Сербская редакция Синодика в Неделю православия. Анализ текстов*, ВВ 16, 1959, р. 317–394; ИДЕМ, *Сербская редакция Синодика в Неделю православия. Тексты*, ВВ 17, 1960, р. 278–353; М. ПЕТРОВИЋ, *Законоправило или Номоканон светога Саве. Иловички препис 1262 године*. Фототипија, Горњи Милановац 1991; J. GOUILLARD, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire*, ТМ 2, 1967.

³ В.Н. ЗЛАТАРСКИ, *Житие и жизнь преподобнаго отца нашего Теодосия*, СЧУНК 2 (20), 1904, р. 4–41.

or of private reading for the royal family – that the contemporary science possess from the reign of John Alexander (1331–1371). They are inscribed in the overall process of spiritual renewal and revival, known as the Second Golden Age of Bulgarian literature and culture, whose inspirer and patron is the Tsar himself. John Alexander is a unique Bulgarian ruler, for whom the greatest portion of images and written material has been preserved today¹. His reign has also the privilege of being the period best presented in matters of manuscripts, some of which after the Ottoman conquest make their way into Walachia, Moldova and the Russian lands. In the miscellanies of his epoch, despite their various content and purpose, one observes the repetition of one and the same texts, whose function is connected with the preservation of the true Orthodoxy and the regulation of the efforts for its dogmatic fundament. Some tendencies have been given priority: the encyclopedic one, maintained by the higher number of *erotapokriseis* in some miscellanies (in the Miscellany of hieromonk Laurentius from 1348, in particular²); the monastic and ascetic line, patronized by the strong support of the royal institution in favor of Bulgarian monasticism and his hesychast practices. The Canon law miscellanies enter in the scope of the 14th texts spread in the monastic milieu. So far, special attention has been paid to the various redactions of the confessional statement of the Creed and to the exposition of the Seventh Ecumenical Councils which are usually an obligatory part of the Slavonic nomocanon, or *Kormčaja Kniga*, but could be copied in other types of manuscripts as well (for instance, in the priest Philip's miscellany from 1345, in hieromonk Laurentius' miscellany from 1348, and others). However, they are not unique.

I shall focus on some text fragments from the following Canon law miscellanies:

1. The manuscript № 76 from the Hludov's collection of the State Historical Museum in Moscow (onward Hlud. 76), copied in about 1330–1350, a bipartite codex with a Bulgarian and a Serbian part³. The first 90 folia contain features of the middle Bulgarian orthography with two signs of nasals, specific to the Tărnovo school. On the basis of paleographic criteria, A.A. Turilov identifies one of the scribes in the Bulgarian part with priest Philip's follower, who, together with his maitre, is the main scribe of the famous copy of Constantine Manasses' Chronicle in the priest Philip's miscellany from 1344–1345, manuscript № 38 in the Synoptic collection from the State Historical Museum in Moscow⁴. The Russian scholar

¹ Ив. БОЖИЛОВ, *Фамилията на Асеневици (1186–1460). Генеалогия и просопография*, ²София 1994, р. 163–164; Л. ЖИВКОВА, *Четвероевангелието на цар Иван Александър*, София 1980, р. 39.

² К. КУЕВ, *Иван Александровият сборник от 1348 г.*, София 1981, р. 27.

³ Е. БЕЛЯКОВА, *О составе Хлудовского номоканона (к истории сборника "Зинар")*, СЛ 37/38, 2007, р. 114–131; А. ПОПОВ, *Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова*, Москва 1872, р. 200–201; С. НИКОЛОВА, М. ЙОВЧЕВА, Т. ПОПОВА, Л. ТАСЕВА, *Българското средновековно културно наследство в сбирката на Алексей Хлудов в Държавния исторически музей в Москва. Каталог*, София 1999, р. 82.

⁴ А.А. ТУРИЛОВ, *К истории тырновского "царского" скриптория XIV в.*, СЛ 33/34, 2005, р. 305–328.

supposes that Hlud. 76 is also issued from a scriptorium, close to the capital of the Second Bulgarian Empire.

2. The miscellany of monk Pachomius from Lovetch, manuscript № 13.3.17 from Y.I. Yacimirskij's collection in the Library of the Russian Academy of Sciences in St. Petersburg (**from now on abridged as L**), created in a scriptorium around the metropolitan center Lovetch during the government of the pious despot John Alexander, his son Michael-Asen, and archbishop Simeon, that is to say prior to 1331, when the ruler's investiture takes place in Tǎrnovo⁵. Knowledge of this manuscript remains unsatisfactory, but it is already available on microfilm Мф 266/79 in the Library of the Bulgarian Academy of Sciences (in use for all observations furthermore). Its similarities with priest Philip's miscellany from 1345 and the hieromonk Laurentius' miscellany from 1348, in several aspects, are a subject of great importance too.

3. The manuscript № 1160 from the Church Historical and Archive Institute by the St. Synod of the Bulgarian Orthodox Church in Sofia (henceforth CHAI 1160) – the earliest known Canon law miscellany in contemporary Bulgarian repositories. It is catalogued as Nomocanon from the end of the 14th century⁶. Since 2009, it has been prototypically reproduced under the name of *Archivski nomocanon* with the same dating⁷. The main copyist has left a note on the last two lines of leaf 192a within the text field: *писавашаго сїе гїи помѣни, въ црѣвї своєйгѣ. С҃҃҃мѣѡ, тѣ ієр҃омїнаѣ*. On the basis of the watermark variant Mošin–Tralič № 1944 from 1352, the Romanian scholar R. Constantinescu refers CHAI 1160 to 1351–1360, and proposes localization in the town of Vidin⁸. N. Atanasova, in her dissertation on the watermarks in the 14th century manuscripts kept in Bulgaria, puts the codex in the framework of the 70th–80th years of the 14th century. The more specific dating is based on two watermarks, precisely identified from 1363–1366. One from the type of *ship* remains unidentified⁹. All these opinions allow the dating of CHAI 1160 to be approximately set between 1360s and 1380s.

As one can see, John Alexander is mentioned only in one of the given sources as a local feudal ruler with a despot title (in comparison with the 19 historical

⁵ К.М. КУЕВ, *Съдбата на Ловчанския сборник, писан преди 1331 г.*, [in:] *ТКШ*, vol. I, 1371–1971. *Международен симпозиум Велико Търново, 11–14 октомври 1971*, ed. П. РУСЕВ, Г. ДАНЧЕВ, Е. САРАФОВА, Велико Търново 1974, p. 79–88.

⁶ Б. ХРИСТОВА, Д. КАРАДЖОВА, А. ИКОНОМОВА, *Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България. Своден каталог*, vol. I, София 1982, p. 55–56.

⁷ *Архивски номоканон. Български ръкопис от XIV в. Фототипно издание*, ed. А. КРЪСТЕВ, Цв. ЯНАКИЕВА, Шумен–София 2007; М. ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, *Покаяната книжнина на Българското средновековие IX–XVIII в. (езиково-текстологични и културологични аспекти)*, София 2011, p. 280–292.

⁸ R. CONSTANTINESCU, *Vechiul drept românesc scris. Repertoriul izvoarelor 1340–1640*, București 1984, p. 37, 107.

⁹ Н. АТАНАСОВА, *Филиграноложки проблеми на български ръкописи от XIV–XV в. (запазени в България). Дисертация*, София 1984, p. 73.

notes preserved nowadays in 19 manuscripts where he was venerated as a Tsar)¹⁰. By presumed chronology, some of them step out from John Alexander's reign. In the matter of content as well, the analyzed miscellanies prove that his epoch did not engendered the appearance of the miscellany-prototype, but certainly increased the number of copies by enriching the primary compilation with supplementary works. Copying always signalizes actuality of the readings. The main textual corpus (the core of the miscellany) of all the given manuscripts is notable for its outlined anti-heretical direction, although the rest of the texts (the periphery of the miscellany) varies. The anti-heretic trends have their roots in the traditional self-identification of the Orthodoxy by denying every heresy, as well as in the concrete anti-heretical polemics in the Balkans during the 13th–14th centuries against the dualist doctrines (or the remains of them), and the Latins, to whom the strongest negative dispositions in the Byzantine and the Slavic society are especially addressed in the times of the Crusades. Other common reasons for keeping alive the anti-heretic tendency could be: the particular activity of 14th century heretic sects, such as the Adamites, the Barlaamites, and the Judaizers; the echo of the decisions of the Hagiorite assembly from 1344 against some Athonite and Thessalonian monks accused of having confessed to Bogomilism¹¹; the profound influence of the hesychasm with its specific striving for a pure knowledge of God as a way to Salvation; the impending Muslim danger over the Balkans and the pressing necessity of preserving the Orthodox identity by the combined efforts of the State and the Church¹².

The manuscript diffusion of identical anti-heretic texts in a series of copies testifies to the existence of a common prototype and arises from the question of what Greek correspondent the Slavonic reception is based upon. Let's focus on the chosen textual fragments¹³.

I. CHAI 1160: ff. 72a–74b; L: ff. 152b–154b; Hlud. 76: ff. 35a–37a.

Under the following title *СѢТГО И ВЪСЕЛЕНСКАГО ВЪТОРАГО СЪБОРА* (variant in L и пакы зри шпасно се. сѢТГО И ВЪСЕЛЕНСКАГО ВЪТОРАГО СЪБОРА Ш СЫРНЪКИ НЕДЕЛИ. И Ш ПРОЧІИ НЕАЛЪ СКАЗАНИЕ) begins: *Повелѣваемъ въсѣкомѣ хрѣтіанинѣ по сѣтѣи пѣсцѣ тѣхъ въса сѣморицѣ ш неаа и пакы до неаа фоминѣ, миретїи члци да іадаа маа, мниси же сырѣ и рїеж (in L added и ганца). и пакы до срѣ .н. тницѣ въса тѣхъ сѣдморицѣ. и пакы дрѣгж сѣморицѣ до в'сѣ сѣтїи по сѣшѣствїи сѢТГО ДХА такоже іасти, и пакы*

¹⁰ Ив. БОЖИЛОВ, *op. cit.*, p. 164.

¹¹ A. RIGO, *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicismo e bogomilismo*, Firenze 1989 [= OV, 2]; IDEM, *L'assemblea generale atonita del 1344 su un gruppo di monaci bogomili (ms. Vat. Gr. 604 ff.11r–12v)*, CS 5, 1984, p. 475–506.

¹² G. PODSKALSKY, *Theologische literature des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459*, München 2000, p. 124–143.

¹³ Fragments are published according to CHAI 1160 which I have chosen as the main copy, verified *de visu*.

ѿ рождѣства хѣа до кръщеніа хѣа (in L до стѣи просвѣщеніи)¹⁴ такоже іасти¹⁵.
 и паки нѣла еже прѣмъсопѣнъ нѣ. въ наже трѣклатїи арміени поствѣ скврънныи
 свои по, дрѣклатомъ (sic!) арцивѣриоу. и тогда повелѣвае въсьемъ хрѣтіанѣ іасти
 такоже въса тѣ седморицѣ, а не постити іакоже единомѣдрѣно съ еретики.
 нѣ и срѣ и пѣ іасти маса. а мниси сырѣ и рывы, іакѣ и ѡны дрѣгыа сѣморицѣ
 ѣже рѣхомъ прѣжде. а проклатїи хансисаніе (in L and Hlud. 76 хансисаре) по
 и жрѣтвы творать тогда въ тѣ вса сѣморицѣ ѡсоу нѣкоемъ арцивѣрїоу,
 еже сѣтъ арміени. тѣмже сего ради не дѣнѣ нам' нї едины днѣ постити. Кто ли
 не послѣшае сихъ прѣданїи стѣи, нѣ инако начнеть мѣрѣствовати, анафема:~
 ѡ сырнѣи нѣли (in L without segmentation and the title keeps on и въса такоже
 сырнѣа нѣла іасти сыра и іаецъ повелѣ стѣи съворѣ). Въса такоже сырнѣа
 нѣла іасти сырѣ повелѣ стѣи съворѣ. въ срѣ же и пѣ тож седморицѣ пѣти побае
 литѣр҃гїѣ прѣжѣсѣненъ въ .ѡ. чѣ днѣ (in L въ врѣма двѣаѣ часа побаеѣт пѣти
 часовы съ вѣрна)¹⁶. и потомъ іасти сыра и іаецъ, еретики ради антонїанскихъ (in
 L Индонїаскїи designs a new paragraph) и савельанскїи (added in the marginal
 space of CHAI 1160, a probable auto correction of the scribe; in L and Hlud. 76
 in the principal text), иже съхранѣжъ въса сїѣ седморицѣ не іасти ничьсого.
 тѣмже повелѣ стѣи и великыи и въселенскыи съворѣ. да въса тѣ сѣморицѣ
 въсьемъ православыи безъ вѣского расѣженїа іасти сыра и іаецъ и рывы. Іѣще
 же паче проклїнати трѣклатыа еретики. прѣваго арїа и съ нимъ нествѣрїа,
 и савелїа. и ѡеѡра, и ѡеѡдѣта, хоулыа владослѣвца. и врагы стѣи троици,
 и расѣкателѣ. и іѡанна антихристова прѣдїтеча, и сънаслѣдника. маркиѡна же
 и зосимѣ и петрѣсїа, сї вѣсѣхъ проклїнати. еше же и .ѣе. ересей и вса наставники
 и и оучителѣ. и ликопетра, и павла самосатѣа (in L самѣса), и македонїа. и ентїхѣевы
 единомѣрѣнныи. въкѣпѣ ѣже и дївскора. и севириана (in L севрїани) и павла
 и оученики егѣ павликїаны (in L павлике), иже гѣршїи сѣтъ паче въсьемъ еретики.
 іакоже и армени. и дрѣгыѣ еретики кѣкѣвїи. О сихъ въсьемъ стѣи и прѣнїи
 и вѣгонѣнїи ѡцї наші, съворѣ въселенскыа и великыѣ сътворивше въ константини
 (in Hlud. 76 констандинѣ) градѣ велицѣмъ, и въстѣочнїи градѣ. въ никїи же и въ
 ефесѣ, и въ халкидонѣ. въкѣпѣ же и съ православыи и вѣгомѣдрѣныи црѣи
 на врѣме на которагоже и црѣва. потѣ же и дрѣсїи съвори стѣи бываѣше по
 лѣтѣ, въ полѣтѣ црѣкыи въ константини градѣ. и въ вѣстѣочнїи црѣвахъ великыихъ.
 въ лѣвдїкїи же и въ сардїи и въ гагрѣ (in Hlud. 76 гангрѣхъ). и въ антиѡхїи
 и въ кесарїи, и въ прочїи великїи црѣкѣ и градѣхъ. иже въсьегда іаствѣаѣше
 ѡ православыи. и ѡ исправлени истїнныѣ вѣры, съпїсаша и прѣдаша нам'
 прѣданїа стѣа сї, възражаѣше въсьемъ ересѣ и проклїнаѣше наставники ихъ,
 въсьемъ иже единомѣдрѣствѣжъ съ ними. и проганѣжше вѣкы пагоубныа

¹⁴ In the Moldavian manuscript № 636 from the Library of the Romanian Academy of Sciences, which will be quoted further, one used the term до вѣговѣленїа.

¹⁵ *Ibidem*, addition .ѣтї. днѣ.

¹⁶ *Ibidem*, не побае пѣти лѣр҃гїа. ниже прѣжѣсѣненъ. нѣ въ .ѡ. чѣ по ѡпоущенїи вѣрна. въхѣдїи на трапезѣ.

и дшѣтлѣнныа, ѿ словеснаго стѣда хѣва. ѿже владословаще хѣлана нащчиша. разсѣцающе и разѣлѣюще стѣжъ и безначалнѣа и единосѣщнѣа и животворашѣа троицѣж. ѿви же рѣша ѿ нѣ не исповѣдати истинно бѣж, прѣтѣа бѣж влѣцѣж нашъ и прѣно дѣж мариа. къ симъ же и ина многа развращенїа и хуѣлнїи на истиннѣа и стѣжъ и православнѣа вѣрѣж хѣвж. тѣмъже и мы, тако истиннїи посѣбеници и оучнїци стѣи аплѣт, единомѣдрѣно съ сими стѣими и вѣгѣносными ѿцѣи исповѣдаемъ ѿже прѣдѣша намъ стѣи апли, истинно. ѿже потвѣрѣдиша и оукрѣпиша стѣи и вѣгѣноснїи ѿцѣи наши и прѣдѣша на сїце въ православнѣи и истиннѣи вѣрѣ прѣвѣывати. и не прикасати сѣ ниже истѣзовати о трѣклѣтѣи и вѣгѣмрѣзѣкѣи еретикѣ. нѣ ѿвѣсати тѣѣ и странити сѣ ѿ нѣ и проклинати ѿ, тако наслѣбниси ѿгню вѣчномѣ и съжїтѣла дїаволовы. плѣнѣнныа дїаволѣ, и гоубїтѣла дшѣтлѣнныа.

If we start from the text in L, where the title about the Cheese fare week is not a separate unity, it is obvious that the Second Ecumenical Council (the First from Constantinople, 381) was perceived as a canonical frame. In its 1st and 7th rules, the Council pronounced accusations against the actual heresies during the whole 4th century, namely the Macedonians (denying the divinity of the Holy Spirit, or Pneumatomachians), Sabellians, Eunomians, Markelians, Appolinarists, and others. These are Trinitarian Christological heresies, arisen from the non-orthodox view about the Holy Spirit. By their ideology they are close to the Arianism, condemned as early as on the First Ecumenical Council convened in Nicaea in 325. But the subsequent matter does not justify directly this frame because it consists explicitly of bylaws against the non-orthodox fasting. The text controverts the three-time-damned Armenians and their arajavor fast (a preliminary fast from the pre-Lenten penitential cycle, held during the week between the Sunday of the Publican and Pharisee and the Sunday of the Prodigal Son, as the text says *нѣла еже прѣ макопѣнѣж*). None of the holy councils of the Church has ever mentioned the arajavor fast, but its complicated and differently explained nature is well enough documented by Byzantine sources¹⁷. In our text, however, this fast is taught as closely connected with the Orthodox dogma of fasting; likewise it is quoted in the Lenten Triodion and the Typikon, without any references to the legendary narratives about the heretic Sergius and his dog, which the arajavor fast was named after. In contrast to the Armenians and other monophysite sects, such as the Jacobites, Copts, and Nestorians, during the week of the arajavor fast, orthodox Christians do not fast on Wednesday and Friday on pain of anathema (according to other prescriptions during the whole week the fasting should be broken, as the Slavonic text indicates: *сего ради не дѣтитъ намъ нѣ единъ дѣнь постити*). The reason for the Armenian fast to be mentioned in a textual sequence for the Cheese-fare week

¹⁷ A. SHARF, *Byzantine Orthodoxy and the Preliminary fast⁹ of the Armenians*, [in:] BYZANTION. ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ ΑΝΔΡΕΑ Ν. ΣΤΡΑΤΟ, vol. II, ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑ, ΑΘΙΝΑΙ 1986, p. 649–670.

might be seen in the common permission for the use of dairy products. Besides the Armenians, the Slavonic text emphasizes the so-called $\chi\alpha\eta\sigma\eta\varsigma\acute{\alpha}\nu\eta\iota\epsilon$, $\chi\alpha\eta\sigma\iota\varsigma\alpha\rho\epsilon$. As early as the first half of the 11th century, the Byzantine writer Demetrius, metropolitan bishop of Cyzicus in Asia Minor, wrote against them and other Armenian sects of Jacobites and Melhiti who venerated the death on the cross more than Jesus himself¹⁸. Fragments of his work constitute the 41st chapter of the St. Sava's nomocanon, followed by the famous 42nd chapter against the Bogomils, called Babuni. In this shape, they were set within the whole corpus of the earliest copy from Ilovica, dating from 1262.¹⁹ Demetrius of Cyzicus compared those heresies to the Eutychian one, pointing out the common practice of eating meat during the Cheese-fare week. Thus, the micro textual insertion about the Cheese-fare week in the given fragment is a focus on the subject of the breaking of orthodox fasts and the ways to differentiate from the heretics by the established practices during the pre-Lenten period. As it is well known, after the Cheese fare Sunday the 40 days of Lent begins. The inserted list of heresiarchs confirms again that the core of the anti-heretical polemics is the Trinitarian Monophysite heresies and those of the Quartodecimans, who deviate from Orthodoxy by the way of celebrating Pasha, some of them similar to the Jews²⁰. Indeed, the Second Ecumenical Council proclaimed accusations against the mentioned heresies. The list of the heresiarchs, condemned mostly prior to and on the Fourth Ecumenical council, traditionally starts with Arius, Nestorius and other famous monophysites, but one can likewise see outlined the name of Paul from Samosata and that of Lucopetros. Historically speaking, in those personalities one alludes both to monophysites and to dualist heresies, especially to the most popular one, Paulinism. For instance, Lucopetros was declared a teacher of the heretic Sergius, who was thought to have established the arajavor fast according to the legendary background; at the same time, Lucopetros was mentioned as a leader of the Bogomils–Phundagiagitae from the Byzantine theme Opsikion in northwestern Anatolia, Asia Minor during the first half of the 11th century, as stated by Euthymius of the Periblepton (or of Akmonia) in his famous 11th-century Epistle based entirely on authentic contemporary data²¹. The dualistic line is straightened on a nominative level by the use of the term $\kappa\omicron\upsilon\kappa\omicron\upsilon\upsilon\rho\iota\kappa\iota$, regularly keeping one and the same shape in all three copies and

¹⁸ PG, vol. 127, col. 879–885.

¹⁹ The Ilovica Kormčaja represents a 398 leaves parchment codex, copied by deacon Bogdan in Ilovica, the siege of Zeta metropolis, on Bishop Neophyte's order. Today, the manuscript is kept in the Library of Zagreb. It was reproduced in 1991; see М. Петровић, *op. cit.*, p. 2056–206a.

²⁰ *Правилата на Св. православна църква с тълкуванията им*, ed. et trans. Ст. ЦАНКОВ, И. СТЕФАНОВ, П. ЦАНЕВ, София 1912, p. 424–425.

²¹ G. FICKER, *Die Phundagiagiten. Ein Beitrag zur Sektengeschichte des byzantinischen Mittelalters*. Leipzig, 1908, p. 165, 211–219; M. ANGOLD, *Church and Society under Comneni 1081–1261*. Cambridge, 1995, p. 467; J. GOUILLARD, *L'hérésie dans l'Empire byzantin jusqu'au XII s.*, TM 1, 1965, p. 299–324; A. SHARE, *op. cit.*, p. 669–670.

associated with the name of the Manichean leader Kuvrick (Kubrick), or Mani²². One can presume the influence of 12th-century anti-heretic Byzantine discourse, when, together with the standard Trinitarian accusations, dualistic ones supplemented the vivid polemics, treating the Armenians as Manichaeans or Paulicians, because Paulinism flourished among the Armenian diasporas in Byzantium, in particular. Besides the accusations in Monophysite heresy and dualism, with regards to the Armenians, Byzantine literature from the epoch of the Crusades offers examples of having made associations between them and the Latins. Therefore, the Armenians were metaphorically called *the third colony of the Latins*, because of the similarities between the two denominations in dogmatic matters, against which the Orthodox Church had always fought, such as the use of unleavened Eucharistic bread (asymes) and pure wine in the Holy Communion. Anti-Armenian propaganda increased after the conquest of Thessalonica by the Normans in 1185.²³

The Slavonic tradition gives multiple examples for the traditional anti-heretic trends against the Armenians and Bogomils, as they are attested in the St. Hilarion of Altopia's Life, composed by Patriarch Euthymius, or in the Berlin miscellany from the very beginning of the 14th century, with special references to *трькѣи армени скврни пшеть глим їрцивривь*²⁴. Consequently, the anti-Armenian and the anti-dualistic line were traditional for the historical period when the examined miscellanies were subjected to intensive copying.

II. СНАИ 1160: ff. 87a-88a, L: ff. 155a-162a, Hlud. 76: ff. 47a-48a.

Повѣдаемъ же и злѣа вѣрѣи и лжквѣа иже везквасное дръжжше и слѣжжше мрътво. сирѣѣ ѡкоже, фѣрѣи (the same in L and Hlud. 76) и ѡни прочіи таковои. иже неистинна ю жрътва и бескрѣвнаа. и неѣ истинно (in L and Hlud. 76 неистинно) въѡбращеніе ихъ еже исповѣдѣжтъ, нѣ мрътва въѡбращажтъ сѣна бѣжїа. въсѣкое везквасное и везсѡльное мрътво ю. ѡкоже и ѡни творѣа. и ѡноже бладословѣа злѣишее, еже глаъ хѣлаше (in L and Hlud. 76 ниже бладословїе злѣишее глаъть хѣлаше). ѡко сѣын дхъ ѡ ѡца и ѡ сѣна исходи и раболѣпно сѣго дхѣ глаше и проповѣдажше. и ѡна мнѡга бѣомръзска ѡже ѡматъ. иже не въсхотѣша покоритїа сѣмоу сѣворѣ и зченїю сѣын ѡцѣ (end in L)²⁵, и хже послѣди сѣвра въ кѡнстантїни градѣ сѣа и правѣнаа фѣѡра црѣа, сѣ сѣомъ сѣоѣ православыи црѣмъ мнхѣалѡ. и сѣ тѣми великыми ѡцѣ по ѡбразѣ великый и прѣвыи сѣворѣ въселенскый, пакы сѣтворше и сѣставлше, православыа вѣрѣи оутѣрѣдиш

²² А. ТОГОМАНОВА, *За една параномазия в Бориловия синодик*, [in:] *Говеса прѣчюднаа*, vol. XV, *Юбилеен сборник в чест на проф. И. Буюклиев*, София 2012, p. 36-42.

²³ M. ANGOLD, *op. cit.*, p. 510.

²⁴ X. МИКЛАС, Л. ТАСЕВА, М. ЙОВЧЕВА, *Берлински сборник*, Sofia-Wien 2006, p. 56; Патриарх Евтимий, *Съчинения*, praefatio К. ЯНАКИЕВ, София 1990, p. 62.

²⁵ At this point, the text is interrupted purposely and continues with a sequence of canonical rules, mostly intended for monks: *Брен на ловь неходди ни псы храна...* After them, the text reverts to folio 161b.

и прѣдѣшѣ. ѿгнавшѣ и проклѣвшѣ въса сѣмѣдръныхъ ѳрѣтики, и посты ихъ и исповѣданіе. мы же послѣдствѣюще прѣданіе стѣи ѿцѣ и оученіе и. исповѣдѣ стѣа и живоначална и єдиносѣижа трѣцѣ. равнославно ѿца и сѣа и стѣо дѣа. ѿца безначална. и сѣа събезначална. и дѣа стѣо равносѣина. ѿца нерѣжена. и сѣа рѣжена, и дѣа стѣо исходаща ѿ ѿца. и на сѣѣ прѣбываща. єдина сѣла. єдино съчетаніе, и єдино поклоніе. стѣа трѣцѣ. и тако глади на іако ѿ ѿца исходаща дѣа стѣо, и на сѣѣ прѣбываща. а иже сице не мѣдрѣствѣюще, нѣ инако по своему сѣмѣдръному разсѣоу глаши. таковыи, анаѳема, анаѳема, анаѳе:~ (in L, added at the end Иже неповиновеетъ сѣ написаныхъ ни послѣшаеть прѣданиюмъ сѣ написанныи ѿ стѣи апѣлѣ. и єгносныи и прѣбѣныи ѿцѣ. нѣ инако начне ходити и жити кромѣ сѣ написанныи правн. анаѳема).

Following the description of CHAI 1160, this textual insertion formally belongs to the group of collected texts entitled *ѿ сырѣи нѣли*, which covers a wide range of fragments, including penitential rules²⁶, but in L, this sequence is not separated as an autonomous entity. The canons break the homogeneous structure in blocks of, generally speaking, *non-penitential* texts. The given state of L copy allows the presumption that the doctrinal reglementations are components of one unity and that their segmentation might be conceived as a result of a latter transformation. This statement is supported the fact that the fragment is not particularly titled. It is framed by readings about orthodox fasts and ends with a triple anathema against the *the very abominable faith* of the so called *ѳрѣси*. As I consider this term a key-word, the analysis should start from here.

ѳрѣси (in other copies *ѳрѣси*, *ѳроузи*) is used one more time in all sources, again in close connection with the fourth Orthodox fasts – of Christmas, Paschal, of the Holy Apostles and of the Theotokos – situated in positional proximity with the above mentioned text without a special title. Given its position and contents, this fragment falls into the same rubric. Here it is: *Сѣо во ради дрѣзѣвшѣ написахѣ. да не винѣ нѣци и зѣвѣрѣтше, іако хотѣтъ постити сѣ. и свойми начинанми своѣ посты и зѣставы начне творити которыиже іако ѳрѣци творѣ. не дрѣжжѣ прѣданіа стѣи апѣлѣ и стѣи єгносныи ѿцѣ. иже єгда достоитъ постити, тогда не постѣт сѣ. и єгда лѣпо є не постити сѣ. тогда постѣт сѣ. ѿ православна и истинна вѣры далѣ ѿстожѣ. и сквернѣна вѣрѣ своѣ развращѣ дрѣжжѣ. и стѣа трѣцѣ ѿца и сѣа и стѣо дѣа, нечисто и неисправлено исповѣдѣюще. іако ѳрѣси и армени проклѣтїи. и ини прочи таковїи, иже не прилажѣт сѣ къ истинному православію. иже и великаго поста прѣвѣла нѣла мѣса іаджѣ. и єгда аще кто хоше. ихъ же проклѣша стѣи събори и ѿлжчиша, прѣпоѣныи и єгносныи ѿцѣ наши (in L и хѣи подражатѣла) < CHAI 1160: f. 86a; L: ff. 163a-b; Hlud. 76: ff. 46a-46b.*

In the context of the early canonical definitions of the first Ecumenical councils, the term *ѳроуги*, *ѳроугы*, *ѳриги*, *ѳризи* refers to *καὶ Μοντανιστὰς τοὺς*

²⁶ Архивски номоканон, р. 13.

ἐνταῦθα λεγομένους Φρύγας, that is to say, to a heretic sect from the region of Phrygia in the central part of Asia Minor, unified by the founder Montanus and his disciples the Montanists (Phrygians), who preached the ideas of: dissolving marriages; disrespect to the Eucharist and its replacement with a Satanic sacrifice; the faith in the Paraclete (the Consoler, or the Holy Spirit), whose name was also appropriated to the leader of the sect. This heresy was brought in light of the seventh rule of the Second Ecumenical council and the eighth rule of the Local council from Laodicea, about 343.²⁷ Epiphanius of Cyprus (†403), in his Panarion (*Adversus haereses* from 374–377), fragments from which took place in the St. Sava's Nomocanon, treated the mentioned heretics from the Second Ecumenical council as Montanists: **ФРИГИ** ꙗко **МОНДАНА** соуѣтъ, **ФРИГИ** **МОНДАНИТЫ**, **КАТАФРИГАСТЕ**²⁸. But in the same primordial Slavonic source, the whole 51st chapter was dedicated to **ФРАНЪЗЪХЪ** и **ѡ** **ПРОЧИХЪ** **ЛАТИНЪХЪ** (in the text, one can read the explanation **ФРАНЗИ** **ИЖЕ** **ГЕРМАНИ** **НАРИЦАЕТЬ** **СЕ**). Among the numerous condemnations against the Latins, or Germans, one lists the following: consumption of meat during the first week of the Lent; the ignorance of and the disrespect to the Cheese-fare week: **НИ** **ЗЪНАЮТЬ** **ЧТО** **ЕСТЬ** **СЫРНАА** **НѢЛЕ**; the irregular observation of the Lenten fast, which, among different representatives of this denomination, varies from six, through eight, to ten weeks, and so on. Hence, identical or similar accusations could be addressed to different heretic denominations, to compare: **1.** According to the interpretations of the eighth canon of the Second Ecumenical council, the Eunomians, Sabellians and **ФРОУГЫ**²⁹ were called *Wednesday people*, because they used meat in Wednesday, but fasted on Saturday; **2.** According to the Demetrius of Cyzicus' testimonies, Jacobites, Melhiti and **ХАНСИСА** **НІЕ**, **ХАНСИСАРЕ** **ВЪ** **СЪТЪИ** **ВЕЛИКЫИ** **ПО** **ВЪ** **СЪБОТѢ** **И** **ВЪ** **НѢЛЮ** **МЛАКО** **И** **СИРЬ** **И** **ГАНЦА** **ГДЕТЬ**. **ѡПРОКЪСНИ** **СЛОУЖЕ**. **ВЪ** **ВИНО** **ВОДЫ** **НЕ** **ВЪЛИВАЮТЬ**³⁰; **3.** On the other hand, fasting on Saturday, the use of azymes, and the heaviest possible deviation – the dogma about the proceeding of the Holy Spirit not only from the Father but also from the Son, the Filioque, – were obligatory arguments in the Byzantine anti-Latin polemics and therefore in its Slavonic adoption. Taking into consideration the content of the fragment in all three copies, testifying the use of the examined term, it seems plausible to refer **ФРЪСИ** to Latins and to bind the text with the anti-Latin account, which, naturally, could not be emblematic for the canonical determinations of the Second Ecumenical council, but could be engendered by the nominative association between similarly sounding names. The fact that L, in one of its marginal notes on folio 78b, explicitly explained the term by the following: **ИТАЛИ** **НАРИЧАТ** **СА** **ФРЪСИ** gives grounds

²⁷ *Правилата на Св. православна църква*, р. 418–419; *Правилата на Св. православна църква с тълкуванията им*, ed. et trans. Ст. ЦАНКОВ, И. СТЕФАНОВ, П. ЦАНЕВ, София 1913, р. 789–790.

²⁸ Quoted according to the Bucharest Kormčaja from the same filiations, manuscript № 285 from the Library of the Romanian Academy of Sciences, f. 285b.

²⁹ *Ibidem*, f. 61a.

³⁰ *Ibidem*, f. 153b.

for the proposed hypothesis. The adherence to the characteristic orthography for the overall codex allows the note to be determined as a contemporary one of the miscellany glossary.

Since the establishment of Charlemagne's Empire as Imperium Francorum, the whole Western world has been referred to as the Empire of Franks, from the Greek φράγκοι. Since 1204, the Latins and the crusaders were referred to in this way. Nikon of the Black Mountain (1025 – 1100/1110) left some significant details about that in his *Taktikon*, as the author himself witnessed of the conquest of Antioch by the warriors from the First Crusade. In the 38th chapter of his work, he spoke about τὸ ἔθνος τῶν φραγγῶν ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς Γερμανοὶ λεγόμενον³¹. According to him, they shared the same anti-heretical views with the Macedonians, Nestorians and, in particular, the Arians. The form **фрѣзи** was testified in Tsar John Asen's inscription from 1230 in Tărnovo's church "St 40th martyrs"; **фрѣгы** could be read in St. Hilarion of Almopia's Prolog Life³². The forms **фрѣгы**, **фрѣзи**, **фрѣжъскыѣ** were attested in the St. Petka from Tărnovo's Life, written by Patriarch Euthymius. They corresponded to the described historical events during Tsar John Asen II's reign and designated the Latins, or the Franks, the habitants of the Latin Empire on the Balkans created after the Fourth Crusade, existing from 1204 to 1262. Despite the non-exhaustiveness of the given examples and their possible multiplication, one can conclude that the term circulated as a topical nomination in the literature of the Second Bulgarian Empire all over the 13th and 14th centuries.

The published fragment from CHAI 1160 targets the unleavened bread used by the Latins and the Filioque. In this purpose, the fragment lies upon the Council from 843, convened in Constantinople, on which, thanks to the Empress widow Theodora (842–867), regent of his son Michael, the logothete Theoktistos and other supporters of the regent council, the veneration of the holy icons was definitely restored³³. On the 11th of March, 843, *on the first Sunday of Lent*, the Iconodules proclaimed publicly their victory and legitimized the renewal of the canonical dispositions from the Seventh Ecumenical council (the Second Nicean), held in 786–787. The council of 843 was its natural prolongation in the fight between Iconoclasts and Iconodules, having given the most actual dogmatic definition of

³¹ W. J. AERTS, *Nikon of the Black Mountain, witness to the first crusade. Some remarks on his person, his use of language and his work, named Taktikon*, [in:] *Orientalia Lovaniensia analecta. East and West in the Medieval Eastern Mediterranean*, vol. I, ed. K. CIGGAR, M. METCALF, Leven–Paris–Dudley, MA, 2006, p. 424. The newest Bulgarian contribution in the study of the anti-Latin propaganda is: А. НИКОЛОВ, *Повест полезна за латините. Паметник на средновековната славянска полемика срещу католицизма*, София 2011.

³² В.Н. ЗЛАТАРСКИ, *История на българската държава през Средните векове*, vol. III, *Второ българско царство. България при Асеневици (1187–1280)*, ³София 1994, p. 593–594.

³³ К. КУЕВ, *Вселенски събори*, [in:] *КМЕ*, vol. I, p. 467; Ив. БОЖИЛОВ, А. ТОТОМАНОВА, И. БИЛЯРСКИ, *op. cit.*, p. 10–14; Ив. БИЛЯРСКИ, *Палеологовият синодик в славянски превод*, София 2013, p. 7–11.

the Orthodox faith, and therefore, having turned into a basic ideological cushion for the anti-heretic theme, as the latter was given shape only and solely in opposition to the Orthodoxy, which means that, by use of antinomy, the broadest Orthodox perception defined the heretic as someone who merely was not an Orthodox³⁴. In this way, the incompatible, at first sight, titles of the Bulgarian miscellanies found an internal logical order and organization. Obviously, it is to presume that the Slavonic text lies upon a concrete Greek prototype of compilative character, over which the rich centuries-long Byzantine anti-Latin controversy left its mark by using fundamental subjects and ideas. The strong anti-Latin propaganda had characterized the Byzantine society since the 12th century. All researchers having dealt with this period are unanimous that in the reign of the Komnenos dynasty, one observed an unprecedented wave of hostility against the Latins' errors, which turned into *religious hysteria and popular antipathy*³⁵. The period of the 11th – to the beginning of the 13th centuries gave birth to the Lists of Latins' false beliefs, a very popular literary genre in Byzantine literature with a probable influence on the Slavonic tradition (see, for instance, the reference to the 30^y errors of the Latins in the Berlin miscellany: *а на латинѣхъ искладиваетъ .л̄. вынь злыхъ*)³⁶. The anti-Latin theme gained official status on the Balkans in and through St. Sava's Nomocanon. Thus, the anti-Latin issue was also typical for the epoch of the spread of the examined miscellanies.

In the context of what has been said so far, it is scarcely surprising that the anti-heretic theme continues in the rubric *От правилъ събора Антиохинскаго* (CIAI 1160: f. 88b; Hlud. 76: f. 48b; L: f. 31a), in which there were two anathemas striving against the communication with Jews, Armenians, Jacobites, Muslims, and Paulicians (the latest endowed with the gloss *иже сѣтъ прѣчїи такоуїи, иже сѣтъ патерїни и бѣгомїли*)³⁷. Although in all the copies the fragments about the Cheese fare week indicated an unchangeable number of ̄̄̄ (65) heresies, subjected to anathema, that is namely in the rubric *От правилъ събора Антиохинскаго*, where the explicit nomination of the Bogomils, unique in the overall miscellany scope, took place. In previous publications, I have already argued in favor of its translated character from a yet unknown Greek correspondent. I allowed myself, as well, to stress the fact that the source Cotelarius' Nomocanon pointed out as Greek (also known as Pseudo-Zonaras' nomocanon), could not have been the immediate source for the Slavonic translation³⁸, but might have been of the same manuscript

³⁴ J. GOUILLARD, *Le Synodikon...*, p. 182.

³⁵ P. MAGDALINO, *The Empire of Manuel I Komnenos 1143–1180*, Cambridge 1993, p. 368; M. GALLAGHER, *Church Law and Church Order in Rome and Byzantium. A Comparative Study*, Birmingham 2002 [= BOM, 8], p. 173.

³⁶ X. МИКЛАС, Л. ТАСЕВА, М. ЙОВЧЕВА, *op. cit.*, p. 68.

³⁷ М. ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, М. РАЙКОВА, *Богомилите в църковноюрдическите текстове и па-метници*, СЛ 39/40, 2008, p. 197–219.

³⁸ М. ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, *op. cit.*, p. 259–410.

tradition in the actual Byzantine Canon law literature from the 12th – to the beginning of the 13th centuries. The proximate position and the common threatened subject of all the texts investigated allow the supposition that a unified anti-heretic cycle was segmented in different ways in the given copies. The character of all anti-heretic texts bears a resemblance to a secondary compilation of various sources, originating in the Byzantine environment, not to a homogeneous corpus. Undoubtedly, they have a tangible accent in the *relation Armenians–Dualists–Latins*. The Slavonic anti-heretic cycle from the 14th century Bulgarian miscellanies has an as yet unidentified Greek counterpart. It nourishes the Slavonic manuscript tradition with the predominating Byzantine view upon the Orthodoxy as the true Faith of the Church, inherited from the tradition of holy Apostles and the holy Fathers. This is the reason for the largely pointed idea in the Bulgarian miscellanies that all Canon law prescriptions represent *the Holy patronymic legacy*. Starting from this point of view, one could explain the incompatibility between the titles of the Ecumenical councils and the relevant canonical issues which has never been alleged. On the other hand, the explicit presence of the issue of how to observe Orthodox fasts reveals the monastic milieu of the spreading of the miscellanies as well as of the appearance of their Slavonic translation. Therefore, the structural unities, ascribed in the leading copy CHAI 1160 as **СѢТѢО И ВЪСЄЛЕНСКАГО СЪБОРА** (ff. 72a–73a), **Ѡ СЫРНѢКИ НЄЛИ** (ff. 73a–88b), and **ОТ ПРАВИЛЬ СЪБОРА ЯНТИОХИСКАГО** (f. 88b), as well as probably some separate anathemas on other folia, constituted one thematically consistent unity in the Byzantine prototype. It influenced the Slavonic tradition by giving the concise collection of rules and anti-heretic texts whose popularity won its ascription of “the penitential Nomocanon of Slavia Orthodoxa”. It is my understanding that further scholarly investigation should verify the hypothesis of the source of the Slavonic translation to have been not merely a nomocanon, but a homogenous Byzantine Canon law miscellany with a well-established anti-heretic core. The anti-heretic theme became obsolete only in some late Slavonic copies and the printed versions from the 16th century. On the contrary, it is to point out that in Walachia and Moldova, the same anti-heretic trends from the Bulgarian 14th century original found not only a particularly warm acceptance during the 15th–16th centuries, but also developed thematically with other anti-heretic works of various provenance, mostly southern Slavic and Russian. The perfect example to illustrate this statement is manuscript № 636 from the Library of the Romanian Academy of Sciences, written by Deacon Hilarion in 1557, with Moldavian script and Middle Bulgarian orthography in the Neamts monastery. All the texts mentioned above were separated in chapters and numbered following the book’s content; some texts were given titles which did not exist in the previous 14th century copies, as follows:

1. Chapter 43rd: **СѢТѢО И ВЪСЄЛЕНСКАГО ВТОРАГО СЪБОРА**, which contained only one canon with the incipit **АЩЕ КТО Ѡ ПУРГАНЬ АЗЫКЪ ПРІИДЕ КЪТИТИ СѠ ВЪ ПРАВОСЛАВНЬА ВЪРЖ** (f. 77b).

2. Chapter 45th, called in the book content **О ПАТЫХЪ НЕЛѢХЪ РАЗДРѢШЕНЬ**. It contained the first published text, including the fragment about the Cheese-fare week **о сырниѣхъ нела право**.

3. Chapter 67th: **о постѣщихъ са въ сѣботы**.

4. Chapter 68th: **О раздрѣшенѣ и срѣ и патѣ** to which the second published fragment was affiliated. It is worth mentioning that manuscript № 636 contained explicit data about the use of the term **Фрѣзи** in a supplementary anti-Latin cycle, stepping out the frame of the so-called Pseudo-Zonaras nomocanon. It has been recently studied in the light of the anti-Latin polemics in the Slavonic environment³⁹.

5. Chapter 70th was entitled **ѿ правилъ сѣвора антїохїискаго**. It consisted of only one canon delivering on anathema the communication of an Orthodox priest with Jewish people.

6. Chapter 71st **О падѣщихъ съ еретикомъ** referred to the mentioned rule against the Bogomils.

The Moldavian manuscript proves that the numbering of chapters and their titles were a secondary phenomenon in textual development, but it should be conceived as a result of the typological features and the thematic point of the overall Canon law miscellany. The anti-heretic line was one of its essential peculiarities. In Moldova, it found its real political meaning during the 16th century. In august 1551, the Moldavian ruler Stephen Rareș (1551–1552), together with the Orthodox clergy, undertook persecutions over Armenians, Catholics, Protestants and Jews, for the purpose of restoring the Orthodox faith betrayed by his brother Elias Rareș, who, earlier in the same year (30.05.1551), in Istanbul, committed the gravest crime for an Orthodox ruler, namely the denial of the Orthodox faith and the conversion to Islam⁴⁰. The reasons for the Middle Bulgarian miscellany to have been widely copied beyond the Danube River were the same, which engendered its Slavonic translation: the protection of the Orthodoxy in difficult periods of its existence. The anti-heretic miscellany prototype with its wide range of anti-heretic issues served to compile a new true Orthodox encyclopedia against the heresies, whose fundament was set upon a Bulgarian 14th century textual matrix. The linguistic peculiarities of all early 14th century copies give enough proof for the Bulgarian origin of the translation. The preliminary study makes plausible the hypothesis of its coming to life into the chronological framework of the second half of the 13th – to the beginning of the 14th century. There can not be doubt that as early as the second quarter of the 14th century, this miscellany prototype recorded

³⁹ I. BOGDAN, *Cronice inedite atinătoare de istoria românilor*, București 1895, p. 79–102; a new attempt to reveal the rich content of № 636 was undertaken by A. Nikolov, see: A. НИКОЛОВ, *op. cit.*, p. 79–85.

⁴⁰ *Călători străini despre Țările Române*. Supliment I, *Foreign travelers about the Romanian principalities*, ed. ȘT. ANDREESCU ET AL., București 2011, p. 46; IDEM, *Presiune otomană și reacție ortodoxă în Moldova urmașilor lui Petru vodă Rareș*, SMIM 27, 2009, p. 25–60.

a structural variety, rather in the peripheral texts than in the textual core. Therefore, the further logical steps in its study, no matter that this task seems difficult, should be concentrated on the identification of the sought after Greek prototype, which fostered the anti-heretic searches and traditions in the Second Bulgarian Empire.

Abstract. It is well known that the major anti-heretic written source from the Second Bulgarian Empire is the Tsar Boril's Synodicon, proved to have been compiled to serve the Synod against the Bogomils, convened in Tărnovo in 1211. However, the subsequent century is also marked by the anti-heretic line in various types of manuscripts which shape the image of the so called Second Golden Age of the Bulgarian literature and culture. The reign of John Alexander (1331–1371) is reputed to be the richest period of compiling miscellanies – encyclopedic, ascetic, and monastic, or for individual reading of the royal family and court. An important account of them is the manuscripts of legal content which vary from functional guides with Canon Law rules to complex compilations of material from diverse sources. They deserve to be investigated not only as a part of the cultural system but also as principal evidences how the mechanism of regulation in the tripartite relationship *Law-Society-Culture* has functioned. The latest discoveries and the up to day of the catalogued database of Slavonic manuscripts in the Bulgarian repositories and the Russian libraries proved the undisputable role of the Middle Bulgarian written tradition as transmitter of the official attitude against every deviation from the Orthodoxy in three main areas: 1. the traditional so called Christological heresies; 2. the heterodox dualist doctrines of Manicheans, Massalians and Paulicians, including Bogomils; 3. the Latins.

Keywords: Bulgarian anti-heretic texts, Canon Law miscellanies, Medieval Heresies, Orthodox-Catholic relations, Second Bulgarian Empire

Mariyana Tsibranska-Kostova
Institute for Bulgarian Language
at the Bulgarian Academy of Sciences
52 Shiptchenski prohod, bl. 17
1113 Sofia, Bulgaria
m.tsibranska@gmail.com

Szymon Wierzbiński (Łódź)

NORMANS AND OTHER FRANKS IN 11TH CENTURY BYZANTIUM: THE CAREERS OF THE ADVENTURERS BEFORE THE RULE OF ALEXIUS I COMNENUS

It is clear that Byzantium was one of the most powerful empires during the Middle Ages. Due to its wealth and prestige it tempted representatives from various nations. Many of them came to Byzantium with the aim of making a career and some of them managed to do so. Among these newcomers most notable group were the mercenaries. Thus, it is not a secret that in the Empire one could meet warriors from all corners of known the world. In this paper I will focus on the Franks, i.e. knights from Western Europe. When we speak about the mentioned group we should bear in mind that the term in question embraced many ethnic groups¹. The meaning of the word *Frankoi* changed with the time passing as well. While in the 10th century it rather referred to Germans, less than 50 years later it applied to all western nations. One should also remember that Byzantines used also other names for western knights, such as Normans². What is more, at the end of the 11th century a new name for mentioned mercenaries appeared, i.e. *Latinoi*³. Identification of ethnicity is even more difficult when one attempts to compare sources. Western chroniclers, such as Amatus of Monte Cassino, describing the Norman conquest of south Italy, saw differences even between Normans, French and Burgundians⁴. One cannot say this about Byzantine authors, who generally use one term, i.e. Franks, to name all westerners in Byzantium. On top of that,

¹ R.B. HITCHNER, A. KAZHDAN, *Frankoi*, [in:] *ODB*, vol. II, ed. A. KAZHDAN, Oxford 1991, p. 803.

² A. KAZHDAN, *Normans*, [in:] *ODB*, vol. III, p. 1493–1494.

³ A. KAZHDAN, *Latins and Franks in Byzantium: Perceptron and Realisty from the Eleventh to the Twelfth Centuries*, [in:] *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington 2001, p. 86–89.

⁴ *Storia de Normanni di Amato di Montecassino*, I, 5, trans. G. SPERDUTI, Cassino 1999, p. 187–188 (cetera: AMATUS). One should stress that about third part of warriors participating in conquest of southern Italy were not Normans, but inhabitants of Brittany, Aquitaine and Burgundy: L.R. MÉNAGER, *Pesanteur et etilogie de la colonisation Normande de l'Italie*, [in:] *Roberto il Guiscardo e il suo tempo. Relazioni e comunicazioni nelle prime giornate normalno-sueve*, Bari 1973, p. 202–203, 368–386.

eastern chroniclers often archaize ethnicity of Normans and other Franks, by calling them Celts⁵.

The topic is by no means new. There is number of publication concerning Frankish contribution to the history of Byzantium in certain aspects of later part of the 11th century. However, it seems that the impact of the Franks on the history of Byzantium and its relations with the West is still underestimated. This applies particularly to the time before the rule of Alexius I Comnenus, who reshaped the role of mercenaries in Byzantium. I will start with determining the background of contacts between Franks and Byzantines, before the 11th century. After that, I will study the changes that took place in the following century. Then, I will list most important ways of career, which allowed the westerners to promote in the Byzantine army or at court. I will also focus on those Franks, who managed to earn recognition and wealth on the East in the 11th century Byzantium. Finally, I will try to determine, whether the westerners raised families on the East in the relevant period, before the rule of Alexius I Comnenus.

It is obvious that the people from Western Europe visited Byzantium long before the 11th century. Western chroniclers such as Ademar of Chabannes and Rodulf Glaber stress that the Southern Italy was a starting point not only for the Normans but also for other Franks willing to visit the Holy Land⁶. In fact the way to Jerusalem via Italy had a long standing tradition, since already in the year 724 the Anglo-Saxon Willibald took it⁷. From the 9th century we have an interesting example of penance-journey, undertaken by two Franks to repent killing their relative. As the anonymous author of *Gesta sanctorum Rotonensium* points out, the two brothers reached as far as Armenia⁸. It is likely, that at least a part of the stream of pilgrims, floating to Jerusalem, visited Constantinople on their return journey. As J. Richards points out, Fulk Nerra visited the Holy Land three times during his life and it is obvious, that he had chance to visit the capital of the Byzantium⁹. Thus, it is likely, that some of the Franks might have well served in Byzantine army, even

⁵ *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum*, ed. I. THURN, Berlin–New York 1973, p. 490 (cetera: SKYLITZES); MICHAEL PSELLUS, *Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976–1077)*, VII, 24, v. 22–36, ed. E. RENAULT, Paris 1926–1928, p. 97 (cetera: PSELLUS); *Nicephori Bryennii Historiarum Libri Quattuor*, ed. P. GAUTIER, Bruksela 1975, p. 269 (cetera: BRYENNIOS); *Annae Comnenae Alexias*, I, 4–5, ed. H.G. BECK, A. KAMBYLIS, R. KEYDELL, Berlin 2001, p. 29–30 (cetera: ALEXIAS).

⁶ *Chronicon Aquitanicum et Francicum*, ed. J. CHAVANON, Paris, 1897, p. 177–178; *Rodulfi Glabri Historiarum Libri Quinque*, III, 2, ed. M. PROU, Paris 1886, p. 52. Both authors point out that it was a well know route to Jerusalem.

⁷ *Vita Willibaldi*, XV, [in:] *MGH.SS*, ed. O. HOLDER-EGGER, Hanover 1887, p. 87. It shows that the route was a widely known, not only in France but also among Anglo-Saxons from heptarchic kingdoms.

⁸ *Gesta sanctorum rotonensium*, [in:] *Acta Sanctorum ordinis sancti Benedicti*, t. III, ed J. MABILLON, Paris 1668–1701, p. 8. Though there is no indication that the brothers visited Constantinople, the description of their journey shows that there were no technical obstacles from undertaking even longest travel.

⁹ J. RICHARD, *The Crusades 1071–1291*, Cambridge 1999, p. 17.

in 10th century. Of course the eastern sources leave no doubt that such employment was a scarce case. However, one of these examples was given by Liutprand of Cremona, who was sent to Constantinople with a diplomatic mission in 969. The mentioned bishop left an interesting and vivid account of his stay in the capital of Byzantium. Liutprand mentions that in the year 969 Nicephorus II Phokas sent reinforcements to the Southern Italy¹⁰. It is rather interesting, that apart from Byzantine fleet there were also two ships with Frankish soldiers. The contacts between the West and the East took place between the elites as well. Some of them decided to serve the Byzantine emperor, in return for posts and court-favour. Such was the case of Peter, the relative of German emperor, who came to Constantinople during the reign of Basil II (circa 980), and served as *spatharios* and *domestic of excubites*¹¹. What is more, the elites of Franks, i.e. inhabitants of France, Italy and Germany, enjoyed a possibility of marriage-consent with the descendents of Byzantine emperors¹². This was of course a source of great prestige, desired by representatives of new dynasties, like Capetians in France. As K. Ciggaar remarks the splendor of being connected to Byzantine rulers was a probable reason for Hugh Capet's and Ottonian diplomatic actions¹³. Thus, when it comes to presence of the Franks in Byzantium, one can chiefly divide them into a few groups. The first are pilgrims and adventurers, who interacted with Byzantium during their journey. The second are the rank and file soldiers, serving as infantrymen or cavalry mercenaries. The third group is the Franks of noble birth, who went to the East as diplomats who, after more or less turbulent period of time, managed to make a career in the army or administration during their lifetime. The descendants of these form the last category, i.e. acknowledged families of West origins.

As we can see, there were Frankish mercenaries in Byzantine army during the 10th century. Still, the golden age for them was yet to come. The first encounters between the Franks and the Byzantines took place at the beginning of the 11th century and had rather hostile character. The adventurous bands of knights from different regions of France (especially from Normandy) found employment in south Italian lands of Lombard nobility. Most of them were hostile toward Byzantine power, which occasionally led to confrontations. That was the case in 1018, when Basil Boioannes defeated the army of Meles, the rebel Lombard¹⁴. Among his war-

¹⁰ LIUTPRAND, *Relatio de legatione Constantinopolitana*, 29, [in:] *Liutprandi Cremonensis Opera Omnia*, ed. P. CHIESA, Turnholti 1998, p. 199.

¹¹ *Sovety i rasskazy Kekaumena*, 81, ed. G. G. LITAVRIN, Sankt Peterburg 2003, p. 281–282.

¹² CONSTANTINUS PORPHYROGENITUS, *De administrando imperio*, 13, ed. GY. MORAVCSIK, R.J.H. JENKINS, Washington 1967, p. 70–73. As Constantine VII stressed, the permission comes from the Roman tradition of these western lands.

¹³ K. CIGGAAR, *Western Travelers to Constantinople, the West and Byzantium, 962–1204: Cultural and Political Relations*, New York, 1996, p. 168.

¹⁴ *Storia de' Normanni di Amato di Montecassino*, I, 22, trans. G. SPERDUTI, Cassino 1999, p. 191–192; *Chronicon rerum in regno Neapolitano gestarum*, a. 1019, [in:] *MGH.SRLI*, ed. G.H. PERTZ, V, Hanover 1844, p. 57.

rriors were 250 Normans. Though sources differ when it comes to the leadership of the Franks, it is doubtless that the Byzantines were victorious¹⁵. However, this was not the only group that served Lombards at the beginning of 11th century. According to a document included in *Syllabus Graecorum Membranarum*, the same Basil Boioannes employed another group of Franks and set them in Troia fortress in the year 1019¹⁶. What is especially interesting is that, the mercenaries must have lived in Italy for some time before they pledged allegiance to Basil, they served the counts of Ariano (*ton areianiton kometon*). These two events prove, that the Franks earned the reputation of brave soldiers very quickly and that gave them a chance to serve in Byzantine army. The contingent of mercenaries from Troia proved not only to be useful but also faithful. To argue this thesis one can invoke the document, concerning the same Franks, issued in 1024, by the same Basil Boioannes¹⁷. This proves that the mentioned soldiers served for considerable period of time (as for mercenaries) and some of them might have been promoted.

Another opportunity for a career in Byzantine military and civil state apparatus came in the period during 1035–1038 first of the two notable events, that provided the Franks with a chance to serve Byzantium in the mentioned period was the visit of Duke of Normandy, Robert I the Magnificent to Constantinople. As Rodulf Glaber points out, the duke came with numerous entourage¹⁸. Both K. Ciggaar and E.M.C. van Houts suggest that at least some of the knights took advantage of the opportunity and entered Byzantine service¹⁹. Others might have established contacts, enabling them to send their sons to Byzantium, as in the case of Odo I Stigand. The anonymous author of the Chronicle of *Saint-Barbe-en Auge* leaves no doubt, that Odo II Stigand and his brother Robert served in Constantinople as mercenaries around the middle of the 11th century²⁰. A few years later, the Empire essayed another attempt to re-conquer Sicily from the hands of Muslims. The expedition was led by George Maniaces during 1038–1041 and it was described in different sources, which proves that it was a loud enterprise²¹. Both western and

¹⁵ Amatus states that it was Gilbert Drengot (AMATUS, I, 19–20, p. 190–191), Orderic Vitalis points to Osmund (*Orderici Vitalis Ecclesiasticae Historiae Libri Tredecim*, III, 3, ed. J. RENOARD, Paris 1838–1855, p. 53), while Rodulf Glaber states that it was Ralf/Rodulf (*Rodulfi Glabri Historiarum Libri Quinque*, III, 2–4, ed. M. PROU, Paris 1886, p. 52–55 – cetera: GLABER).

¹⁶ *Finium agri Troiani descriptio faeta a Basilio Boiano Prol Ospdthario Catapano Italiae*, a. 1019, XVIII, [in:] *Syllabus Graecorum Membranarum*, ed. F. TRINCHERA, Neapol 1865, p. 18 (SYLLABUS).

¹⁷ SYLLABUS, a. 1024, XX, p. 21.

¹⁸ GLABER, p. 108.

¹⁹ K. CIGGAAR, *Byzantine Marginalia to the Norman Conquest*, ANSt 9, 1986, p. 44; E.M.C. HOUTS, *Normandy and Byzantium in the Eleventh Century*, B 55, 1985, p. 544.

²⁰ *La Chronique de Saint-Barbe-en Auge*, ed. R.N. SAUVAGE, Caen 1907, p. 57–58. The first of the two brothers probably served as *tagmatophylax* and *protospatharius*.

²¹ Among many sources one should list the following: GUILLAUME DE POUILLE, *La geste de Robert Guiscard*, I, ed. MARGUERITE MATHIEU, IV, Palermo 1961 [ST, 4], p. 108–115 (cetera: WILLIAM OF APULIA; *De Rebus Gestis Rogerii Calabriae et Siciliae Colitis, et Roberti Guiscardi Ducis fratris eius*, I, 7, ed. F. CIOLFI, Cassino 2002, p. 36–39 (cetera: MALATERRA); SKYLITZES, p. 403, 425, 484; *Georgius Cedrenus Ioannis Skylitzae Ope (Synopsis historiké)*, t. II, ed. I. BEKKER, Bonn 1839, p. 517 (cetera: CEDERENUS).

eastern sources confirm that a significant number of the Franks participated in the expedition. According to Geoffrey Malaterra, the prince of Salerno and Capua, i.e. Gaimar, send 300 Normans from Aversa to assist the Byzantines²². Yet, that was not the only contingent of Franks taking part in the expedition. As George Cedrenus points out, the Byzantines recruited 500 Franks *from behind the Alps*²³. The invasion is famous not because of its aim, but because its outcome. As we know, many Franks eventually deserted the Byzantines because of unjust division of war spoils and mistreatment of their leaders²⁴. The desertion of the Franks proved very costly for the Byzantines, since the mercenaries decided to compensate the lack of pay by plundering south Italian lands, belonging to the Empire²⁵. However, it is clear that not all of the Frankish soldiers were so displeased with the employment in Byzantine military sources. J. Shepard argues, that the desertion was neither that common within the contingent, nor it happened before the time of Michael Dokeinannus' governance²⁶.

One of the Franks, who certainly remained loyal to the Byzantines was Hervé, known in the eastern sources as Frankopoulos²⁷. In fact, we have a reason to believe that the mentioned knight served Byzantium, probably with a number of other Franks, during the period between circa 1038–1056 John Skylitzes, speaking about Hervé's revolt in 1056, states that *he fought alongside Maniaces on Sicily and claimed there many victories, staying openly the enforcer of the Romans from that moment until now*²⁸. The mentioned Frank is also a proof that the Byzantines recruited at least two groups of Franks for the expedition²⁹. One should remember that the first contingent came from Gaimar of Salerno and these soldiers stationed in Aversa for some time. On the other hand, Cedrenus states that the Franks came directly from France. K. Ciggaar favors the possibility that it might have also been Hervé's case³⁰. Also P. Marquand notices that the knight's name was popular rather among Bretons, who of course formed a significant part of the adventurous

²² MALATERRA, I, 7, p. 36–39. Since Rainulf of Aversa was the first Norman to hold notable lands in Italy, this was the place most of the newcomers tried to reach, in order to enter mercenary service. One should stress that the Normans and other Franks increased in numbers quickly, since the adventurers started to conquer Apulia within a decade: J.-M. MARTIN, *La Pouille du VI^e au XII^e siècle*, Rome 1993, p. 520–526, 715–743.

²³ CEDRENUS, II, p. 545.

²⁴ MALATERRA, I, 8, p. 38–41; WILLIAM OF APULIA, I, 206–209, p. 110: *Cumque triumphato remeans Dochianus ab hoste, praemia militibus Regina solveret urbe, Graecis donatis, nihil Ardoinus habere, donorum potuit, miser immunisque remansit.*

²⁵ J.-C. CHEYNET, *Pouvoir et contestations à Byzance (963–1210)*, Paris 1996, no. 52, p. 53.

²⁶ J. SHEPARD, *The uses of the Franks in eleventh-century Byzantium*, ANSt 15, 1993, p. 283; IDEM, *Byzantium's last Sicilian expedition: Skylitzes testimony*, RSBN 14/16, 1977, p. 152.

²⁷ C.M. BRAND, *Hervé Frankopoulos*, [in:] ODB, vol. II, p. 922.

²⁸ SKYLITZES, p. 484.

²⁹ On the other hand, J. Shepard argues that the Byzantines recruited only one group and these were the Normans send by Gaimar.

³⁰ K. CIGGAAR, *Byzantine marginalia...*, p. 45. See also: G. SCHLUMBERGER, *Deus chefs Normands des armées byzantines au XI siècle*, RH 16, 1881, p. 294.

Franks³¹. Whatever the case, Hervé was the first of many known Franks who made a career as a foreigner in Byzantium.

During the rule of Constantine IX Monomachus a period of prosperity for the Frankish mercenaries began. The knights from Western Europe saved the emperor during the revolt of Leo Tornicius in 1047³². Also William of Apulia confirms that Constantine had a very positive attitude toward Franks and he wanted to use them against the Turks, who were raiding the eastern border of Byzantium³³. For the knights from Western Europe this was to become the main place of service. Even before Tornicius' revolt Franks were probably used during campaigns against Turks and Armenians, as in the case of annexing Ani in 1045³⁴. This explains why the contingent couldn't help during the siege of Constantinople in 1047³⁵. Five years later Hervé and his men were transferred to the west, in order to fight the Petchenges and they may have been reinforced with the knights who came to suppress the revolt³⁶. It is clear, that by the middle of the 11th century the number of Franks serving in Byzantium increased substantially. However, we have a number of sources, allowing us to believe that, at this stage, there were two kinds of westerners in the East. The first group was the knights who came to Constantinople (and stationed there) and other big cities of the Empire. The second were the rank and file soldiers grouped around commanders like Hervé, serving probably for different periods of time.

Let's start with the first group. According to William of Jumièges, when Yves of Bellême, bishop of Sees, came to Constantinople in 1049/1050, he received generous donations from Normans and other Franks, who lived there³⁷. We have no

³¹ P. MARQUAND, *Cultural connections between Brittany and Aquitaine in the Middle Ages (10th–13th centuries): The Matter of Britain' and the 'Chansons de Geste, [in:] Mythes, littérature, langue, I, Des Mythes a la Litterature*, ed. H. LE BIHAN, Rennes 2008, p. 4.

³² SKYLITZES (p. 439–442) mentions only Leon's revolt. However, we have a poem of John Mauropous, praising Emperor's actions against the usurper, i.e. employment of mercenaries from the West: *Iohannis Euchaitorum metropolitae quae in codice vaticano graeco 676 supersunt*, ed. I. BOLLIG, P. DE LAGARDE, Göttingen 1882, p. 178–195. See also: J.-C. CHEYNET, *op. cit.*, no. 64, 65, p. 59. J. Shepard also argues that the poet speaks about the Franks (J. SHEPARD, *The uses of the Franks...*, p. 285).

³³ WILLIAM OF APULIA, II, 39–54, p. 135.

³⁴ SKYLITZES, p. 435–436; *Histoire d'Arménie, comprenant la fin du Royaume d'Ani et le commencement de l'invasion des Seldjoukides par Arisdaguès de Lasdiverd*, 10, trans. E. PRUD' HOMME, ed. B. DUPRAT, Paris 1864, p. 66–67 (cetera: ARISTAKES); A. TAYLOR, N. G. GARSOIAN, *Ani*, p. 98–99; R. BEDROSIAN, *The Armenian People from Ancien to Modern Times*, ed. R. G. HOVANNISIAN, New York 1997, p. 243–245; J. DUDEK, *Pęknięte zwierciadło. Kryzys i odbudowa wizerunku władcy bizantyńskiego od 1056 roku do ok. 1095 roku*, Zielona Góra 2009, p. 24, 58.

³⁵ PSELLUS, VI, 121, 3–6, p. 28; CEDRENIUS, II, 561–562; J.-C. CHEYNET, *op. cit.*, no. 64, p. 59.

³⁶ SKYLITZES, p. 467, 484–485.

³⁷ *The Gesta Normannorum Ducum of William à Jumièges, Orderic Vitalis, and Robert of Torigni*, VII, 15, ed. E. M. C. VAN HOUTS, Oxford 1995, p. 116–119 (cetera: WILHELM OF JUMIÈGES): *Igitur Apuliam et inde Constantinopolim perrexit, et a divitibus cognatis ac amicis suis multum pecunie congessit, donoque imperatoris de ligno Dominice Crucis karum minus deportavit. Reuersus autem Sagium ecclesiam cepit tam magnam edificare, ut successors eius Rodbertus et Girardus ac Serlo nequieverint eam per .xl. annos consummare.*

information allowing us to precise who these *amicis suis* were³⁸. Still, their wealth must have been significant and it is unlikely that they served as rank and file mercenaries. In fact, we can assume that the Franks in question gained a degree of influence at the court. The earlier mentioned pair of brothers, i.e. Odo II Stigand and Robert Stigand, is a good example for this. The relevant passage in the *Chronicle of Saint-Barbe-en Auge* has already been investigated by E. Amsellem and K. Ciggaar³⁹. According to the anonymous author, the first of the brothers earned not only a position among other mercenaries (*tagmatophylax* – commander of mercenaries) but also a court dignity (*protospatharius*), during his stay in the imperial palace⁴⁰. As E. Amsellem and K. Ciggaar point out, the brothers served one after another between 1057/8–1065⁴¹. The existence of numerous Norman/Frankish groups in Constantinople is further confirmed by the work of Lampert of Hersfeld⁴². According to the author of the *Annales*, Robert I of Flanders (known also as Robert the Frisian) was persuaded by the *legationibus Northmannorum, qui sub imperatore Constantinopolitano militabant* to enter Byzantine service⁴³. It is clear that all Byzantine soldiers served the Empire, however it is also obvious that author's aim was to stress that soldiers in question were of higher rank and stayed in the capital of Byzantium. As K. Ciggaar argues, this might have taken place during 50ties or 60ties of the 11th century, i.e. during count's early years⁴⁴. Finally, we have a Skylitzes' relation concerning Byzantine civil war between Michael VI and the usurper, emperor-to-be, Isaac Comnenus. The author of the source points out that on Michael's side certain Randolph (along with his men) fought, a Frank in the rank of *patricius*⁴⁵. This is also the earliest example of a Norman/Frank who managed to achieve such a distinction on the Byzantine court⁴⁶.

³⁸ M. ANGOLD, *Knowledge of Byzantine History in the West: The Norman Historians (Eleventh and Twelfth Centuries)*, ANSt 25, 2003, p. 29.

³⁹ E. AMSELLEM, *Les Stigand: des Normands à Constantinople*, REB 57, 1999, p. 283–288; K. CIGGAAR, *Byzantine marginalia...*, p. 49–55.

⁴⁰ *La Chronique de Saint-Barbe-en Auge...*, p. 57–58: *In tempore ipsius Guillermi Nothi, gallice Bastart, ducis Normannorum, ipse autem Odo cujusdam Romanorum imperatoris consanguineus fuit, necnon a regibus Francorum et Anglorum nobilitatem accepit. Communioni, Constantinoque Ducillo, imperatoris Constantinopolitani tribus annis in palacio prothopataris et thamatephilatus servivit.*

⁴¹ K. CIGGAAR, *Byzantine marginalia...*, p. 54–55; E. AMSELLEM, *op. cit.*, p. 285–287. The Normans might have stayed long enough to see abdication of Isaac Comnen and the ascension of throne by Constantine X Ducas: J.-C. CHEYNET, *op. cit.*, no. 82, p. 70.

⁴² *Lamperii monachi Hersfeldensis Annales*, XIII, ed. W.D. FRITZ, A. SCHMIDT, Berlin 1973, p. 138.

⁴³ See the full passage: *Dehinc assumpto plebeito habitu inter eos qui Ierosolimam causa orationis pergebant Constantinopolim ire parabat, vocatus eo crebris legationibus Northmannorum, qui sub imperatore Constantinopolitano militabant, quique ei, si illuc veniret, tocius Graeciae principatum pollicebantur (ibidem, p. 138).*

⁴⁴ K. CIGGAAR, *Byzantine marginalia...*, p. 45.

⁴⁵ SKYLITZES, p. 494–495, 495–496.

⁴⁶ His is even more striking when one thinks that only 21 years passed since Robert I the Magnificent came to Constantinople to the moment we hear about Randolph's rank.

The second group of Franks in Byzantium was rank and file soldiers, led by ambitious commanders. It seems probable that only the latter were of noble birth and came to Byzantium with some resources⁴⁷. A good example of such adventurer is, already mentioned, Hervé Frankopoulos. Unlike Franks serving in the capital for some time, Hervé lived in Byzantium for many years⁴⁸. During that time, he managed to become a wealthy man, with land and his own residence in Dagarave, in Armeniakon *theme*⁴⁹. Needless to say, the Franks subordinate to him didn't have such luxuries, having to live in barracks or camps⁵⁰. The fact that Hervé stayed at the province doesn't mean that he lacked ambitions to promote within the social hierarchy. Apart from being rich, Hervé also aspired to titles and court dignities. The decline of Michael VI to honor him with the title of *magister* was the very reason of the ambitious Frank's rebellion⁵¹. However, we know that Hervé eventually acquired what he wanted. With the ascension of Isaac Comnenus, the military aristocracy of the East regained power within the Empire⁵². The new emperor not only favored great families, but also rewarded those of the commanders, who were loyal to him during the revolt⁵³. We have a strong basis to assume that one of these was Hervé Frankopoulos. A proof for this is a preserved lead seal, belonging to the mentioned warrior, naming him *magister*, *vestiarites* and *stratelates*⁵⁴. Apart from acquiring the desired title of *magister*, Hervé gained a court dignity, i.e. *vestiarites*. If A. Kazhdan was right, stating that these courtiers promoted within the hierarchy to the closest companionship of emperor during the 11th century, this was great honor for a foreigner like Hervé⁵⁵. The mentioned mercenary was just the first from a long string of Franks, who made a career in Byzantium.

After execution of Hervé in 1063, to which he was sentenced for treason, the leadership of Frankish contingent in Byzantium was granted to Robert Crispin⁵⁶.

⁴⁷ However, we have little information concerning social structure of these mercenaries. It is clear that most of the Franks in question served as cavalry, so they have to be wealthy enough to pay for the upkeep of mount.

⁴⁸ In fact, in case of Hervé we can be sure that he served in the East from 1038 (from the Maniaces' campaign) till 1063 when he was executed for treason: SKYLITZES, p. 484; *The Chronicle of Matthew of Edessa. Translated from the Original Armenian with a Commentary and Introduction by Ara Edmond Dostourian*, 17–19, Lanham–New York–London 1984, p. 99–101 (cetera: MATTHEW OF EDESSA).

⁴⁹ SKYLITZES, p. 484–485; CEDRENIUS, II, p. 616–617.

⁵⁰ SKYLITZES, p. 485, 490–491; J.-C. CHEYNET, *op.cit.*, 80, p. 68.

⁵¹ SKYLITZES, p. 484.

⁵² A. CUTLER, C. M. BRAND, *Isaac I Komnenos*, [in:] *ODB*, vol. II, p. 1011–1012; J. DUDEK, *op. cit.*, p. 49–52.

⁵³ Isaac might have tried to buy the support of most influential leaders of mercenaries, and Hervé was certainly one of these.

⁵⁴ G. SCHLUMBERGER, *op. cit.*, RH 16, 1881, p. 295. Więcej na temat wspomnianej pieczęci czytaj także w innej pracy wspomnianego badacza: G. SCHLUMBERGER, *Sigillographie de l'empire byzantin*, Paris 1884, p. 656–660; A. KAZHDAN, *Magistros*, [in:] *ODB*, vol. II, p. 1267; A. KAZHDAN, *Vestiarites*, [in:] *ODB*, vol. III, p. 2163; A. KAZHDAN, *Stratelates*, [in:] *ODB*, III, p. 1965; C. M. BRAND, *Hervé Frankopoulos*, [in:] *ODB*, vol. II, p. 922.

⁵⁵ A. KAZHDAN, *Vestiarites*, p. 2163.

⁵⁶ MATTHEW OF EDESSA, 19, p. 101.

Unlike in the case of his predecessor, we have quite a lot of information about Robert. It is rather certain that he was a Norman. His father was Gilbert Crispin of Tillières, who died circa 1045⁵⁷. Unlike his two brothers, Gilbert and William, the lord of Neaufles, Robert left for Spain, where he participated in the siege of Barbastro⁵⁸. The mentioned Frank was leading the contingent for a considerably long time, since he served Byzantium from around 1063 until his death in 1072⁵⁹. We don't know what functions or dignities he enjoyed, but it is probable that he acquired some, if not all, honors of Hervé. In our only source concerning the career of Robert we hear, that Michael VII gave him many presents and court honors, in order to buy his loyalty in the upcoming war against Roman IV Diogenes⁶⁰. After Robert's death in 1072, the contingent was led by Roussel of Bailleul, who was the last leader commanding all the Normans and other Franks serving in Byzantium⁶¹. The seal belonging to the mentioned mercenary gives him the title *vestes*⁶². It is important to say that the rank of the title in question was a bit lower than *magister*⁶³. Thus, either the seal belongs to the period before Roussel was at the height of his career, or he simply didn't earn as prestigious a rank as Hervé. However, both Franks were wealthy enough to have a rich private residence and Roussel could afford paying a ransom for himself, after he was taken captive during battle against the Turks⁶⁴.

Apart from the mentioned three, who evidently influenced Byzantine policy during the second half of the 11th century, there were other Franks, who managed to promote within the eastern hierarchy much higher than mentioned Odo II (*tagmatophylax* and *protospatharios*). Among them one should list certain William (Geleelmos)⁶⁵. According to W. Seibt and M.L. Zarnitz, the two preserved seals (one dated 1050–1060, second dated circa 1068–1085) belonged to the same person. The first seal names William *hypatos* and *strategos*, while the other one gives him the title of *magister* and *strategos*. The knight in question must have been successful as, even the lower of his court dignities (*hypatos*), acquired around the

⁵⁷ L.-R. MÉNAGER, *Inventaire des familles normandes et franques émigrées en Italie méridionale et en Sicile (XI^e-XII^e siècles)* [in:] *Roberto il Guiscardo e il suo tempo: atti delle prime giornate normanno-sveve*, Bari 1991, p. 380–381.

⁵⁸ M. CRISPIN, *On the Origins of the Crispin Family*, [in:] *The Normans in European History*, ed. E.M.C. VAN HOUTS, Manchester 2000, p. 84–85; AMATUS, I, 8, p. 188.

⁵⁹ PSELLUS, VII, 39, 1–17, p. 169–170; MIGUEL ATTALIATES, *Historia*, Madrid 2002, p. 93–95, 126–127 (cetera: ATTALIATES [= NR.BGLAP, 15]); *Excerpta ex Breviario historico Ioannis Scylitzae Curopalatae*, II, ed. I. BEKKER, Bonn 1839, p. 691, 708 (cetera: SKYLITZES' CONTINUATION); J. BONAREK, *Bizancjum w dobie bitwy pod Mantzikert. Znaczenie zagrożenia seldżuckiego w polityce bizantyńskiej w XI wieku*, Kraków 2011, p. 138–139, 158.

⁶⁰ ATTALIATES, p. 126.

⁶¹ BRYENNOS, II, 4, p. 146–149.

⁶² J. - C. CHEYNET, *Sceaux de la collection Khoury*, no. 20, RN 159, 2003, p. 436–437.

⁶³ N. OIKONOMIDÉS, *Les listes de préséance byzantines des IX^e et X^e siècles*, Paris 1972, p. 292.

⁶⁴ The ransom was paid by his wife: ATTALIATES, p. 146.

⁶⁵ W. SEIBT, M. L. ZARNITZ, *Das Byzantinische Bleisiegel als Kunstwerk*, Wien 1997, p. 92.

middle of the 11th century, it was still higher in the hierarchy than *protospatharios*, given to other Franks in Byzantium⁶⁶.

Finally, we should add that among western courtiers in Byzantium one could find not only Franks, but also Germans⁶⁷. Occasionally one can mix the two nations, for even the Byzantines happened to treat them as a single group⁶⁸. We know that they were serving in Byzantium at least since 1069⁶⁹. They were still present in Constantinople during Alexius I Comnenus rebellion against Nicephorus III Botaniates in 1080⁷⁰. Though little is known about representatives of this group, it is certain, that at least some of them managed to find a place at the court. One of such people was probably an anonymous German courtier, responsible (according to Attaliates) for Robert Crispin's banishment to Abydos⁷¹. The accusations were either true, or the instigator was reliable to Roman IV Diogenes, since the Frankish commander was arrested before any proof was given⁷². This all shows that Frankish/German presence in Byzantium during the 11th century was much more intense than one could think.

According to a popular view, the 11th century was a good period for the westerners in Byzantium. Apart from promoting in the social hierarchy or building considerable wealth, some of the Franks also managed to enter into marriage notable Byzantine families. However, most of the scholars, such as A. Kazhdan, J. Nesbitt or A. Gambella, point out to those of the westerners, who came to Byzantium considerably late in the 11th century, during the reign of Alexius I Comnenus⁷³. It is clear that this view is generally true. However, there is at least one example of a Frank who managed to raise a notable family on the East much earlier. The mercenary in question is, of course, Hervé. It is striking that written sources don't mention anything about his life in Byzantium, despite the fact, that he lived there for almost 25 years⁷⁴. There is also no information, whether or not he raised a family, as in the case of Roussel of Bailleul⁷⁵.

⁶⁶ N. OIKONOMIDÉS, *op. cit.*, Paris 1972, p. 294.

⁶⁷ R.B. HITCHNER, *Alemanni*, [in:] *ODB*, vol. I, p. 56; compare with: R.B. HITCHNER, *Germanoi*, [in:] *ODB*, vol. II, p. 845.

⁶⁸ The author points out that the Germans was sometimes also called the Franks: SKYLITZES' CONTINUATION, p. 691–692.

⁶⁹ What is interesting we know that due to written sources, not the chrysobulls: *Ioannis Zonarae Epitome Historiarum libri XIII–XVIII*, XVIII, 13, ed. T. BÜTTNER-WOBST, Leipzig 1897, p. 696; ATTALIATES, p. 94–95; SKYLITZES' CONTINUATION, p. 691.

⁷⁰ ALEXIAS, II, 9–10, p. 79–81.

⁷¹ ATTALIATES, p. 94–95. The author of the source stress that Crispin was unjustly accused (κατηγορηθῆναι σφοδρῶς).

⁷² SKYLITZES' CONTINUATION, p. 679–680.

⁷³ A. KAZHDAN, *Latins and Franks in Byzantium: Perceptron and Reality from the Eleventh to the Twelfth Centuries* [in:] *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, ed. A.E. LAIOU, R. PARVIZ MOTTAHEDEH, Washington 2001, p. 83–100; J. NESBITT, *Some observations about the Roger family*, NR 1, 2004, p. 358–368; A. GAMBELLA, *Le origini latine della famiglia bizantina Petralifa*, ASMV 1999, p. 75–76.

⁷⁴ During the period between 1038–1063.

⁷⁵ ATTALIATES, p. 146.

However, there is one seal which allows casting some light on this matter. It belonged to a certain courtier or commander in the rank of *protospatharios*, whose name was Nicephorus Frankopoulos (*Phraggopoulos*)⁷⁶. As J. C. Cheynet points out, the seal comes from the middle of the 11th century⁷⁷. It is clear that its owner bore a Byzantine name. However, the fact that he was nicknamed Frankopoulos allows us to assume, that either he was descended from a knight from Normandy or France, who served the Empire, or he was a Frank himself⁷⁸. The eastern provenience of the name suggests that its owner was born in Byzantium though. The fact that Nicephorus was *protospatharios* indicates that either he himself was of noble birth or his father, living on the East for some time, had connections allowing him to acquire the court dignity for his son. In the middle of the 11th century the only Frank in position to do so was Hervé Frankopoulos. Though the mentioned knight was executed in 1063, it is possible that he left a child/children, who in time raised their own family/families.

We know that such house did exist. What is more, it is agreed that later in the 11th and the 12th century the *Phraggopouli* was an influential family, who traced its origins from the West. Among them one should list Nicholas Frankopoulos, who achieved the title of *protonobelissimohypertatos*⁷⁹. As V. Laurent points out, the courtier in question lived around the middle of the 12th century⁸⁰. Another known Frankopoulos was Constantine. As R. Janin proves, the descendent of the mentioned family was a fleet commander during the reign of Alexios III Angelos⁸¹. There is no doubt that both Nicholas and Constantine belonged to one family, whose founder was probably Hervé. Thus, it seems that Nicephorus might have been the missing element of the genealogy. It is clear that *Phraggopouli* couldn't match with other Byzantine families of western descent, like Petraliphai, Raoul or Rogerioi⁸². Still, it seems that this was the first Frankish-Byzantine family of significance raised on the East.

Summing up, the Franks maintained contacts with Byzantium long before the 11th century. It is certain, that at first the westerners visited Constantinople on their return journey from pilgrimage. The scarce written evidence show that during the 10th century the Franks were rather of German/East Frankonian provenience. However, in the following century the situation changed. Many French/West Frankonian nobles, such as Fulk Nerra or Robert I the Magnificent visited

⁷⁶ J.C. CHEYNET, D. THEODORIDIS, *Sceaux byzantins de la collection D. Theodoridis. Les sceaux patronymiques*, Paris 2010, p. 178.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ A. KAZHDAN, A. BUTLER, *Phrangopoulos*, [in:] *ODB*, vol. III, p. 1671.

⁷⁹ V. LAURENT, *Légendes sigillographiques et familles byzantines*, EO 34, 1931, p. 468.

⁸⁰ This is the latest date, since after 1150 the title wasn't in use any more: V. LAURENT, *op. cit.*, p. 470.

⁸¹ *Nicetae Choniatae Historia*, ed. I.A. VAN DIETEN, Berlin–New York 1975, p. 528–529; R. JANIN, *Les Francs au service des "Byzantins"*, EO 29, 1930, p. 71.

⁸² A. KAZHDAN, *Petraliphais*, [in:] *ODB*, vol. III, p. 1643; IDEM, *Raoul*, [in:] *ODB*, vol. III, p. 1771; IDEM, *Rogerios*, [in:] *ODB*, vol. III, p. 1802. Representatives of mentioned houses managed to marry into royal family and some of theirs representatives held such prestigious court titles as *caesar*.

Byzantium as well. On this occasion, some sort of diplomatic or personal ties with the Byzantine court might have been built (which the story of Stigand family seems to suggest). At the same time, the Normans and other Franks migrated to Southern Italy where they strived to acquire land and wealth, which, in turn, resulted in confrontation with Byzantines. Both processes gave the Empire a chance to notice that the westerners were capable soldiers and could be used against Byzantium's enemies. After their participation in the Sicilian expedition (*circa* 1040) the Franks loyal to Byzantium were directed to the East, in order to fight off Seldjuk's threat. Because the western knights served best as cavalry formations, their commanders gained broad power over the contingent, which strengthened their own position, granted court dignities and titles, as well as enabled acquiring wealth. In the same time, Franks of noble birth served in Constantinople, but it is difficult to determine whether they served as *tagmata* (elite) cavalry or courtiers only. Though both groups of Franks were promoted within Byzantine social hierarchy, only the commanders of Eastern contingent, such as Roussel or Hervé, gathered sufficient resources to show political aspirations and raise notable families. As a result of Turkish takeover of Asia Minor and an internal war in Byzantium, these commanders eventually perished and their families lost significance. From the relevant period only Hervé's family managed to rebuild their position.

Abstract. The paper examines the Frankish presence in Byzantium during 11th century. It was stressed that the mentioned period was the time of a great influx of westerners to the East. At first, most of them visited Constantinople as pilgrims during return journey from the Holy Land. The author points out that the term Franks (*Frankoi*) was basically attributed to the Eastern Franks/Germans, while in the course of time the Byzantines started to use it to identify rather Western Franks (i.e. French, Normans, Burgundians etc.). The author studies the circumstances in which the new mercenaries and adventurers meet the Empire, trying to define the reason of their success. Another issue investigated in the text is the extent to which Franks got promoted within the social hierarchy in Byzantium during the 11th century. Finally, the author argues that before the presence of great families such as *Petraliphai*, *Raoul* or *Rogerioi* there was at least one house of Frankish descent, which was raised significantly earlier and whose founder was Hervé Frankopoulos.

Keywords: Franks, Normans, Byzantium, mercenaries, genealogy

Szymon Wierzbinski
ul. Pisankowa 9
94 – 281 Łódź
Polska
szymonwierzbinski@op.pl

BOOK REVIEWS

ANNA KOTŁOWSKA, *Zwierzęta w kulturze literackiej Bizantyńczyków [Animals in Byzantine literary culture]* – 'Αναβλέψατε εἰς τὰ πετεινά...', Wydawnictwo UAM, Poznań 2013, pp. 262.

Anna Kotłowska's¹ book dedicated to the presence of animal motifs in Byzantine literature is the first monograph on this subject either in Polish or foreign byzantinological² literature. The author, aware that it is not possible at this stage of the research and extensiveness of source materials to write a work completely laying down animal motifs found in Byzantine literature, focuses on the most common and most characteristic motifs as she sees it. In her work we will find considerations relating to such animals as the doe, lion, bear, horse, fox, rooster, scorpion, swan and cicada. They occur, among others, in the context of their connection with such phenomena or functions as hunting or as gifts. The researcher with great erudition tracks and comments references to the animal in Byzantine

sources and in earlier Greek and Latin literature (but not only), as well as analysing the later eras, including our modern times.

The analyzed work is divided into five chapters. In the first, *Jak czytać literaturę bizantyńską?* [*How to read Byzantine literature?*] (p. 7–24) the author presents the state of research on animal presence in the culture of the Byzantines, and outlines the place of Byzantine on the map of cultural codes of Europe. In the second chapter *Zwierzę jako metafora* [*Animal as metaphor*] (p. 25–97) she discusses the situations of court life (hunting, diplomatic legation) associated with the presence of animals. Then she analyses the literary contexts of such creatures as the scorpion, cicada, bee and swallow. Particularly interesting to the historian-Byzantinist seem here to be passages on the role of hunting in the construction of the image of the ideal ruler, and also, though a little less exposed, topics associated with the use of exotic animals in Byzantine diplomacy. The third chapter, *Inwektywa ambiwalencja komplement* [*Invective – ambivalence – compliment*] (p. 99–153) discusses examples of animal motifs in building narratives praising or reproving attitudes or characters. In this chapter the researcher focuses on such animals as the lion, horse, pig or dog. In this chapter special attention must be paid to Nicephoros Basilakes's *Encomium canis* from the twelfth century, and a comparison of this work with Theodore Gazes's piece of writing from the fifteenth century (p. 116–125), as well as a detailed presentation of the meaning of the term *theriōdes* (*bestiality*) (p. 135–147). For historians, particularly useful will be comments related to the issue of domestic-foreign relations among the Byzantines, for example descriptions of the Cumans and Bulgarians (p. 140). Another part of the work: *Myszy w zeszycie czyli historia jednego autora* [*Mice in a notebook, i.e. the story of one author*] (p. 157–179), is dedicated to the works of Theodore Prodromos. Among the most important fragments of this chapter one should mention those in which the author reveals inspirations for *Cat and Mouse War* and considers authorship of the drama *Suffering Christ*. In the last chapter:

¹ Anna Kotłowska works in the Laboratory of the Byzantine History of Institute of History at Adam Mickiewicz University in Poznań and the Institute of Slavic Studies of the Polish Academy of Sciences. She specializes in the history of Byzantine culture and literature. In 2009 she published her doctoral dissertation *The image of history in 'Chronici Canones' Eusebiusz of Caesarea*, for which she received an award from the Prime Minister of the Republic of Poland. She is the author of translations of St. Ambrose's speeches (*De obitu Valentiniani. Speech on the death of Valentinian*, Poznań 2007; *De obitu Theodosii. Speech on the death of Theodosius*, Poznań 2008) and *The Book of Eparch (To eparchikon biblion. The book of Eparch*, Poznań 2010).

² The book was preceded by a few articles devoted to "animal topics": *Świat uczuć – świat zwierząt w poemacie Niketasa Eugenianosa "Drosilla i Charikles"*, [in:] *Homo, qui sentit. Ból i przyjemność w średniowiecznej kulturze Wschodu i Zachodu*, ed. J. BANASZKIEWICZ, K. ILSKI, Poznań 2013, s. 49-60; *Wzniosłość cierpienia w mysim świecie? Teodora Prodroma Wojna kociomysia*, [in:] *Człowiek w świecie zwierząt – zwierzęta w świecie człowieka*, ed. K. ILSKI, Poznań 2012, s. 33-39; *On the two critical editions of Cat and Mouse War by Theodorom Prodromom*, *Pom* 6, 2007/2008, p. 94-99.

Narnia nad Bosforem [*Narnia at the Bosphorus*] (p. 181–225), Anna Kotłowska takes up the subject of the presence of legendary and mythical animals in Byzantine literature. The author presents here the demythologization process of the dragon / snake, and analyses the range use of passes relating to sirens by Byzantine artists.

The work is enriched with the list of the names of animals in Byzantine literature (p. 229–230), a several dozen-page list of sources and bibliography (p. 231–255), as well as a summary in English (p. 257–259).

The work was written with the use of a rich source base and multilingual scientific literature.

The author freely and with profound knowledge of her topic moves among the Byzantine (and not only) works, which were created over more than thousand years ago. Her arguments are clear and conclusions well-reasoned.

The described book will be of interest to both Polish and foreign experts, not only to historians dealing with the history and culture of Byzantium, but also to classical philologists, literary scholars, etc. It is worth noting that the work was written in pleasant, fluent Polish, consequently everyone will read it with great pleasure.

Błażej Cecota (Łódź / Piotrków Trybunalski)

ЛЕВ VI МУДРЫЙ. Тактика Льва. *Leonis imperatoris Tactica*, изд. подгот. В.В. КУЧМА, ed. Н.Д. БАРАБАНОВ, Алетейя, Санкт-Петербург 2012, pp. 368 [= Византийская библиотека. Источники].

Among contemporary Byzantinists one will not find a researcher of the Byzantine military who would not know the name of Vladimir Vasilevič Kučma. This outstanding Russian scientist was famous for, among others, excellent critical translations of Byzantine military treatises into Russian, such as *Strategikon* of Maurice or writings of Byzantine commanders from the tenth century¹. His work is a source of inspiration for future generations of researchers studying the Byzantine army². We are happy to learn that

publishing house Aletheia has published *Tactica* by Leo VI the Wise, translated by V.V. Kučma. This work is like a clamp fastening together the life and academic achievements of this Volgograd researcher. His academic career began with this work – it was the topic of his candidate dissertation, defended in 1966 under the supervision of Mikhail Yakovlevich Syuzyumov, founder of the Ural Byzantological school³. V.V. Kučma died while preparing *Tactica* for print on 15 May 2011. He spent the last months of his life on comparing his work with an English translation by George T. Dennis, which was published

¹The following translations by V.V. Kučma should be mentioned: *О стратегии. Византийский военный трактат VI века*, СПб 2007; *Стратегикон Маврикия*, СПб 2004; *Два византийских военных трактата конца X века*, СПб 2002; *Византийский военный трактат „De castrametatione“*. Вводная статья, перевод с греческого, комментарий, ВВ 61, 2002, p. 279–312; *Трактат „Об охоте“*. Введение, перевод с греческого, комментарий, АДСВ 33, 2002, p. 48–58.

²A selection of the most important author's publications: *Принципы осады и обороны городов в письменной полемиологической традиции*, ВВ 69, 2010, p. 95–113; 70, 2011, p. 7–24; *Принципы организации боевых передвижений (маршей) по „Тактике Льва“*, АДСВ 39, 2009, p. 123–141; *К вопросу о научно-теоретическом уровне трактата „De velitatione bellica“*, Bsl

56, 1995, p. 389–396; „*Стратегикос*” Онасандра и „*Стратегикон Маврикия*”: опыт сравнительной характеристики, ВВ 43, 1982, p. 35–63; 45, 1984, p. 20–34; 46, 1985, p. 109–123; „*Византийский Аноним VI в.*”: основные проблемы источников и содержания, ВВ 41, 1980, p. 78–91; *Византийские военные трактаты VI–X вв. как исторические источники*, ВВ 40, 1979, p. 49–75; „*Тактика Льва*” как исторический источник, ВВ 33, 1972, p. 75–87; *ΝΟΜΟΣ ΣΤΡΑΤΙΩΤΙΚΟΣ* (к вопросу связи трех памятников византийского военного права), ВВ 32, 1971, p. 278–284.

³Dissertation title: *Военное дело в Византии по „Тактике Льва“*.

in 2010⁴. Because of the death of V.V. Kučma, the text received its final edit from the members of the Volgograd research center, among which one should, above all, mention S.J. Guzhov. The translation of *Tactica* by Leo VI the Wise was based on the edition contained in volume 107 of *Patrologia Graeca* by Jacques Paul Migne (Paris 1863), and was informed by, above all, the critical edition of part of the work by a team of Hungarian classical philologists under the leadership of Rezső Vári⁵ and the aforementioned translation of George T. Dennis.

The discussed book is opened with an introduction consisting a dozen pages, on which V.V. Kučma presented first the manuscript tradition of the translated work, the existing editions and translations, focusing primarily on the uncompleted critical edition prepared by the Hungarian Byzantinists led by R. Vari (p. 8–12). Discussion on the authorship of *Tactica* was analyzed on the following pages, including Zachariae von Lingenthal's arguments for assigning the work to Leo III and evidence excluding it (p. 12–14). V.V. Kučma also expressed his opinion on the issue of dating *Tactica*, acceding to the proposals formulated by A. Dain, who believed that it is impossible to accurately date *Tactica* due to the parallel occurrence of numerous manuscripts, different in terms of the arrangement of contents. Russian researcher presented here several historical arguments (i.e. concerning the – supposedly essential for Leo VI – Arabic threat), which seems to be sufficient to rebut the other proposals of dating (J.A. Kulakovski's, 890–891; G. Rechenkron's, around 900; and R. Vári's, 904–908). In the rest of this introduction (p. 17–22) the author analyzed the question of Leo employing the achievements of his predecessors, both ancient and Byzantine, among whom he mentioned, for example, Onasander, Elian, Arrian, Polybius and Maurice. It should be noted that these considerations are

based primarily on earlier findings made by A. Dain and a team of R. Vari. The problem of Leo's independence as a researcher of peace and conflict stems directly from this question, solved by V.V. Kučma in an original way (p. 22–30). He emphasized above all a tremendous organizing work, done at the request of the emperor. The structure of *Tactica* is distinguished from the previous Byzantine works on peace and conflict, and above all from the *Strategikon* of Maurice, with the logic of its content and clarity of its arguments. The Russian scholar proved that Leo made a very detailed review of the content of the works of Byzantine military theorists and tried in his work not to include texts that were not valid. He was able to perform additional queries which allowed him to clarify and modernize the terminology used in the parts of the predecessors' works. Finally, he rejected the views according to which Leo VI was limited only to the mechanical copying of the earlier achievements.

In the following part of the introduction, the Russian scientist presented and commented on the content of *Tactica*. Pages 31–32 are devoted to the concept of just war. V.V. Kučma demonstrated here that this idea was based not only on religious and ethical grounds, but also on physical ones, resulting from the understanding of a ruler's duties as the one who is to protect the lives and property of his subjects, without their unnecessary exposure to losses resulting from aggressive foreign policy. The following pages of the work (p. 33–34) are devoted to the comparison of the Chapter XVIII of *Tactica*, which included descriptions of Byzantines' enemies, such as Arabs, Slavs, Bulgarians, Franks and Longobards, with a fragment dedicated to the issues discussed in *Strategikon* of Maurice. On pages 35–40 the Russian Byzantinist discussed the part of Leo's work dedicated to logistics, preparation of military expeditions, the management of the enemy territory, the use of the "scorched earth" tactic, the use of prisoners and distribution of goods gained from the enemy. Here he formulated a hypothesis that the passages of *Tactica* on dealing with booty prove that financial benefits ceased to be an important element of the

⁴ *The Taktika of Leo VI*, text, translation and commentary by George T. DENNIS, Washington 2010.

⁵ *Leonis imperatoris Tactica*. Ad liborum mss. fidem edidit, recensione Constantiniana auxit, fontes adiecit, praefatus est R. VÁRI, Budapestini 1917.

objectives for which the war was conducted, and their loss was understood as natural and acceptable in the name of protecting the combat capabilities of the Byzantine army. Another fragment (p. 43–52) is devoted to the organization of the Byzantine army in the final period of its operation and the importance of Leo's work as a source for research on this subject. V.V. Kučma discussed here, among others, the status of *stratiotis*; organization of army units in *tagmas*, *miras* and *meras*; duties of a strategist as a chief of military-civilian administration and a commander-in-chief of the army; challenges facing commanders of middle (*merarch*, *mirarch*, *comes* – whose nominations were accepted by the emperor) and lower ranks (*centarch*, *decarch*, *pentarch*, *tetrarch*, whose determination remained in the sole discretion of a strategist); armament of individual cavalry and infantry units, as well as recommendations on the way to handle weapons and wise use of full armor during marches. There is also information relating to the presumed size of the Byzantine army in the analyzed period.

Subsequently, V.V. Kučma proceeded with the discussion of *Tactica* fragments on such issues as the proper conduct of a march, arrangement of troops in the camp and maintaining order when stationed, camp security against enemy attack (p. 53–58) and the principles according to which one should prepare troops for battle, such as the selection of a suitable location, execution of earthworks (e.g. digging a ditch or wolf pits), setting the right formation, carrying out reconnaissance and providing food for the army (p. 58–63). On the following pages (p. 64–69) the author discussed the specific combat maneuvers recommended by Leo VI. According to V.V. Kučma, the supreme principle of the emperor was the avoidance of frontal attacks, even in case of large numerical superiority over the enemy, which was explained by the need to avoid unnecessary losses. Therefore, the descriptions of flanking and encircling maneuvers, as well as organization of ambushes and skillful arrangement of reserves are described in detail. A part of this section is devoted to the analysis of activities reducing the enemy's morale, such as the night attack on the enemy camp.

The next fragment (p. 69–76) constitutes a discussion on the defense and capture of fortified locations, including cities and fortresses. V.V. Kučma did not limit himself to the description of military operations (including directing fire, and the security of particularly "sensitive" places of a fortress, such as gates), but also discussed, as specified by the emperor, rules of conducting negotiations with the besieged and the treatment of the inhabitants of a captured city.

One of the most original parts of *Tactica* by Leo VI is certainly the one concerning methods of warfare at sea. As stressed by V.V. Kučma, it does not seem possible to present even one Byzantine military work from which the emperor could benefit during the development of this section. The Russian Byzantinist carefully presented the basics of Byzantine naval warfare (p. 76–68), including: construction of basic types of ships, such as dromons or galleys, composition of a typical crew and a description of each function on the ship, responsibilities of the commander of the fleet, including also elements of his psychological impact on the crew. In addition to the rules on naval combat (including signaling with the help of banners and manual) he also mentioned methods of conducting landings. This part of the introduction V.V. Kučma ended with the analysis of a fragment relating to the maritime traditions of the nations in a permanent state of war with Byzantium, mainly Arabs and Slavs.

In the last part, the Russian researcher discussed the system of rewards and punishments in the Byzantine army and the use of stratagems proposed by Leo VI, which were supposed to improve the morale of soldiers, such as the deliberate placement of the most motivated warriors among uncertain ones, presenting the army with only those prisoners whose appearance and general condition could be considered miserable, and avoidance of meeting with a more numerous army until direct confrontation – so that the soldiers did not have the chance to see the real advantage of the enemy (p. 82–86). Fragments devoted to the religious motivations of the Arabs, which, according to Leo, were one of the most important reasons for their gaining the victory over the

Byzantines and the description of the “holy war” system, which was supposed to be developed by the emperor, ought to be mentioned (p. 86–88).

The introduction is ended with the notes on the impact of *Tactica* on the understanding of military issues in modern times: description of inspirations which can be found in the army of the Habsburgs, Prussia during the times of Frederick the Great, Russia during the times of Peter the Great, in whose times the first attempts to translate the work into Russian were taken. Publication of *Tactica* in the translation of V.V. Kučma was enriched with bibliography (p. 351–359) and an index of personal names, geographic locations and ethnographic names (p. 361–365).

The translation was supplemented with a critical commentary, consisting mainly of ethnographic and prosopographic information

and chronology of major military events. The main purpose of the extended translator’s notes was to find relationships and differences between the text of *Tactica* and the earlier monuments of Byzantine polemological studies. The comment was also necessary because of the assumptions made by V.V. Kučma – he tried to keep the original Byzantine military terminology, and thus avoided translation of many Greek terms.

As was highlighted in the introduction to this discussion, this new publication of Aletheia Publishing House should be considered a work that closes a certain important period in the development of Russian reflection on the Byzantine military. A high level of knowledge, presented by the translator and commentator of *Tactica*, suggests that the discussed edition will soon become one of the most important texts for followers of V.V. Kučma’s work.

Błażej Cecota (Łódź / Piotrków Trybunalski)

АРСЕН К. ШАГИНЯН, *Армения и страны Южного Кавказа в условиях византийско-иранской и арабской власти*, Алетейя, Санкт-Петербург 2011, pp. 511.

Due to its geographical location, Armenia was for centuries a valuable asset for empires competing for primacy in the Middle East and in Caucasus. From the 5th until the 7th century, the country of Mount Ararat was the subject of a dispute between Sassanid Persia and the Byzantine Empire. The history of this rivalry, as well as the importance of Armenians in the history of Byzantium and Persia, has been fairly well described in the literature¹. Polish scholarship, too, can take pride in its successes in this field².

Unfortunately, the research on the history of Armenia during the time of the Arab invasions and the existence of the Caliphate, first of Umayyads and later of Abassids has remained beyond the mainstream of researchers’ interest. This has been gradually changing for several years now, thanks to the efforts of Arsen K. Shahinyan, a researcher from the Institute of History at the State University in Saint Petersburg. He has devoted three books³ and several articles⁴ to the

¹ It is sufficient to mention the achievements of such researchers as Peter Charanis, Nina G. Garsoïan, Robert W. Thomson.

² The following researchers should be mentioned: Krzysztof Stopka from the Jagiellonian University (the most significant work to date being: *Armenia christiana. Unionistyczna polityka Konstantynopola i Rzymu a tożsamość chrześcijaństwa ormiańskiego (IV–XV w.)*, Kraków 2002) and Teresa Wolińska from University of Łódź (eg: *Armeńscy współpracownicy Justyniana Wielkiego. Dezerterzy z armii perskiej*

w Bizancjum, PNH 1.2, 2000, p. 5–32; *Armeńscy współpracownicy Justyniana Wielkiego. Wielka Kariera eunucha Narsesa*, PNH 4.1, 2005, p. 29–50).

³ In addition to the ones discussed in this review, these were: *Армения накануне арабского завоевания*, СПб 2003; *Закавказье в составе Арабского Халифата*, СПб 1998.

⁴ Among others: *Арабские наместники и правители Арминии при “Умайядах”*, В(О) 3, 2009, p. 52–59; *Государственные налоги Арминии*, ИФЗРА 2 (181), 2009, p. 1–10; *Формирование Великого княжества*

issue of Arab control over Armenia. The work which is the subject of this review was the basis for conferring a PhD degree in history to Arsen Shahinyan in 2010.

The dissertation is divided into two parts. In the first chapter (*Armenia and South Caucasus countries under the rule of Byzantium and Persia in 5th–7th centuries: the establishment of the Armenian autonomy and sovereignty*, p. 44–220) the author described the history of Armenia, Kartli and Albania from their subordination to the Byzantine Empire and Sassanid Persia (p. 44–85), through obtaining autonomy and full independence due to Arab invasions in mid-seventh century, when Armenia was in the sphere of interests of not only the Empire and the Caliphate but also of the Khazar Khaganate (p. 86–131), to the loss of sovereignty and taking of power by Arabs in the beginning of the 8th century (p. 121–157). The following subsections are devoted to socio-political, economic and religious-ideological issues (p. 157–199). The first part of the work ends with considerations concerning the origins of the institution of the Armenian Ishkhan and the legal and political basis for the existence of the independent Armenian Principality in middle of the 7th century (p. 199–220).

The second part (entitled *Armenia and the South Caucasus countries under the rule of*

Arabs in 8th–9th century: liquidation of the Armenian sovereignty, preserving and extending internal autonomy, p. 221–445) is divided into eight subsections. The first two relate to functioning of Armenia and the Arab province of Arminiya under the rule of caliphs of the Umayyad and the Abbasid dynasties (p. 221–274). In the next section, the author described the formation process of autonomous Christian principalities and Muslim emirates within the mentioned province of the Caliphate (p. 274–313). The description of the history of Armenia (as well as Kartli and Albania) under the rule of Arabs ends with the section on the collapse of the real power of the Abbasids and the obtaining of independence by new Armenian sovereign dynasties, among which the first position was taken by the Bagratid dynasty at the expense of the ancient Mamikonian family (p. 313–338). The historical description is completed with the subsections presenting issues such as: administrative policy of the Arab caliphs towards Armenia (p. 338–357), religious relations and the phenomenon of the exodus of Armenians to the territories of the Byzantine Empire at the simultaneous migration of Muslims to Armenia (p. 357–381), social and economic issues (p. 381–426). This part of the work is ended, similarly to the first section, by a subsection on the genesis of the ishkhانات institution of the ishkhан of Armenia (prince of princes) and the emergence of the Autonomous Grand Duchy of Armenia in the 9th century (p. 426–445).

The analysis contained in the main text is supplemented with a reliable source-based introduction including relics of Armenian, Arab and Persian literature, less known to the academics dealing with ancient Byzantium, together with a list of critical editions and translations into the congress languages (p. 10–43); tables listing all Arab viceroys (including the ones established for the first time in this publication) of the so-called northern provinces and the Arminiya province (p. 469–472), an extensive bibliography (p. 475–500) together with six maps showing national borders on the territory of Armenia in the years 530–591 and 591–630, in the second half of the 7th century, in the 8th century, in the first half of the 9th century and in the years 856–886.

Армянского на территории арабской провинции Арминийа, ВСПУХ 1, 2009, p. 170–178; *Армения и Арминийа в составе Аббасидского халифата во второй половине VIII и в начале IX века*, ВСПУХ 3, 2008, p. 75–91; *Формирование автономных Багратидских княжеств на территории арабской провинции Арминийа*, ВСПУХ 2, 2008, p. 127–140; *Армения и Арминийа в составе Умаййадского халифата*, ВСПУХ 1, 2008, p. 139–155; *Первые нашествия арабов на Армению и ответные походы армяно-византийских отрядов*, ИФЗРА 2 (175), 2007, p. 224–235; *Первые восстания в Армении и Арминийи против власти Арабского халифата (новые хронологические уточнения)*, ВЕУОН 2007, 2 p. 105–114, *Национальная (миграционная) и религиозная политика Арабского халифата в Армении и Арминийи*, Эч 10, 2007, p. 24–38.

In the presented book Arsen Shahinyan introduced a new concept of the development process of the independence of Armenia and associated Kartli and Albania in the end-period of the domination of the Byzantine Empire and Sassanid Persia, as well as the height of the power of the Islamic Caliphate under the rule of Umayyads and Abbasids. It is at this point that I would like to draw your attention to some original hypotheses of his.

According to the analysis presented by A. Shahinyan, it was due to the 25-years' war between Persia and Byzantine Empire in the beginning of the 7th century that Armenians managed to achieve political autonomy around the year 630 and retain it under the rule of two zoravars elected during conventions of nakharars (accepted then by the emperor) – of Mzhez Gnumi (630–637) and Davit Saharruni (637–641). The essence of the autonomy consisted of enabling the members of the council, composed of the representatives of the Armenian aristocracy, mentioned above, taking critical political decisions. A similar process can also be observed in culturally- and geopolitically-related smaller Caucasus countries, such as Lazica, Kartli or Albania (p. 84–85).

The career of Theodore Rshtuni seems to be a consequence of these early successes of the Armenian upper class, who started at the position of a marzban in the Persian part of Armenia and gained independence in 639/640 thanks to the Arab conquest of Sassanids and then extended his domination to the Armenian territories remaining under the Byzantine protectorate in the 730^s. According to a thesis of a researcher from Saint Petersburg, Rshtuni managed to take power over the entirety of Armenia, including the territories belonging to Cilician Armenia, with the access to the Black Sea, in 641. The next ten years were a period of maneuvering between the Empire and the Caliphate, which was ended, according to A. Shahinyan, with the recognition of the principality of Theodore by the Arabs in 652, and even granting rights of control over Albania and Kartli in the next year (p. 131). The researcher from Saint Petersburg indicates that Muslim sources, according to which Armenia was finally con-

quered by Arabs in the fifties of the century, are too rashly recognized as reliable. He emphasises that none of the Armenian sources confirm this hypothesis and there is no information on leaving garrisons in Armenian towns in the Muslim sources, which was a traditional procedure in the case of the rule of caliphs over a given territory. All this indicates the temporary nature of the effects of Arab victories (p. 130). The possession of autonomy by the Armenians is confirmed by the events from the eighties of the 7th century, when, using the civil war in the Caliphate, the Duchy, together with subordinated Albania and Kartli, gained total independence (681–687). Perhaps this independence would have lasted longer if the Khazar Khaganate, which tried to dominate Armenia by organizing two armed interventions (in 681 and 685 according to A. Shahinyan), had not been sufficiently active to provoke an agreement between the Byzantine Empire and Caliphate establishing an Arab-Byzantine condominium in the principality (p. 140–150). Armenia finally lost its independence at the beginning of the 7th century due to the military expedition of Muhammad ibn Marvan. Thus, the researcher from Saint Petersburg rejects the accepted hypothesis concerning the conquest of Armenia by Arabs, according to which it was conquered in the middle of the 7th century, and moves this date half a century later to the years 701–702 (p. 156–157). What is more, he shows that the Armenian uprising associated with the Arab invasion lasted much longer than it was assumed before (the fight lasted three years, from 702 to 705, and not one year – p. 223–230).

In the second part of the dissertation, the author managed to determine the names of five viceroys of the Arab province of Arminiya, unknown until now; he based this information on numismatic sources, due to lack of the relevant information in the written sources (p. 249–251; 268–273). He also presented evidence according to which the second anti-Arab uprising in Armenia, which was traditionally dated to 747–750, lasted much longer; in fact from 744 to 752 (p. 251–256). It is in the main part of the second chapter of the dissertation (p. 274–338) that the author presented the process of regaining independence by the Armenian duchies under

weakening power of Abbasid caliphs. However, already in the thirties of the 8th century the Arabs had to make some concessions to local elites, due to the risks from the Khazar Khaganate, by appointing Ashot Bagratuni as an *ishkhan*, i.e. a prince, of Armenia (p. 239–240) but it was only at the beginning of the 9th century that Bagratids managed to obtain full autonomy under the leadership of Ashot IV Msaker. In the middle of the 9th century there were several independent small states on the territory of Armenia, Albania and Kartli, including seven associated with the Bagratid dynasty and three Arab Emirates (Shirvan, Tiflis and Arzan). Suppression of the Armenian uprising in the years 850–855 did not halt, and even sped up, the process of decentralization of the power of the caliphs over the Caucasus province – after the intervention of the troops of the Caliphate under Bugha al-Kabir (852–855), a dozen more Muslim states were created within a period of several years; such domains as those of the Hashimids and Sulamids or independent emirates of Arjish, Barkri and Khilat were established. At the same time, the prerogatives of the *ishkhac* of Armenia were expanded; the position was occupied by Ashot V Bagratuni since the sixties of the 9th century. In fact, the Armenian superior prince, approved by the caliph, took over all the privileges held by viceroys of the Arminiya province so far. The last part of this section of the dissertation was devoted by the author to the discussion of the efforts made by Ashot in order to centralise divided Armenia under his power, which ended in sacred legitimization of his reign with the ceremony of coronation. A. Shahinyan poses an entirely new hypothesis concerning dating this event, concluding that the coronation of Ashot took place between 19th April and 29th August 886 (p. 325–328).

While the main topic is the issue of obtaining and maintaining autonomy by the Armenian *nakharars*, the author also raised a number of non-core issues, above all religious and social ones. Among others, he discussed the activity of the Armenian *Catholicoi* and their contacts with the Syrian patriarchs (e.g. at the Union Council in Manzikert in 725) or the Byzantine attempts to incorporate the Armenian Church into Chalcedonian Oikumene; in this context the at-

tempts of the Patriarch of Constantinople Photius should be emphasized (p. 357–359). A lot of space is devoted to considerations concerning the Paulicians and the activities of the *Catholicos* directed against this heresy (p. 359–366). Because of the new proposals, the importance of reconstructing the families of *nakharars*, both in the Byzantine-Persian (p. 158–163) as well as the Arab period (p. 158–163), becomes apparent. It is my view that that the considerations on tax issues are very important as well, especially of *jizya* and *haraj* (p. 393–407). The author convincingly argues that the financial burdens imposed on Armenia, although burdensome for the local population, were not different from the corresponding amounts imposed in other parts of the Islamic Caliphate. The analysis of the economic development of the province of Arminiya prompted the author to challenge the thesis about the economic collapse of Armenians under the rule of the Arabs (p. 426). Researchers interested in the period of the Arab conquests will certainly focus on those fragments in which A. Shahinyan publishes the translated texts of agreements, preserved in Arab sources, which were put in place by military leaders and residents of Caucasian towns. Such agreements are an interesting comparative material when set beside similar, and much better known, documents from Syria or Egypt (e.g. p. 124–125).

Unfortunately, the scope of the subject and the grand scale of the undertaken work meant that Arsen Shahinyan did not avoid certain errors. In some parts, the reader will be surprised to notice elements bringing nothing to the analysis of the main issues. For example, it seems difficult to understand why the detailed description of the Arabic conquest of Byzantine Syria was included in the dissertation (p. 88–95). It can also be observed that the author sometimes favours sources of Armenian provenance. He admitted that he knows Greek sources only through translations (p. 29). However, this should not be a reason to ignore them. It seems that this is what happened in the fragment devoted to the Byzantine administration in Armenia at the end of the 6th century, which A. Shahinyan bases almost exclusively on the text of the 9th–10th century Hovhannes

Draskhanakertsi (p. 68), without any reference to the literature. The lack of the “Byzantine perspective” is also visible in parts devoted to Persian and Arab victories over the Byzantines – the author repeats outdated hypothesis concerning the alleged impact of the “dissatisfaction” of Syrian and Egyptian Monophysites or Jews on the defeat of Byzantine Empire in the two Middle Eastern provinces (p. 74–75, 88). It is much more surprising if we consider that one of the main researchers of these issues, who created new hypotheses rejecting these interpretations, is a Russian scholar dealing with Byzantium, Mikhail V. Krivov⁵⁵.

⁵⁵ М.В. КРИВОВ, *Отношение сирийских моно-*

Despite the remarks made above, the work of Arsen Shahinyan should be considered as one of the most important recent studies of the history of medieval Armenia. It will be particularly helpful for researchers working on relations of the Byzantine Empire with Sassanid Persia and the Arab Caliphate, mainly due to its original attitude towards the history of the Caucasian countries of the 6th to 9th centuries based on Armenian, Persian and Arab sources.

Błażej Cecota (Łódź / Piotrków Trybunalski)

фиситов к арабскому завоеванию, ВВ 55, 1994, p. 95–103.

ТАТЯНА СЛОВОВА, *Славянският превод на Посланието на патриарх Фотий до княз Борис-Михаил [Slavic translation of the Letter of Patriarch Photios to Prince Boris-Michael]*, Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, София 2013, pp. 344 [= История и книжнина].

The monograph by Tatiana Slavova, released by the University of Sofia Publishing House as the thirteenth volume of the series “История и книжнина”, provides an extensive multi-faceted study of the Slavic version of the letter that the Constantinople Patriarch Photios sent to the then ruler of Bulgaria, Boris I (Michael), in the ninth century (probably between 864 and 866) regarding the latter’s adoption of the Christian religion. This document, preserved in a number of manuscript copies, has been translated over the centuries into a number modern languages (including Bulgarian, Greek, French, English, and Russian), it has had many editions, and has been a subject of numerous published studies (the unflagging interest it continues to provoke among scholars is evidenced by the fact that many publications on the topic have been written and released in the last thirty years). This publication includes a critical edition of the Slavic version of both parts¹ of the letter,

¹ The letter by Photios consists of two parts, the first devoted to the Christian dogmas, while the second discusses the responsibilities of a Christian ruler to his subjects (cf. *Introduction to the edition*, p. 5).

developed based on examination of 8 complete Ruthenian copies of the text dated from the sixteenth until eighteenth centuries, as well as four abridged ones and one old print dated 1644. The edition itself has been set in an appropriate historical context and enriched, in addition to the textological investigations, with the study of the language of the text, which constitutes the only source that makes dating the translation possible².

The publication consists of eight chapters, which is complemented by a list of abbreviations, a list of references, and an abstract in the English language.

In the first chapter, entitled *Ръкописната традиция [Manuscript Tradition]* (p. 9–28), the author focuses first on the existing Slavic editions of the letter and manuscripts on which they were based, presenting their archeographic data in detail (p. 9–20), followed by the codicological characteristics of the manuscript РГБ, Ф. 178, № 3112 (the oldest complete copy of the text of Photios, made in the first quarter of the sixteenth century), which served as the basis of

² The author mentions it in the *Introduction*, p. 8.

its publication (it is important to note that the copy had not been previously published or even examined) and the most important orthographical features compared with the other seven complete Ruthenian copies of the text of the letter (ГИМ, Син № 235/384; РГБ, Ф. 113, № 522; РГБ, Ф. 113, № 488; РГБ, Ф. 113, № 489; РГБ, Ф. 113, № 506; РГБ, Ф. 310, № 588; ГИМ Син № 996) (p. 20–28).

Chapter two, *Славянският превод на Посланието на патриарх Фотий и неговият гръцки оригинал* [Slavic translation of the Letter of Patriarch Photios and its Greek original] (p. 29–42), begins with the presentation of the Greek original – the entire text in manuscripts dated from the ninth until sixteenth century³, various portions of the text included in different Greek (including books dated from the twelfth, fourteenth and fifteenth centuries) and a 1852 copy made by a Bulgarian monk Dimitr Dipčev, known as Damaskin Veleški or Damaskin Rilec, and then – a list of text missing in the Slavic translation in relation to the Greek original (a total of 5 lines) and Slavic supplements of the Greek text (also a small number). On the basis of a comparative textological study, the author concludes that the archetype of the Slavic text does not fully correspond to any of the Greek copies included in the critical edition of the original by Laourdas and Westerink⁴, but its closest equivalent is the tenth century copy, which served as the basis for a critical edition released in 1983 (Ambrosianus B4sup = Gr. 81). In describing the technique of translation, the researcher notes that the translation faithfully reproduces the original, which was possible to achieve through the use of calques of the Greek language composites. With truly painstaking accuracy, the author counts specific words, compares their structure, and finally, after the presentation of the material (or rather in addition to it), shows the reader a statistical summary of the translation of the various types of forms.

³ They were the basis for the critical edition: *Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphiloquia*, ed. B. LAURDAS, L.G. WESTERINK, vol. I, Lipsae 1983.

⁴ Cf. p. 31 of the monograph.

Examples of source texts presented in the second chapter are only an introduction to the principal presentation of linguistic material in the third chapter – *Езикът на славянския превод на Посланието на патриарх Фотий* [Slavic language translation of the Letter of Patriarch Photios] (p. 43–121). It is the most comprehensive part of the monograph, whose preparation cost the author a lot of effort and patience, not only while collecting the material, but also (and perhaps: first of all) during its editorial development. At the same time it should be emphasized that this chapter is very important for the whole study of the Slavic text of Photios's letter, because only examination of its language (in the absence of other direct evidence thereof) makes it possible to collect information about when and where the translation was made. Slavova analyzes the language of the text comparing it with the Greek original on several levels: morphological, syntactic, lexical and related to word formation, and some of the results she presents in a table in the form of statistical data. As a result of in-depth study of the language of the letter, the author manages to find links between the Slavic translation of the work and the Bulgarian literary language of the fourteenth century, and representatives of the Tarnovo School of writing.

The author devotes the next chapter, *Текстология на славянския превод на Посланието на патриарх Фотий до княз Борис-Михаил* [Textology of the Slavic translation of the Letter of Patriarch Photios to Prince Boris-Michael] (p. 122–145), to textological characteristics of individual copies or groups (deficiencies, supplements, errors, differences in order, morphological and formative differences), the comparison of which statement leads to the differentiation of two separate texts archetypes, within which subtypes can be distinguished based on certain (non)regularities. First, the description includes full copies, then abridged ones, the old print, and finally – for comparison – the Church Slavic copy by Damaskin Veleški. A summary of text extracts also allows the author to determine the source which Damaskin was using when working on his own Slavic translation.

In the fifth chapter, entitled *Датиране на превода. Исторически контекст за появата*

my [*Dating the translation. The historical context of its creation*](p. 146–158), Slavova presents current theories concerning date when the Slavic version of the text was created, and – on the basis of her own analysis of the linguistic characteristics, she presents convincing arguments that date the text no earlier than the late fourteenth century⁵.

Chapter six (*Принципи на издаване на текста* [*Principles of text publication*], p. 159–160) presents the rules of text edition adopted by the author. On the subsequent several dozen pages, one will find an edition of the letter itself (chapter seventh, *Издание на текста* [*Publication of the text*], p. 161–245), which became the basis for the above-cited manuscript РГБ, Ф. 178, № 3112, supplemented by lections of the other 7 full copies and the old print. Irregularities noted in the body text and/or lections are commented by quoting the Greek original based on the edition by Laourdas and Westerink.

In chapter eight (*Речник-индекс на словоформите* [*Glossary-Index of words*], p. 246–325), the author provides an alphabetical list of 2,075 lexical units (excluding pronouns, numerals, conjunctions, prepositions, and particles) attested in the Slavic translation of the letter by Photios. Each dictionary entry from the source contains a semantic definition, all word forms attested in the primary copy, along with their

⁵ According to certain researchers the Slavic translation of the letter by Photios dated back to the tenth century, or even the late ninth century a cf. p. 146 of the monograph.

location (card and verse), and their Greek counterparts (according to the critical edition by Laourdas and Westerink).

The latest publication by Tatiana Slavova is an excellent addition to her research on textology and history of language she has been conducting for many years (with particular emphasis on lexicology)⁶ and certainly can be a valuable and reliable source of information for researchers in many fields. Not to be underestimated is also the author's contribution in the dissemination of knowledge about the ancient history of the southern Slavs and their relationship with the Byzantine culture. The critical edition of the text, which usually poses many problems of varying nature at the development stage (such as selecting texts, comparison thereof, and the necessity to resolve the problems of spelling), is extremely transparent conceptually (and thus readable), and probably will often serve as a valuable material for further research.

Translated by Katarzyna Gucio
Agata Kawecka (Łódź)

⁶ Cf. e.g.: Т. СЛАВОВА, *Владетел и администрация през ранното Средновековие в България. Филологически аспекти*, София 2010; *Тълковната паля в контекста на старобългарската книжнина*, София 2002; *Речник на словоформите в Архангелското евангелие от 1092 г.*, София 1994; *Преславска редакция на Кирило-Методиевия старобългарски евангелски превод*, КМС 6, 1989, p. 15–129; *Помагало по българска историческа лексикология*, София 1986 et al.

IZABELA LIS-WIELGOSZ, *O trwałości znaczeń. Siedemnastowieczna literatura serbska w służbie tradycji* [On Permanence of Meaning. The Serbian Literature of the Seventeenth Century in Service with Tradition], Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2013, pp. 336.

From the research point of view, the description of the seventeenth century cultural space phenomena in the Balkan Peninsula is quite complicated and multifaceted. This is due to primarily the dynamics of the events of that era, as well as rich and yet extremely diverse source material, which has survived into modern times. For this reason, some researchers consider this age an

important time of change, which often results in the overestimation of the events of this period. On the other hand, some other scholars marginalize this century and do not see it as anything groundbreaking. There is no doubt, however, that many publications in the academic literature, on both philological, and historical aspects of the seventeenth century Serbian culture were

developed. However, the publications are so far, a bit outdated and need to be supplemented with new research findings¹.

Recognizing the existing gap in the academic literature, Izabela Lis-Wielgosz² in her book *O trwałości znaczeń. Siedemnastowieczna literatura serbska w służbie tradycji* [*On Permanence of Meaning. The Serbian Literature of the Seventeenth Century in Service with Tradition*] has made attempts to capture the basic shape of Serbian culture and literature in the seventeenth century. The author has also made an in-depth exploration of selected and important Serbian cultural texts of the seventeenth century, often putting them in a broader context.

The work of I. Lis-Wielgosz consists of five chapters, as well as an extensive introduction and conclusion. The author also has not forgotten about posting a rich bibliography that shows the extent of the source database used. The work also includes two abstracts, one in Serbian and the other in English.

The introduction consists of two parts (p. 7–28). In the first one, the author outlines the range of her research. She draws attention to how greatly underestimated in the academic literature is the seventeenth century. She stresses, however, that this is due to the extent and disorder of the sizeable material. She also shows the time frame of her work, noting however that dates given by her are merely contractual. The second part of the introduction entitled *Średniowieczna czy barokowa?*

Siedemnastowieczna literatura serbska w porządku periodycznym [*Medieval or Baroque? A seventeenth-century Serbian literature in periodic order*] (p. 15–28) presents several research positions on the attitudes of scientists to the seventeenth century. The author wonders whether the century in question should be considered as the final phase of the Serbian medieval or whether the beginning of the Baroque period. She also reflects on the thesis of those researchers who consider this period as a *time of transition*.

In the first chapter, entitled *Pod znakiem patriarchatu w Peći* [*Under the sign of the Patriarchate in Peć*] (p. 29–48) the author draws attention to the function of the Serbian Orthodox Church in the life of the Serbian community. Undoubtedly a significant role at that time (since 1557) was played by Patriarchy in Peć, which not only held the religious leadership, but also the tradition of the Serbian state and Serbian consciousness. This, not only led to a deep process of ethnicization of religion, but also to the development of Serbian culture in the medieval and traditional shape. I. Lis-Wielgosz rightly observes that *this marked return to the past is natural in the course of the great restoration, reproduction and reconstruction of all creations – spiritual and material* (p. 41).

The second chapter: *Pomiędzy i ponad – patriarchat wobec Pierwszego i Trzeciego Rzymu* [*Between and over – the Patriarchate in regards to the First and the Third Rome*] (p. 49–104) is of a bipartite character. The first part describes the Serbian-Russian relations. The author tries to show how invigorating influence of the Serbian culture had continuous contacts with Moscow. The second part of this chapter was *in extenso* devoted to far more difficult relations between the Patriarchate of Peć and the Vatican. The seventeenth century brought about the deterioration of relations between the Catholics and the Orthodox, which was the result of increased activity of the Latin clergy (especially the Jesuits) and the activity in the South Slavic region of Sacra Congregation de propaganda fide, which wanted to establish to the union of the Serbian Patriarchate and the Holy See. In this part of her publication the author cites many examples of Catholic missions (eg. Francesco de Leonardis)

¹ D. BOGDANOVIĆ, *Istorija stare srpske književnosti*, Beograd 1980; M. PAVIĆ, *Istorija stare srpske književnosti baroknog doba*, Beograd 1970; Đ. TRIFUNOVIĆ, *Stara srpska književnost*, Beograd 1994.

² IZABELA LIS-WIELGOSZ is an employee of Slavic Philology Institute at Adam Mickiewicz University in Poznań. Her research focuses primarily on the cultural space of *Slaviae Orthodoxae*, both in the literary and paleoslavlic aspect. Her most important works include such publications as *Śmierć w literaturze staroserbskiej (XII–XIV wiek)*, Poznań 2003 and *Święci w kulturze duchowej i ideologii Słowian prawosławnych w średniowieczu (do XV w.)*, Kraków 2004.

among Orthodox Serbs, aimed at the conversion of the latter to Catholicism. In addition, she also draws attention to the issue of printing the Orthodox liturgical books in Catholic areas (mainly in Venice) and the consequences that arise for the one and the other party.

The next chapter is entitled *Kultura zapamiętana – Kultura pamięci* [Culture remembered – Culture of Memory] (p. 105–152). In this section I. Lis-Wielgosz mainly focuses on showing the continuity of medieval literary forms (hagiographies, hymnographies) in the seventeenth century. This fact is indicative of the consistency and high degree of homogeneity of the Serbian cultural model. The above-mentioned forms of literature are the author's specific transmission belts between the medieval past and seventeenth century's reality and in the future will be a cornerstone of the national consciousness for the Serbs.

The Fourth Chapter: *Kontynuacja tradycji Przepisywanie ksiąg – zapisywanie rzeczywistości* [Continued tradition. Rewriting the books – saving reality] (p. 153–211) was devoted entirely to show the originality of seventeenth-century Serbian literature. In this section I. Lis-Wielgosz uses quotes from a very well developed set of source texts by Ljubomir Stojanović (1860–1930), entitled *Stari srpski zapisi i natpisi*³. Very valuable should also be considered the construction of a sort of *cultural-writing maps*, where the more significant Serbian publishing centres were listed. Showing the viability of the literature of this period is all the more justified as the forms, topoi and ideological structures saved in the seventeenth century can be found in later periods (eg. in the works of Zaharije Orfelin or Jovan Rajić).

In the last chapter entitled *Przeszłość–Historia–Historiografia* [Past–History–Historiography] (p. 212–288) Izabela Lis-Wielgosz focuses on the historical narrative in the monuments of Serbian literature of the seventeenth century. On numerous examples she shows long-term development of Old Serbian historical writing. She states quite rightly that in the analysed texts one can see a repetition of some historical themes well-known since the Middle Ages. However,

they have been adapted to the realities of the new political and cultural contexts of the seventeenth century.

Izabela Lis-Wielgosz used a lot of source texts, which attest numerous quotations in her publication. Undoubtedly, this reflects a vast erudition of the author, and also a very good orientation and identification of the source material explored. The drawback, however, is that the author cites most of the texts in the original language, which can be a problem for readers who do not know well the language of seventeenth century's Serbs. It should be therefore considered to translate the more important texts in the next edition of this book.

After a review of the most important works of medieval literature, the author summarizes the previously presented theses in the section entitled *Zakończenie bez końca* [Termination without End] (p. 289–302). On the basis of analysed texts and academic literature, the Polish Slavist unequivocally concludes that the seventeenth-century literature of Serbs should be regarded as the final phase of development of Old Serbian literature. This does not mean, however, that the author does not see signs of change, which at that time began to appear in the South Slavic culture. Therefore she notes quite rightly, that they were not strong enough to change the character of the Serbian medieval literature in the seventeenth century.

There is no doubt that Izabela Lis-Wielgosz has taken up a very difficult and pioneering task in the field of Polish humanities. The result of several years of work on her dissertation is admirable. Polish Slavist presented the audience with a systematic, well-structured and extremely valuable publication on the Serbian culture in the seventeenth century. In the preface the author modestly admits, that it is *merely an attempt to capture the shape of the seventeenth* [Serbian – P.K.] *literature and its culture-forming potential* (p. 10). No doubt this is a fully successful attempt, which can safely be treated as a monographic approach of the problems in question. *O trwałości znaczeń. Siedemnastowieczna literatura serbska w służbie tradycji* is a publication that every humanist interested in cultural changes in the area of *Slaviae Orthodoxae* in the early modern era, should have in their collection.

Piotr Krężel (Łódź)

³ Љ. СТОЈАНОВИЋ, *Стари српски записи и натписи*, Београд 1902–1924.

SZYMON OLSZANIEC, *Prosopographical Studies on the Court Elite in the Roman Empire (4th century AD)*, trans. J. WEŁNIAK, M. STACHOWSKA-WEŁNIAK, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, pp. 509.

The presented book was written by Szymon Olszaniec¹, a renowned researcher of the late Roman and early Byzantine Empire from Toruń. It roughly follows some parts of the author's habilitation dissertation – *Comites consistoriani w wieku IV...* – a thorough study dedicated to a group of high-ranking imperial officials, such as: *quaestor sacri palatii*, *magister officiorum*, *comes sacrarum largitionum* oraz *comes rerum privatarum*. The discussed work is composed of two major parts. The first comprises a multi-dimensional analysis of the individuals – members of *comites consistoriani* (from their origin, up to their lives after their offices terminated); the second part contains their biographies. This

second part has been translated into English. It was supplemented by a new bibliography. Also the sequence of biographies has changed – now it is in the alphabetical order rather than the post and time they served. The researcher has prepared 95 biographies of *comites consistoriani* (p. 37–439) from the 4th century, according to the following scheme: identification and names, social and regional background, the career before obtaining the office, post in the consistory, further career, religion, family and connections, other information, literature. This scheme allows a thorough presentation of particular dignitaries and gives a good background to draw more general conclusions. The biographies have been developed on the basis of a profound analysis of the available sources and great knowledge of the multi-language literature, which has helped the author verify and enrich our knowledge about the particular *comites consistoriani*.

The main part of the book has been complemented by a *Preface* (p. 7–8), *Introduction* (p. 9–34), characterizing the dignitaries who belonged to that category; *Summary* (p. 441–442), *Fasti of Comites Consistoriani divided according to Particular Courts* (p. 443–447), *List of Abbreviations* (p. 449–455), *Bibliography* (p. 457–586), *Index of Historical Names* (p. 487–509).

The book is a trademark of both the author himself and the circle of Polish scholars researching the history of late Roman Empire. It will certainly enter the international scientific circulation, making the basis of contemporary knowledge about *comites consistoriani*. I truly encourage the author to prepare also an English version of the analytic part of *Comites consistoriani w wieku IV...* as well, whereas the information of making a series of articles reflecting the conclusion of the book seems to be a step in the right direction, although much insufficient.

Miroslaw J. Leszka (Łódź)

¹ Szymon Olszaniec is the author of the following books: *Julian Apostata jako reformator religijny*, Kraków 1999; *Comites consistoriani w wieku IV. Studium prozopograficzne elity dworskiej cesarstwa rzymskiego 320–395 n.e.*, Toruń 2007; and articles: *Walentynian i senatorowie – procesy w Rzymie w latach 368–374*, [in:] *Crimina et mores. Prawo karne i obyczaje w starożytnym Rzymie*, ed. M. KURYŁOWICZ, Lublin 2001, p. 129–142; *Sopatros von Apamea – ein neuplatonischer Philosoph am Hofe von Konstantin*, [in:] *Society and Religious Studies in Greek and Roman History*, vol. I, ed. D. MUSIAŁ, Toruń 2005, p. 108–122; *Comes Orientis – Zivil – oder Militarbeamter*, [in:] *Society and Religious Studies in Greek and Roman History*, vol. II, ed. D. MUSIAŁ, Toruń 2005, p. 108–122; *Eine Art Talleyrand – Gajusz Cejoniusz Rufiusz Woluzjan i meandry polityki personalnej rzymskich imperatorów przelomu III/IV w.*, [in:] *Byzantina Europea. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, ed. M. KOKOSZKO, M.J. LESZKA, Łódź 2007, p. 457–468; coeditor: *Spółczesność i religia w świecie antycznym. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej (Toruń, 20–22 września 2007)*, ed. S. OLSZANIEC, P. WOJCIECHOWSKI, Toruń 2010.

Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian [*Testimonia of the Most Ancient History of Slavs*]. Seria grecka. Zeszyt 6: *Pisarze wieku XI* [*Writers of the 11th Century*], trans. et ed. ANNA KOTŁOWSKA, coll. ALICJA BRZÓSTKOWSKA, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa 2013, p. 370 [= *Prace Sławistyczne*, 137].

It is another volume of the *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian* (*Testimonia of the Most Ancient History of Slavs*) series, which has been published since 1989. The volume contains parts of Byzantine writers' writings about Slavs. The first three volumes (II: *Pisarze z V–X wieku*, Wrocław 1989; III: *Pisarze z VII–X wieku*, Warszawa 1995 and IV: *Pisarze z VIII–XII wieku*, Warszawa 1997) were compiled and edited by Alina Brzóstkowska, who translated them and by Wincenty Swoboda, who wrote comments. After Swoboda's death, the following 5th volume (*Pisarze z X wieku*, Warszawa 2009) was prepared by Alina Brzóstkowska alone, while the current volume was compiled by Anna Kotłowska, a young Slavist and Byzantinist from Poznań.

The current volume contains the fragments of seven works: *Chronographia* by Michael Psellos (p. 15–41), *History* by Michael Attaliates (p. 42–61), *Admonition to the Emperor* by Kekaumenos (p. 62–105), *History* by John Skylitzes (pp. 106–269), so-called Skylitzes' follower (p. 270–287), *Materials for a History* by Nikephoros Bryennios (p. 288–293) and *Alexiad* by Anna Komnene (p. 294–349). The two last works have already been translated into Polish by Oktawiusz Jurewicz¹. Anna Kotłowska has used his translations with slight modifications. The above parts of the book have been complemented by *Notes* (p. 5–10), *Preface* (p. 11–13), *Index of Periodicals and Continu-*

ous Publications (p. 350–352), *Index of Places* (p. 353–361), *Index of People* (p. 362–370).

Just like the previous volumes, also this one characterizes itself with reliability of translations (which can be confronted with the original texts contained therein) and with a high level of comments to particular texts (based upon Anna Kotłowska's own research and upon her profound knowledge of scientific literature²). This volume will certainly be welcomed by professional scholars and useful as a teaching tool; it will also be of much interest to a wider circle of people interested in the history of the Byzantine Empire and Slavic countries of the Middle Ages. Particularly interesting seems making the Polish reader acquainted with ample fragments of John Skylitzes' work, which is a wealth of information about Slavs and their relations with Byzantium from 9th to 11th century. I truly encourage the editor to think of publishing yet another volume of the series, dedicated to the works of John Zonaras.

Miroslaw J. Leszka (Łódź)

² I appeal for a bilingual (Greek-English) edition of Attaliates: MICHAEL ATTALEIATES, *The History*, trans. A. KALDELLIS, D. KRALLIS, Cambridge, Mass.–London 2012 [= DOML, 16]; L. SIMEONOVA, *Diplomacy of the Letter and the Cross: Photios, Bulgaria and the Papacy 860^s–880^s*, Amsterdam 1998 (to explain the fragment of John Skylitzes, presenting the beginning of Christian Bulgaria), a series of articles by P. Рашев, *Цар Симеон. Щрихи към личността и делото му*, София 2007 (important to understand Bulgarian-Byzantine relations during the reign of Symeon I). It should be regretted that the edition does not contain a bibliography of the whole volume.

¹ ANNA KOMNENA, *Aleksjada*, vol. I–II, trans., introduction, comments by O. JUREWICZ, Wrocław 1969 (ed. 2, 2005); NIKEFOR BREYNNIOS, *Materiały historyczne*, trans., introduction, comments by O. JUREWICZ, Wrocław 1974.

Święci Konstantyn-Cyryl i Metody. Patroni Wschodu i Zachodu [Saints Constantine-Cyril and Methodius. Patrons of the East and the West], vol. I (pp. 254), vol. II (pp. 334), ed. ALEKSANDER NAUMOW, Collegium Columbinum, Kraków 2013¹ [= Biblioteka Duchowości Europejskiej, 5]

The release of this comprehensive two-volume anthology of Polish translations and editions of texts devoted to Constantine-Cyril and Methodius is an important event for at least two reasons. Firstly, the publication came out on the 1150th anniversary of the Moravian Mission and can be considered as a commemoration of the brave expedition of the Salonika Brothers, which was a breakthrough in the history of the Slavs and Europe. Secondly, it is a result of the joint effort of scholars specializing in paleo-Slavic studies and other disciplines of the humanities. Once again, the world-renowned researcher, Professor Alexander Naumow is the initiator and patron of the team project, which always creates interest and, as a result, the publication enjoys a high readership. It is worth recalling that as many as four comprehensive anthologies of texts have been already published as part of the series entitled *Biblioteka Duchowości Europejskiej* [*Library of European Spirituality*], launched in Gniezno and currently in Cracow. These are mostly Church Slavonic texts, but they also contain works composed in Latin. The Polish reader is offered themed collections of translations, such as *Kult świętego Mikołaja w tradycji prawosławnej* [*The Cult of St Nicholas in the Orthodox Tradition*], ed. A. Dejniewicz, Gniezno 2004; *Święty Benedykt w tradycji chrześcijaństwa Zachodu i Wschodu* [*St Benedict in the Christian tradition of the West and the East*], eds. A. W. Mikołajczak, A. Naumow, Gniezno 2006; *Franciszek Skoryna z Połocka. Życie i pisma* [*Francysk Skoryna of*

Polotsk. Life and writings], ed. M. Walczak-Mikołajczakowa, A. Naumow, Gniezno 2007; *Uczniowie Apostołów Słowian. Siedmiu Świętych Mężów* [*Disciples of the Apostles of the Slavs. The Seven Saints*], ed. M. Skowronek, G. Minczew, Kraków 2010.

The latest publication of this series, a collection of translations and editions of works about Constantine-Cyril and Methodius is the fifth publication addressed to the Polish reader, which not only presents the two saints, but also reminds us of the importance of their work, exposing the role of the Cyrillo-Methodian tradition in Eastern and Western cultures, with particular emphasis on the Slavic language area. The book is a collection of literary texts from both cultures, including *Slavia Orthodoxa* and *Slavia Latina*, a selection enriched by descriptions, scientific studies and comments on the sources and editions. Due to the number of works, the long time span in which they were created and the scope of the Cyrillo-Methodian tradition itself, the edition consists of two volumes composed in chronological order.

The first part contains the oldest works, whose origins and themes are associated with different cultural circles, spaces and traditions developed therein – Old Slavic (Bulgarian, Serbian, Ruthenian), Latin, and Old Polish (the period of the First Polish Republic). Thus, the collection includes works diverse in terms of narratives, themes and ideologies, both those already translated into Polish (by A. Naumow, T. Lehr-Splawiński, F. Korwin-Szymanowski et al.), as well as those less or completely unknown to the Polish reader. All the translations in this section are excellent in terms of technique and knowledge of the language and literary matter or cultural context, and have tremendous educational and philological value. The translations and reprints of Latin texts, especially those from the area of the former Republic of Poland, deserve special attention, as they are hardly known to Polish readers, and are usually associated with the Cyrillo-Methodian tradition, seen in terms of the common culture and faith of the European nations. The work begins with a preface *Święci Konstantyn-Cyryl i Metody*

¹ The publication came out as part of the project “Reception of writings and folk literature of the *Slavia Orthodoxa* circle in Poland – the history and bibliography of translations” (“Recepcja piśmiennictwa oraz literatury ludowej kręgu *Slaviae Orthodoxae* w Polsce – historia i bibliografia twórczości przekładowej”) carried out at the Ceraneum Centre, University of Łódź. The project, financed by the National Science Centre, is based on the decision number DEC-2012/05/E/HS2/03827.

– „*dwa mosty Wschód i Zachód łączące*” [*Saints Constantine-Cyril and Methodius – “two bridges connecting the East and the West”*] (p. 11–20) by Alexander Naumow, the eminent connoisseur of the history of Church Slavonic literature and Orthodox culture. He presents a synthetic and multi-faceted approach to the subject. Additionally, blocks of works contained in the volume are preceded by extensive introductions to the specifics of literary and cultural space, compiled by recognized experts in paleo-Slavic studies: Krassimir Stantchev (*Konstantyn-Cyryl i Metody w tradycji starosłowiańskiej i prawosławnośłowiańskiej* [*Constantine-Cyril and Methodius in the Old Church Slavonic and Orthodox Slavonic tradition*], p. 23–32), Slavia Barlieva (*Cyryl i Metody w dawnej tradycji katolickiej Europy* [*Cyril and Methodius in the old Catholic tradition of Europe*], p. 113–130) and Jan Stradomski (*Cyryl i Metody w piśmiennictwie staropolskim* [*Cyril and Methodius in Old Polish literature*], p. 179–184).

The second volume of this edition is devoted to Cyrillo-Methodian issues in modern Europe, and contains a collection of texts that make up the nineteenth-century Slavonic tradition and works created in the twentieth century and modern times. The examples are particularly clear in view of the patronage of the Salonika Brothers, and representative of a broad reflection on coexistence and conflict in the space of the European (including Slavic) East and West. Two groups of works forming this part of the anthology are preceded by introductions by experts on Slavic and Cyrillo-Methodian issues: Elżbieta Solak (*Między slawistyką a panslawizmem – problematyka cyrylometodejska w XIX wieku* [*Between Slavic studies and Pan-Slavism – Cyrillo-Methodian issues in the nineteenth century*], p. 13–25) and Leonard Górka (*Tradycja cyrylometodejska przesłaniem na dziś i jutro* [*The Cyrillo-Methodian tradition as a message for today and tomorrow*], p. 217–223). They all help better understand the complicated and still current context of the functioning, reception and impact of the legacy symbolized by the Apostles of the Slavs. Examples collected in this volume are mostly reprints of texts previously issued or translated into Polish, but many of them have been translated into Polish for the first time, which is all the more valuable. The whole collection appears not only as the fruit of the work of many generations of translators of old works and scholars of issues crucial to European,

and especially Slavic, culture, but also and perhaps above all as a collection commemorating a unique phenomenon – “the miracle of the gift of the word” allowing a better understanding of its fundamental meaning and an extraordinary vitality, the legitimacy of the mere Cyrillo-Methodian tradition.

Having a scientific nature and, at the same time, meeting the criteria of popular science, this comprehensive, two-volume publication significantly complements the field of study and is an attractive offer for both experts and amateur readers as it can broaden the horizon of perception, interpretation and reinterpretation of the importance and role of the title issues. The value of the anthology is huge, as indicated by the mere subject and its implementation. The proposed collection of older and newer translations and editions of texts, directly or indirectly relating to the fundamental topic, is not merely a selection of appropriate examples, but primarily a well prepared edition. Its scientific soundness and reliability is demonstrated by the way the works have been compiled, which meets all the criteria for the presentation of source materials. The translations and reprints, as the authors have indicated, have been prepared on the basis of the first editions of texts or their manuscripts, as well as the first printings, while the reprints of the already existing Polish translations come from the best publications. Moreover, all the old texts bear specialist comments and are preceded by considerable descriptions which make it much easier to work on them, read their message and role. The only drawback resulting from abandoning the good practice settled in previous editions of the same series is the lack of a glossary of concepts and terms specific to the cultural and literary space of *Slavia Orthodoxa*, which are not known to the average reader. This may hinder the full understanding of the meaning and function of individual works and their contexts. This deficiency, however, must be considered as secondary, because in its entirety, the reviewed collection of texts is precious and inspiring. It is already a success on the Polish book market and will certainly enter the cognitive and receptive canon as well as the reception horizon of old traditions that make up the European and Slavic identity.

Izabela Lis-Wielgosz (Poznań)

MIROSLAW J. LESZKA, *Symeon I Wielki a Bizancjum. Z dziejów stosunków bułgarsko-bizantyńskich w latach 893–927* [*Simeone I Il Grande e Bisanzio. Storia delle relazioni bulgaro-bizantine negli anni 893–927*], Łódź 2013, pp. 364 [= *Byzantina Lodziensia*, 15].

La monografia del bizantinista di Łódź, Mirosław J. Leszka, è stata apprezzata e accolta con recensioni favorevoli¹ su alcune riviste scientifiche del settore. Nello studio si narra la vita dello zar bulgaro Simeone I, dagli studi compiuti presso la scuola del palazzo di Magnaura a Costantinopoli (p. 27–38) fino all'ultima marcia su Costantinopoli e poi la morte (p. 187–233). La biografia dello zar è corredata di due capitoli finali – *Gli obiettivi della politica bizantina di Simeone e L'immagine di Simeone nelle fonti bizantine e bulgare, alla luce della sua politica bizantina* (p. 235–275) – che rappresentano un interessante tentativo di ripensare a livello teorico gli anni di regno di questa personalità unica dal punto di vista della storia politica dei paesi della Penisola Balcanica durante il Medioevo.

Lo specialista ben addentrato nel tema, ma anche un lettore più lontano da queste problematiche, inizialmente si potranno stupire dall'audacia dell'Autore per la scelta questo preciso personaggio e questo preciso periodo storico, entrambi di particolare importanza sia per la storia e la storiografia bulgara sia per il modo in cui i bulgari pensano al passato, fortemente segnato da mitologemi romantici e nazionalisti. Il personaggio dello zar è presente anche in molte fonti (principalmente bizantine) e dalla metà del XIX secolo fino al giorno d'oggi ha interessato diversi illustri medievisti quali Georg Ostrogorsky, Steven Runciman, Jonathan Shepard e altri². Tra questi si distingue la monografia di

Ivan Bozhilov³, unico tentativo nella storiografia contemporanea di redigere una biografia completa del sovrano bulgaro prima dello studio qui recensito di M. J. Leszka.

La scelta del tema non è stata casuale. Come l'Autore stesso sottolinea nell'introduzione, *Negli ultimi trenta anni sono apparse varie pubblicazioni che hanno presentato diversi aspetti della politica bizantina di questo sovrano. Sembra ci sia bisogno di riassumere lo stato attuale della ricerca e di creare un approccio globale al problema* (p. 2). Partendo da questa legittima osservazione, M.J. Leszka sceglie un'altrettanto giusta metodologia: lo studio non è un'altra reinterpretazione delle opinioni preesistenti (come ogni tanto accade negli studi medievistici) quanto piuttosto una nuova e attenta lettura delle fonti e una giustapposizione delle testimonianze che ne derivano con ipotesi scientifiche, più o meno convincenti, sulla vita e l'attività politica di Simeone Il Grande. M.J. Leszka analizza quasi tutte le fonti conosciute, e tra queste di primo rilievo sono le cronache, quali *Teofane Continuato*, le cronache connesse con Simeone Metafraste e con i suoi epigoni, le cronache di Giovanni Scilitze, di Giovanni Zonara e altre; la corrispondenza diplomatica di Simeone con Leo Choïrosphaktes, con Nicola Mistico e con l'imperatore Romano Lecapeno; opere relative alla politica estera e al cerimoniale dell'Impero: *De administrando imperio* e *De ceremoniis*; opere agiografiche: *Vita di santa Maria la Giovane, Miracolo di san Giorgio con un Bulgaro* e altri (lista completa delle fonti sulle p. 3–13 dello studio analizzato). Tra le fonti primarie andrebbero aggiunti alcuni testi latini e slavi "secondari" che sono trattati dall'Autore

¹ M. KOKOSZKO, *Symeon the Greatest*, Pbg 37.3, 2013, p. 85–88; Z. ПЕНТЕК, BP 20, 2013, p. 237–239.

² Cf.: G. OSTROGORSKY, *Die Krönung Symeons von Bulgarien durch den Patriarchen Nikolaos Mystikos*, [in:] IDEM, *Byzanz und die Welt der Slawen. Beiträge zur Geschichte der byzantinisch-slawischen Beziehungen*, Darmstadt 1974, p. 53–64; S. RUNCIMAN, *The Emperor Romanus Lacapenos and his Reign. A Study of Tenth-Century Byzantium*, Cambridge 1969; J. SHEPARD, *Symeon of Bulgaria – Peacemaker*, ГСУ. НЦСВПИД 83.3, 1989, p. 9–48.

³ И. БОЖИЛОВ, *Цар Симеон Велики (893–927): златният век на средновековна България*, София 1983. Cf.: А. НИКОЛОВ, *Политическа мисъл в ранносредновековна България (средата на IX – края на X на век*, София 2006; Р. РАШЕВ, *Цар Симеон Велики. Щрихи към личността и делото му*, София 2007.

con prudenza e distacco: la Cronaca del monaco Regino di Prüm, il *Vangelo didattico* di Costantino di Preslav, l'omelia glagolitica *Contro il principe Vladimir Rasate*, *Cronaca apocrifa bulgara* e altri. A questo punto mi sento in dovere di segnalare una certa incoerenza nella descrizione e nei commenti delle fonti. M.J. Leszka presenta e brevemente commenta le basilari fonti bizantine ed alcune fonti slave già nell'introduzione e il lettore rimane con l'impressione che questi siano tutti i testi con informazioni sulla politica bizantina di Simeone. Più avanti, nello studio si menzionano quelle "secondarie" – e secondo l'Autore anche incerte – fonti latine e slave che, tuttavia, sono fatte oggetto di una seria analisi critica. Solamente alla fine della monografia, nella bibliografia (p. 294–302), viene inserita una lista completa delle fonti con i dati bibliografici delle edizioni più autorevoli. Mi sembra che più efficace e logica sarebbe stata la strategia di analizzare tutte le fonti conosciute (e che M.J. Leszka conosce veramente molto bene) all'inizio della monografia, suddividendole in fonti primarie e secondarie, corredate da una breve descrizione, dati bibliografici delle edizioni e dalla letteratura scientifica di base che le riguarda.

Non ho menzionato i testi più importanti sulle relazioni politiche tra Bisanzio e la Bulgaria durante il regno di Simeone casualmente; hanno un'importanza fondamentale per la strategia interpretativa di M. J. Leszka. Cercherò di illustrare questa affermazione con tre esempi.

Nel secondo capitolo, intitolato *La presa del potere (893)*, p. 43–66, l'Autore si concentra su una delle più importanti questioni storiche, ancora irrisolte: la convocazione del cosiddetto concilio di Preslav, durante il quale Boris I mise sul trono Simeone, deponendo Vladimir-Rasate, nemico della fede cristiana. Questo evento, del quale abbiamo testimonianza soltanto nella cronaca di Regino di Prüm, è stato ampiamente studiato. M.J. Leszka giustamente osserva: *Intorno a questo ipotetico concilio che fino ai giorni nostri accende gli animi e cresciuta della grande letteratura* (p. 64). Secondo alcuni studiosi (principalmente bulgari), a Preslav sono state prese le seguenti decisioni: intronizzazione di Simeone, spostamento della capitale da Pliska a Preslav, proclamazione di una

lingua slava come l'unica lingua dello Stato e della Chiesa (V. Zlatarski); deposizione di Vladimir, intronizzazione di Simeone e spostamento della capitale (I. Bozhilov, V. Gjuzev); l'introduzione della lingua slava nella liturgia e l'adozione del cosiddetto *Zakon Sudnyj Lud'm'* che ha posto le fondamenta per le sanzioni che, una volta applicate, hanno portato alla deposizione di Vladimir (A. Kalojanov). Tuttavia, la testimonianza del monaco tedesco è troppo incerta e non può essere trattata come una legittimazione delle teorie sopra indicate. In effetti, abbiamo a che fare con delle manipolazioni interpretative. M. J. Leszka è d'accordo con le opinioni di V. Zlatarski, V. Gjuzev e I. Bozhilov che nel 893 Boris I ha legalmente nominato sovrano suo figlio minore, ma si rifiuta di accettare tutte le altre ipotesi, argomentando con un'abile metafora come queste siano *sospese nel vuoto delle fonti* (p. 65). I dubbi di M. J. Leszka riguardano anche l'esistenza stessa del concilio che viene definito *l'ipotetico concilio* e così commentato: *Bisogna ancora una volta sottolineare che non vi sono fonti che permettono di affermare senza ombra di dubbio che il concilio è mai esistito* (p. 65, nota n. 60). Anch'io sono pienamente d'accordo che l'unica informazione certa a disposizione di uno storico è la data della cessione del potere da Boris I a Simeone (con l'attiva partecipazione di quest'ultimo?). Posso non essere d'accordo con il termine *ipotetico concilio*: presupponendo che il potere sia stato ceduto pubblicamente, come potrebbe essere accaduto, se non davanti ad una assemblea dei nobili e del clero durante la quale è stata proclamata l'intronizzazione del figlio minore di Boris? Si potrebbe anche ripensare la questione dello spostamento della capitale da Pliska a Preslav. Se la deposizione di Vladimir dovesse essere la vittoria del cristianesimo sul paganesimo, non possiamo affermare anche che lo spostamento della capitale è un atto ideologico, nel quale le istituzioni del potere e il clero abbandonano la vecchia Pliska "pagana" per stabilirsi nel nuovo Preslav, "cristiano"?

Siccome però questi dubbi non hanno nessuna conferma nelle fonti, e sperando di non cadere nel "vuoto delle fonti", segnalo piuttosto queste domande come un contrappunto che sottolinea ancora una volta la tendenza di M.J.

Leszka a fare solo analisi precise, basate su testimonianze sicure e sulle tesi scientifiche che ne derivano.

Un altro esempio riguarda la questione problematica dell'autocefalia della Chiesa bulgara nel X secolo. L'autore della monografia dedica al problema uno dei sottocapitoli del capitolo otavo: *La questione del patriarcato bulgaro durante il regno di Simeone* (p. 248–258). La discussione sul fatto se Simeone avesse interrotto la dipendenza dell'arcivescovato bulgaro da Costantinopoli, e se avesse annunciato l'autocefalia della Chiesa nel rango di patriarcato, dura da più di centocinquanta anni. M.J. Leszka segue le più importanti ipotesi che riguardano la questione: secondo alcuni studiosi la proclamazione dell'autocefalia della Chiesa bulgara va collegata alla battaglia di Anchialo nel 917 (M. Drinov) oppure con l'assunzione del titolo di zar da parte di Simeone nel 918/919 (K. Jireček, V. Zlatarski, I. Bozhilov); secondo altri autori il patriarcato fu stabilito durante il regno del figlio di Simeone, Pietro (V. Tapkova-Zaimova) oppure addirittura più tardi – nel XIII secolo. Dopo aver analizzato le fonti greche (le *Notitiae dignitatum* del Du Cange, la Cronaca di Giovanni Scilitze), l'Autore arriva alla conclusione che *anche se non vi sono dubbi sul fatto che nella politica di Simeone fu presente l'argomento dell'autocefalia della Chiesa bulgara, compresa l'idea di nominare patriarca il capo della Chiesa, basandosi sulle fonti disponibili possiamo solo cercare di provare il fatto che la questione ha avuto riscontro nel trattato di pace stipulato dopo la morte di Simeone* (p. 258). Sono pienamente d'accordo con la tesi dell'Autore che dimostra come la piena autocefalia della Chiesa bulgara è stata approvata negli anni del regno di Pietro, figlio di Simeone, quando le relazioni bulgaro-bizantine furono caratterizzate da lunghi anni di pace.

Infine vorrei fare un terzo esempio che, secondo me, dimostra molto bene le capacità scientifiche di M.J. Leszka. Intendo il capitolo quinto: *Anno 913* (p. 117–158), dove si analizza la marcia di Simeone su Costantinopoli che – secondo l'opinione popolare tra gli studiosi – ha comportato per il sovrano bulgaro l'accesso al titolo di zar. Anche in questo caso il modello metodologico impiegato dall'Autore è chiaro e pre-

ciso: dopo un esaustivo commento della letteratura scientifica, compara le ipotesi che si possono formulare sulla base delle testimonianze sicure che derivano dalle fonti, e alla fine giunge alla conclusione che *bisogna constatare il fatto che la marcia su Costantinopoli nel 913 fu un effetto del peggioramento delle relazioni bizantino-bulgare durante il regno di Alessandro da una parte, e dall'altra, rappresentava un tentativo di imporre ai Bizantini l'accettazione del titolo di zar conferito al sovrano bulgaro, e forse anche la necessità di usare il fervore marziale per la spedizione militare* (p. 132–133). M.J. Leszka è molto prudente nelle sue considerazioni sui titoli di Simeone: sottolinea che il titolo di 'zar' appare nelle traduzioni bulgare delle opere di Simeone Metafraste e di Costantino Manasse, mentre negli originali testi greci viene chiamato "principe della Bulgaria".

Nella mia opinione, gli esempi sopra riportati confermano il valore della monografia. Si potrebbero indicare anche altri capitoli dello studio, nei quali l'Autore tratta in modo originale alcuni episodi della biografia di Simeone I: gli anni di studio nel monastero a Costantinopoli (p. 25–38); la partecipazione del futuro sovrano negli eventi che hanno portato alla detronizzazione di Vladimir-Rasate (p. 58–63); le cause e il decorso della prima guerra contro il Bisanzio negli anni 894–896 (p. 67–98) ecc. Le questioni problematiche sopra indicate, legate al regno di Simeone nel contesto delle relazioni bulgaro-bizantine nel IX–X sec., illustrano, secondo me, in modo convincente il metodo prefissato dall'inizio della monografia: reinterpretare cioè le fonti che riguardano il regno di Simeone il Grande e la letteratura specialistica degli ultimi decenni, per giungere ad un ritratto del sovrano bulgaro che sia ben integrato nella realtà storica. La monografia *Simeone I Il Grande e il Bisanzio* è un evento importante nella medievistica che studia il *Byzantine Commonwealth*, e rappresenta la migliore tradizione della bizantinistica storica.

Ho indicato alcuni punti forti di questo lavoro che non sono solo il risultato dell'approccio solido di M.J. Leszka alle fonti originali. All'inizio di questa recensione ho scritto che sono sorpreso dall'audacia dell'Autore nella scelta di un personaggio e di un periodo storico così importante per il modo di pensare dei Bulgari

del passato – passato così appesantito anche da mitologemi romantici e nazionalisti. Vorrei sottolineare che questo tipo di lavori – che nascono lontani dalle scuole storiche bulgare, greche, serbe o macedoni (segnate più dal patriottismo che dal bisogno di creare un sano discorso scientifico) – con il loro approccio obiettivo riescono a scoprire il vero significato di personaggi ed eventi storici, importanti per la storia di diversi popoli balcanici. Ciò avviene in particolar modo quando questi personaggi ed eventi vengono percepiti come parte inseparabile della coscienza storica dei diversi popoli. Più di vent'anni fa il bizantinista serbo, Srđan Pirivatrić, ha pubblicato la monografia *Lo stato di Samuele*⁴, dove sono state ben dimostrate – sulla base di documenti, materiale archeologico ed epigrafico – le relazio-

ni tra lo zarato di Samuele con le terre all'est della Bulgaria, occupate dopo il 971, e in linee generali l'importanza del regno di Samuele per la continuità della tradizione del I Impero Bulgaro, fino al 1018, l'anno della presa del potere da parte del Bisanzio. Sono convinto che la monografia di M.J. Leszka avrà un ruolo simile: priva di pregiudizi, toglie a Simeone II Grande l'aureola dei mitologemi nazionalisti patriottici, per ridare così, paradossalmente, a questo personaggio la gloria di una delle principali figure della scena politica del sud-est europeo medievale. In questo senso, la traduzione della monografia *Simeone II Grande e il Bisanzio* in lingua bulgara sarebbe una grande sfida sia per i bizantinisti polacchi che per i loro colleghi bulgari, e potrebbe essere l'inizio non solo di una maggiore diffusione della medievistica polacca, ma anche di un dialogo tra i rappresentanti di diverse scuole storiche: un augurio che senza dubbio porterebbe molti benefici per la scienza.

Georgi Minczew (Łódź)

МАРИЯНА ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, Сборникът «Различни потреби» на Яков Крайков между Венеция и Балканите през XVI век [Сборник «Различные потребности» Якова Крайкова между Венецией и Балканами в XVI-ом веке], «Валентин Траянов», София 2013, pp. 191.

Для письменной культуры южных славян, в том числе для болгар, XVI-ый век рассматривается как своего рода переходный этап, открывающий и предвещающий в определенном смысле так называемый преднациональный (предвозрожденческий) период¹. Одним из проявлений этой переходности является постепенная замена рукописной традиции старопечатной (впрочем, обе традиции в это время сосуществуют и влияют друг на друга). В связи с этим изучение славянских старопечатных памят-

ников представляется необычайно важным элементом описания и осмысления процессов, легших в основу создания славянских письменных культур и их языковых систем поздней и постсредневекового времени.

Новая книга Марианны Цибранской-Костовой, историка болгарского языка и письменности, а также ведущей болгарской специалистки в области старославянского книгопечатания, посвящена наиболее редкому изданию первопечатника Якова Крайкова и одному из наиболее уникальных с точки зрения содержания кирилловских палеотипов в мире – миниатюрному сборнику «Различные потребности», изданному в Венеции в 1571–1572 гг. (распространенное в литературе неоригинальное название памятника было предложено исследователями в XIX в. на основе информации из колофона). Сборник принадлежит к оригинально-

¹ Краткий обзор различных концепций периодизации развития болгарского литературного языка представил недавно в общих чертах Иван Харалампиев, cf. И. ХАРАЛАМПИЕВ, *Лекции по история на българския книжовен език до Възраждането*, Велико Търново 2012, p. 16–26.

му макрожанру славянского (в особенности венецианского) книгопечатания – так называемым «книжкам/сборникам для путешественников/путешественников» (серб. «зборник за путнике») или «подорожным книжкам» и, по словам М. Цибранской-Костовой, является его последним с точки зрения типологии примером, если не считать перепечатки 1597 г. (р. 40). В качестве первого сборника такого рода может рассматриваться изданный в Венеции Божидаром Вуковичем, первоначально по всякой вероятности в двух вариантах (сокращенном и расширенном) или в двух частях, Молитвенник-сборник, перепечатываемый в последующие годы XVI-го в. уже как единое издание несколько раз².

² Как пишет российский исследователь славянских кирилловских палеотипов и составитель их сводного каталога Евгений Немировский, *молитвенники-сборники Божидача Вуковича, если говорить об их содержании, в древнеславянской книжности явление уникальное. Рукописных книг такого состава наука не знает. Сборник, вышедший в свет в Венеции 6 марта 1520 года* [добавим, что единственный экземпляр этого издания из Народной библиотеки Сербии по всякой вероятности погиб во время бомбардировок Белграда в апреле 1941 г. – ИП], *заложил определенную традицию, которая поддерживалась на протяжении всего XVI столетия. Сам Божидар эту книгу выпускал по крайней мере трижды – в 1520 г., около 1521 г. и в 1536 г., расширяя от издания к изданию ее состав и увеличивая объем. Сын Божидача, Виченцо, издал аналогичные сборники в 1547 и 1560 гг. Яков из Каменной Реки, печатая типографскими материалами Вуковичей, выпустил похожий, но далеко не аналогичный сборник в 1566 году. То же можно сказать о сборнике «Различные потребности», напечатанном в Венеции в 1572 году Яковом Крайковым из Софии. Кроме как в Венеции, аналогичные сборники нигде и никогда не издавались, Е.Л. НЕМИРОВСКИЙ, Славянские издания кирилловского (церковнославянского) шрифта 1491–2000. Инвентарь сохранившихся экземпляров и указатель литературы, vol. I: 1491–1550, Москва 2009, р. 109. См. также ИДЕМ, *Первые славянские миниатюрные издания*, Москва 2000. Стоит отметить, что известная *Малая подорож-**

Сам сборник «Различные потребности», до сих пор не изданный и даже не дигитализированный, сохранился до наших дней в нескольких полных экземплярах, два из которых находятся в миланской библиотеке «Амброзиана» (Biblioteca Ambrosiana), а один – в университетской библиотеке голландского города Лейдена (Universiteitsbibliotheek Leiden). Представляемая здесь книга является результатом «исследовательских путешествий», как их называет сам автор (р. 6–7), в эти книгохранилища и работы с находящимися там источниками³.

Относительно небольшая по объему и формату (что несомненно перекликается с типографическими особенностями самого сборника «Различные потребности»), но в то же время очень насыщенная содержанием публикация состоит из четырех глав, каждую из которых можно рассматривать как своеобразный экскурс, открывающий перед читателем различные аспекты создания памятника и его функционирования в среде южных славян.

ная книжка, выпущенная в 1522 г. в Вильне Франциском Скориной, представляет собой, по мнению некоторых исследователей, несколько иной тип сборника для путешественников, основанный на восточнославянских образцах, хотя и демонстрирующий определенные параллели с венецианскими изданиями – cf. Z. JAROSZEWICZ-PIERESŁAWCEW, *Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku*, Olsztyn 2003, р. 27; Franciszek Skoryna z Połocka. *Życie i pisma*, trans. et ed. M. WALCZAK-MIKOŁAJCZAKOWA, A. NAUMOW, Gniezno 2007, р. 27 [= BDE, 3].

³ Помимо рецензируемой книги, вопросам славянской кирилловской палеотипии посвящены многочисленные статьи М. Цибранской-Костовой, а также кандидатская диссертация и одно отдельно изданное исследование, cf. М. ЦИБРАНСКА, *Езикът на печатните книги от XVI в. (по материал на Молитвеника от 1570 г.)*. Автореферат на дисертация за присъждане на научната степен «Кандидат на филологическите науки», София 1992; ЕАДЕМ, *Етюди върху кирилската палеотипия XV–XVIII век*, София 2007.

Первая глава книги (*Бѣъ славномѣ и нарочитомѣ градѣ Венеѣни или столицата на европейското книгопечатане през XVI век [столица европейского книгопечатания в XVI в.],* р. 9–24) не посвящена, как можно было бы заключить из ее заглавия, лишь основным этапам развития книгопечатания (в том числе кирилловского) в Венеции. Вместо сухой фактографии, отказываясь от подробного перечисления функционирующих в Венеции типографий и выпущенных ими книг (хотя такого рода введение и представлялось бы небесполезным), автор увлекательно знакомит читателя с историческим и прежде всего филологическим контекстом создания славянских палеотипов, опираясь на источники, названные в издании *анаграфами* (болг. *анаграфи*). Речь идет о дополнительных микротекстах, находящихся вне основного состава данного палеотипа (или шире – данной старопечатной книги) и реализующихся чаще всего в таких «инвариантных жанровых формах» как предисловия и послесловия. Цибранска-Костова подчеркивает, что анаграфические тексты могут рассматриваться и как литературные явления, и как исторические источники: они не только содержат выходные данные конкретного издания, но зачастую открывают перед исследователем географические и биографические детали жизни своих создателей, обосновывают их издательскую программу. Структура этих сжатых текстов необычайно гетерогенна и содержит различные по жанровому происхождению элементы: *Печатните предисловия и послесловия обединяват особеностите на различни жанрове, тѣй като съдържат: автобиографичен момент, екзегеза, наратив, публицистичен елемент, наследени трафаретни формули от средновековната книжнина. Това са синкретични текстове, съответстващи на естетиката на средновековната синкретична картина на света, но и пресечна точка на средновековните традиции и новите ренесансови явления* (р. 15). В этой же главе автор сосредотачивается на анализе основных употребляемых в анаграфах типографических терминов, таких как ти-

пари, форми, калапи и др., интерпретируя их возможную этимологию и функции в венецианских изданиях на фоне других (как славянских, так и греческих) балканских и венецианских типографий.

Во второй главе (*Язѣъ Ѓаковѣъ родомѣ ѿ места нарицаема Гоѳѣа или кой е Яков Крайков? [кто такой Яков Крайков?],* р. 25–37) рассматриваются вопросы биографии и происхождения болгарского типографа, причем анализ и предлагаемые выводы также основываются прежде всего на анаграфических текстах из его изданий. Цибранска-Костова вновь поднимает спорный вопрос об идентичности Я. Крайкова и типографа Якова из Каменной реки, также работавшего в Венеции. В этой части книги справедливо замечено, что мнения ученых по данному вопросу довольно четко расходятся: большинство зарубежных исследователей считает, что Яков Крайков и Яков из Каменной реки – это две отдельные личности, в то время как болгарские ученые придерживаются обратного мнения. Автор обращает в этой связи внимание также на недавние работы ряда ученых, в которых приводятся доводы о македонском происхождении Якова из Каменной реки (р. 32–33). Следуя традиции болгарских исследователей и в то же время предлагая ряд новых текстологических аргументов, М. Цибранска-Костова высказывается в поддержку тезиса об идентичности двух Яковов.

Третья, наиболее обширная, глава книги (*Сѣписахѣ сѣе мале книге въ нѣхъ положихѣ различниѣ потрѣби или какво представлява сборникѣт «Различни потреби»? [что представляет собой сборник «Различные потребности»?],* р. 38–135) подробно раскрывает перед читателем состав сборника. После общих генологических и археографических замечаний, в которых – что стоит отметить – указываются недочеты и пропуски некоторых обобщающих археографических работ⁴,

⁴ На основе научной литературы и непосредственной работы с источниками М. Цибранска-Костова дополняет и корректирует данные о количестве сохранившихся экземпляров сборника, указанные в отно-

а также после детального описания находящегося в Лейдене экземпляра сборника, болгарская исследовательница публикует полный список всех содержащихся в сборнике 43 текстов, комментируя оригинальную составительскую стратегию Якова Крайкова на фоне сборников для путешественников, выпущенных ранее в типографиях Вуковичей и подчеркивая его творческую (а не лишь техническую, как, например, в случае с Виценцо Вуковичем) роль в развитии данного макроянра: *може да се формулира тезата,*

сительно недавно выпущенном каталоге славянских старопечатных изданий: А.А. ГУСЕВА, *Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века. Сводный каталог*, vol. I–II, Москва 2003, p. 442–443. Стоит добавить, что расхождения с данными болгарской исследовательницы повторяются также в новейшем каталоге Е. Немировского (сборник «Различные потребности» описан в нем под номером 138): Е.Л. НЕМИРОВСКИЙ, *Славянские издания кирилловского (церковнославянского) шрифта 1491–2000. Инвентарь сохранившихся экземпляров и указатель литературы*, vol. II, 1: 1551–1592, Москва 2011, p. 269–270. В этом – наиболее актуальном, по крайней мере на уровне интенций – издании, Немировский, оставив без внимания ряд итальянских публикаций, фактически повторил археографическую информацию, опубликованную в одном из его более ранних каталогов (сборник «Различные потребности» описан в нем под номером 22): Е.Л. НЕМИРОВСКИ, *Издања Божидача и Вићенца Вуковића, Стефана Мариновића, Јакова од Камене Реке, Јеролима Загуровића, Јакова Крајкова, Ђованиа Антониа Рампацета, Марка и Бартоломеа Ђинамиа (1519–1638)*, Цетиње 1993 [= Црногорска библиографија, 1494–1994, vol. I, 2], p. 183–185. Справедливости ради стоит отметить, что М. Цибранска-Костова один из экземпляров (№ 411 из Архива Сербской академии наук и искусств) называет, как и ряд других ученых, погибшим во время второй мировой войны (p. 42), в то время как имеется его описание (под номером 35), сделанное в середине 80-ых годов XX в., cf. К. МАНО-ЗИСИ, *Старе ћириличке штампане књиге у Архиву Српске Академије наука и уметности*, АрП 1984/1985, 6/7, p. 309–310.

че Јаков Крайков е бил добре запознат с постиженијата на своите предходници, но не е заимствал право от тях; че не се е опрял дори на собствените си предходни издания, а се е опитал да предложи нов текстови състав и нови издателски решения; че е искал и е успял да бѣде новатор (p. 59). В следующих пунктах третьей главы, на основе анализа календаря, сказания о находящихся в Венеции мощах святых, апокрифов (и других паралитургических текстов), часослова Цибранска-Костова старается подробно и исчерпывающе показать, в чем заключалась эта оригинальность, приводя также множество любопытных текстологических наблюдений. Эта часть исследования, написанная на основе завидной эрудиции автора, может быть интересна палеославистам чрезвычайно многих специальностей и направлений, не только строго филологических.

В завершающей публикацию четвертой главе (*Јако аџе џо погрѣшиџь роукоу или језыкомъ а вѣн простете, или каква е общата езикова характеристика на изданието? [какова общая языковая характеристика издания?]*, p. 136–162) читатель может познакомиться с графическим, орфографическим, фонетическим, морфологическим и лексическим анализом языка Якова Крайкова, который дополняет краткий словарь лексики из паралитургической части издания (p. 163–168), содержащий 153 лексемы. Лингвистические наблюдения автора исследования подтверждают, с одной стороны, переходность периода, в который издавался сборник (от старославянских черт к особенностям языковой системы Нового времени), а с другой – ориентировку его создателя, допускавшего появление в тексте сербских, греческих и итальянских языковых черт и заимствований: *като самостоятелен издател Јаков от София вероятно се е стремил към максимално издателско покритие в географския ареал на Балканите. Неговата книга е ориентирана основно към православната славянска диаспора на Венеция, Далмация, Дубровник, сърбите и българиите на Балканите като обединителен център на православната идея* (p. 161).

Книгу завершают синтетически представленные выводы, важные методологические постановки для дальнейших исследований (р. 169–174) и список использованной литературы. В заключение стоит отметить, что хотя представляемая здесь публикация и является своего рода подведением итогов исследований сборника «Различные потребности» и в целом творчества Якова Крайкова, которые Марианна Цибранска-Костова проводила на протяжении многих лет, ее интерес

к этой проблематике не иссяк, о чем свидетельствуют новые статьи, развивающие некоторые тезисы и положения, представленные в книге⁵.

Иван Н. Петров (Лодзь)

⁵ Cf. M. TSIBRANSKA-KOSTOVA, *Mount Athos and Venetian Cyrillic printing in the 16th century. The First Bulgarian Printer Jacob Kraykov Interprets the Athonite Legendary History*, ОСП 80.1, 2014, p. 143–164.

IVAN BILIARSKY, *The Tale of the Prophet Isaiah. The Destiny and Meanings of an Apocryphal Text*, Leiden–Boston 2013, pp. 310.

The monograph lives its second life; the first one lasts since 2011, when was edited in Bulgaria and entitled *The Tale of Prophet Isaiah and forming a political ideology in Early Medieval Bulgaria*¹. The English edition is not just a translation. As the author emphasizes in the preface, it is significantly enlarged and enriched with ideas, some of which are new, others have been neglected in the Bulgarian version (p. XI).

The idea of Ivan Biliarsky's *Tale...* is based on commentary to the Medieval (11th cent.) text entitled: *Tale of the Prophet Isaiah of How an Angel Took Him to the Seventh Heaven*, also known as *The Bulgarian Apocryphal Chronicle of the 11th century*². Let me remind the source text, being the object of the study. The *Bulgarian Apocryphal Chronicle* is preserved in only one copy, rather late – dating back the 17th cent., the so called Kičevo codex, now in the archives of the State Historical Museum in Moscow (Khudov collection, № 123). For the first time the text was published at the turn of the 19th cent. and ever since is drawing attention of medievalists, mostly historians and students of belle-lettres. The text itself originates from the 11th-13th cent. compila-

tion of another *Vision of the Prophet Isaiah*, used as the beginning of the tale, with characteristic narration using 1 sing. (*I, Prophet Isaiah, beloved among the prophets of our Lord God Jesus Christ, came on God's command to tell you what will happen in the last days of humankind all over the earth. [...] the Heavenly Father [...] sent out me his holy angel and lifted me up from the earth to the heavenly heights...*, p. 13). The text is expanded with short narratives concerning history of the Bulgarian state in times of particular rulers, until coming out of certain violent swindlers called *Pechenegs, lawless and infidel* (p. 21). Ivan Biliarsky presents *The Bulgarian apocryphal chronicle* as one of most interesting, but – simultaneously – most ambiguous and equivocal medieval Bulgarian literary texts. The analysis of the text is additionally complicated by lack of its ending.

The commentary and interpretation of Ivan Biliarsky are organised in six chapters and three extensive „excurses”, appendixes, being an additional comment to selected questions, only apparently further from the main course of the discourse.

The first chapter, *The Text of the Literary Work and Its Manuscript Tradition*, is of source character. It contains edition of the old-Bulgarian text and its English translation. The edition is accompanied by reproductions of the manuscript leaves. The context of the literary convoy, in which the *Chronicle...* is rewritten/copied, seems to be very interesting: texts in memory of Serbian and Bulgarian saints, sermons originat-

¹ Ив. БИЛЯРСКИ, *Сказание на Исаяя Пророка и формирането на политическата идеология на ранносредновековна България*, София 2011 [Поредица *История и книжнина*].

² Though Biliarsky protests against calling *The Tale of the Prophet Isaiah*, *Bulgarian Apocryphal Chronicle*, I do it in order to distinguish the source text and the monograph.

ing in the Eastern part of the Slavia Orthodoxa area by St Cyril of Turovo, but also the so called apocryphal prayers to St Trifon the Martyr. The codex contains also another text coming from the Slavonic milieu, not directly connected with *The Tale*: a compilation of Jeremiah's Paralipomenon and Baruch's Revelation. Biliarsky handles a question of possible influence of printed books for the contents of the manuscript – of *The Book for Various Occasions* by Jacob Kraykov, a Bulgarian publisher active in the second half of the 16th cent. in Venice.

The second chapter, *Tale of the Prophet Isaiah in the context of Medieval Literature and Modern Researches*, is a detailed analysis of the text's origins. It begins with an extended historical discourse, presenting the fate of the text's editions and thesis and speculations about its origins and sense, with a review of selected translations into contemporary languages (Bulgarian, English, French)³. An important problem is a dominating in studies devoted to *The Chronicle*, question of interpreting it as a patriotic and anti-Byzantine text, which makes Biliarsky to oppose and argue with; he emphasizes, that *the compiler's focus on the Bulgarian past, which he presented in a heroic light, does not suggest any opposition to the Empire* (p. 34). The author underlines, that *The Tale* rather seems to be a result of not only loyalty, but even sense of the unity of the Bulgarians and the Byzantines, based on the best grounds: Christianity, and that the Christian identity prevails over the national one (p. 35).

Chapter two contains also a polemic with a thesis – presented in many studies on *The Chronicle*... – that the text has a sign of Bogomil origin (J. Ivanov) or, in general, of 'apocryphal' one (p. 39–43). It discusses also problem of the milieu and time of the *Chronicle's* origin, its potential recipients and spread, including character of its components.

³ It's worth mentioning, that a Polish translation of the Bulgarian apocryphal chronicle also exists, see: *Bułgarska kronika apokryficzna. Słowo proroka Izajasza o tym, jak został przez anioła wyniesiony o siódmego nieba*, trans. M. SKOWRONEK, [in:] *Apokryfy i legendy starotestamentowe Słowian południowych*, ed. G. MINCZEW, M. SKOWRONEK, Kraków 2006, p. 62–69.

The third chapter, entitled *The Chosen People and the Promised Land*, the *Tale's*... author presents an idea of the so called royal messianism, God's theocracy. The reader finds out a picture and analysis of the prophetic elements of the text: vision of the Prophet Isaiah and how it is realized in terms of the *Bulgarian chronicle*... Here a reader can find description of the figure of Isaiah against a background of texts typical for medieval literary tradition, especially within narrations: *About the Future Times and About the Kings, and About the Antichrist Who Is to Come and About the Last Times* (the very beginning of the *Bulgarian Apocryphal Chronicle* comes into close textological relations with the last one). Here there is presented an idea – born in late antiquity and evolving in Byzantium (later also in Bulgaria) – of the Empire as New Israel and of the promised land converting into a holy land of the Christians. On the basis of this model, Constantinople (a specific synthesis of Rome and Jerusalem) – and, later on, the Bulgarian capital cities: Preslav and Turnovo – become New Jerusalem. Biliarsky attempts to identify the literary "promise land" (Karvuna = land of Bulgarians) with Southern Slavic territories and boundaries. It's interesting to focus on the motif of a town: its origins, of a town understood/interpreter as a holy place, identified with state and state authorities. Toponyms listed in the text are presented in a symbolic context of their role in Bulgaria's and Bulgarians' history (p. 127).

A significant part of this chapter is an attempt of reconstruction of identity of selected rulers-builders and temples; some of them are described/depicted as 'more legendary', others – as 'more historical' ones. Kings-founders, builders carry – in the light of the *Bulgarian chronicle*... – features of prophets or even half-gods; the motif of building a town has a symbolic meaning, in some respects similar to the creation act of the world.

Chapter four, *The Divinely Chosen King, Humble to God: Tsar Izot, or Davidic Royalty*, interpretes the figure of the tsar Izot, *who slew Ozia, the king of the East with his armies, and Goliath, the sea Frank [...]*, in the years of whom there were many great cities (*Bulgarian Apocryphal Chronicle*, p. 16). In Ivan Biliarsky's belief, it's difficult to find out this king's prototype

in any historical ruler. He rather seems to be a symbolic character, constructed in likeness of the king David – especially, that his antagonist is ‘Goliath’ – the sea Frank, that means *a person connected with Western Europe and the Catholic world, not in the narrow sense of someone of Frank nationality or related to the Frankish state* (p. 136). In this chapter we find also interpretations of other characters, as Ozia, defeated by Izot. What is drawing the reader’s attention, is a selection of biblical stories, being simultaneously background and pivot for understanding/interpreting some fragments of the *Bulgarian Apocryphal Chronicle*.

Chapter five, *The Renovator King: Tsar Ispor and the Mosaic Royalty: Constantine and the Royalty of the Ruler-Converter to Christianity*, is devoted to a picture of a ruler-renovator, *one of the most characteristic images in Byzantine civilisation* (p. 163). In this model we may find – except Constantine the Great – echoes of Christ Redemptor The New Adam and the prophet Moses, which can be seen e.g. in a report about tsar Ispor, *a child carried in a basket for three years* (p. 15). It’s only an introduction to extent reflections on Moses in both Hellenistic and Medieval Christian writings; it’s also an introduction for presenting some archetypes recorded in literature of the Southern Slavs, typical especially for stories (also myths and legends) referring to Bulgarian rulers – or only founders – like Boris-Michael, Simeon or Peter. Some parallels between the history of the Byzantine Imperium and the First Bulgarian Kingdom, analysed by Biliarsky, seem to serve as a narrative framework of the *Bulgarian apocryphal chronicle*.

The last, sixth chapter (*Kings and Their Names*) is devoted to *those of the characters mentioned in Tale of the Prophet Isaiah whose historical identification is somewhat problematic* (p. 205). The proposed by Ivan Biliarsky attempts of deciphering identities of the *Bulgarian apocryphal chronicle* heroes, comes out not only from looking for the historical prototype, but rather needs seeking *fora constructed ideological character borrowed from the biblical or some other tradition* (p. 205). In the context of the entire text, the characters constructed this way may have greater significance for its meaning and force of its impact than historical Bulgarian rulers.

The monograph is provide with three interesting “excurses” (appendixes). The first one, entitled *The List of Names of the Bulgar Princes: Between Myth and History*, is devoted to particularities of a rulers list, preserved in three manuscript copies; a list included to a world history chronicle; the second one, *The Birth of the Founding Kings*, follows a myth of miraculous birth of rulers “sent by God”; the third one – *The Tabernacle of the Empire or the State-Church* – presents a motif *renovatio imperii* as recorded in literary texts referring to the origin of the Second Bulgarian Empire (p. 269).

Ivan Biliarsky suggests to read the Bulgarian apocryphal chronicle in a context of a process of building a new – Christian – identity of the Bulgarians. His extremely interesting studium aims at presenting a special figurativeness, signs and symbols present in the *Bulgarian chronicle*. In fact, it’s a “tale of a tale”: history of meanings, presentations, imaginations and their interpretations in changing geopolitical conditions. Biliarsky presents an influence of a (Biblical) text into forming a political doctrine; he offers a religious interpretation of a state and political ideology. However, it’s worthwhile mentioning a Polish voice in discussion on the *Bulgarian Apocryphal Chronicle*, especially, that there is a voice excluded in both variants of the monograph. In his paper from 2007 on aims and ideology of the *Bulgarian Apocryphal Chronicle*, Kiril Marinow focuses on selected elements of the source text, offering some original interpretations⁴. One of them concerns a fragment, where God orders Isaiah to take *one third part of the Cumans* and lead them to the land called Karvuna (p. 14). Unlike elder studies on the *Bulgarian Apocryphal Chronicle*, Marinow finds here out an evidence, that the new Christian people are chosen: “the third part” is – in light of the Book of the Prophet Zechariah (13, 8–9) – faithful servants, *refined* and heard out⁵. Moreover, the Cumans were to be ‘chosen’ still before accepting Christianity, which should be an evidence for the depth

⁴ K. MARINOW, *Kilka uwag na temat ideologiczno-eschatologicznej wymowy Bułgarskiej kroniki apokryficznej*, FE 6/7, 2007, p. 61–75.

⁵ *Ibidem*, p. 69–70.

of God's purpose. What should be emphasized, Marinow suggests a need to verify a belief on the 'messiah idea' in the text; in his opinion, majority of scholars *equate this idea with God's choice of Bulgarians*, when *there is nothing in the text what indicates, that its author intends to point out suffering of the Bulgarians, which could set the other inhabitants of the world free from their sins and fallen nature*⁶.

Emphasizing the presence of Bible texts tradition in medieval history, in history of medieval Slavonic literature, using prosopography for describing characters acting in the text, interpretation of sources and meanings of

⁶ *Ibidem*, p. 73.

ИВАН БИЛЯРСКИ, Палеологовият синодик в славянски превод [Paleologian variant of Synodicon in Slavic translation], Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, София 2013, pp. 117 [= История и книжнина].

The book presented here is an edition of Slavic Synodicon placed in the manuscript of the Library of the Romanian Academy ref. 307 (XVI c.). Edited source is accompanied by not very extensive, but exhaustive overview of philological and historical issues related to the text, its creation and subsequent functioning.

The manuscript attracted moderate interest so far. Primarily it drew the attention of scholars studying history of Bogomilism, because of the Slavic translation of Athos gramma, relating to the famous controversy of 1344¹. Though the existence of this text has long been known, its content remained unknown from various causes for a long time. Jean Gouillard claimed in 1967 that knowing its content would increase our knowledge of Bogomils in the fourteenth century, but the manuscript, according to him, was in a terrible condition and its reading was not possible². Thus, he repeated the opinion of Alexander Jacimirskij who has seen the manuscript at the beginning of the twentieth century³.

¹ A. RIGO, *L'assemblea generale athonita del 1344 su un gruppo di monaci bogomili*, CS 5, 1984, p. 475–506.

² J. GOUILLARD, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Edition et commentaire*, TM 2, 1967, p. 237.

³ А.И. ЯЦИМИРСКИЙ, *Славянския и руския*

a literary text leads to quit the 'national' understanding of the *Bulgarian Apocryphal Chronicle* and makes it an evidence of significance of the Byzantine-Slavonic Commonwealth. One of the *Tale's* reviewers defined it as a crucial text – from historical and historiographical point of view; as a text beginning a new era of Bulgarian historical thought⁷. Maybe this opinion shall convince the up-to-now unconvinced ones to get acquainted with this valuable monograph.

Małgorzata Skowronek (Łódź)

⁷ Т. КАПРИЕВ, *Историография без комплекси*, Кул 37(2655), 4.11.2011 [http://www.kultura.bg/bg/article/view/18950, 27.05.2014].

Antonio Rigo, on its turn, postulated in 1984 to publish the text saying that looking into the Slavic version of the anathemas against Athos Bogomils would give us a complete picture of the events of 1344⁴. It was only in his book of 1989 that the Italian scholar took into account the content of Slavic translation, which turned out to be not particularly interesting, being an almost literal translation of the Greek gramma⁵.

The publication of the Italian researcher did not put a stop to speculations regarding the possibility of deciphering the anathemas from BAR 307. Already in 1993 Dimităr Angelov in his monography of Bogomilism has sent the reader to the manuscript, pointing out that it was unfortunately illegible⁶. The edition of the manuscript presented here will finally dissipate these misunderstanding stretching out nearly half a century.

рукописи румънских библиотек, СБОРЯС 79, 1905, p. 479.

⁴ A. RIGO, *op. cit.*, p. 488.

⁵ ИДЕМ, *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicsti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo*, Firenze 1989, p. 144–145.

⁶ Д. АНГЕЛОВ, *Богомилиите*, София 1993, p. 461, note 4.

The BAR 307 manuscript is really in a bad shape, and large parts of it are unreadable, but the passage on Bogomils is relatively well preserved. The lesson of the text of the Gramma, which Ivan Biliarsky proposes, is missing only a few words, although it should be underlined that part of the text has been reconstructed according to the Greek version. It is now worth emphasizing that, as the author demonstrates, this is not the most interesting fragment of the manuscript.

The BAR 307 manuscript contains Lenten and Flowery Triodion (f.1–113), the part of which is Synodicon of Orthodoxy (f. 2–39), and the Life of Gregory the Decapolite (f. 113–123) (p. 12–15). The Synodicon from BAR 307 represents a rare variant in the Slavic translation of the Greek Synodicon (Palaeologian variant), known so far in Slavic version only from the later printed books (p. 15–16). It is worth underlining that the comparative studies using BAR 307 text, allow us to recognize one of the copies of the Bulgarian Synodicon, Drinov's copy, previously considered to be representative of the Comnenian variant, as Palaeologian (p. 16–18).⁷

The first chapter of the book is devoted to the description of the manuscript and its linguistic characteristics (p. 12–20). In the second chapter the author discusses the location of Synodicon in the BAR 307 manuscript. In this case it is a fragment of the Triodion that is a liturgical book containing texts for Lent (p. 21–25). Taking into account the fact that Synodicon was read during the celebration on the first Sunday of this period, this location should be considered as natural, though synodicons are often found in codices of another type. The third chapter is devoted to a detailed overview of the content of published Synodicon (p. 26–32). In the fourth chapter we will find a comparison of lists of emperors, patriarchs and metropolitans, contained in Synodicon of BAR 307 and Greek, Serbian and Bulgarian synodicons (p. 33–47).

⁷ These issues were already taken by the author of the book reviewed in an article written together with Mariyana Tsibranska-Kostova: *За един композитен тип и за Палеологовия вариант на славянския Синодик в Неделята на Православието*, Pbg 36.1, 2012, p. 51–65.

Observations made in these chapters serve to define the type and time of creation of Greek Synodicon, which formed the basis of a translation placed in the BAR 307. This issue was developed in the fifth chapter (p. 48–64). The author refers to the systematization of the Greek synodicons created by Jean Gouillard⁸. As in the case of the Synodicon of Tsar Boril⁹, also developed by the author of the reviewed book, none of the texts described by the French researcher can be considered as the searched original. Ivan Biliarsky comes to the conclusion that the Greek prototype was created after the mid-fourteenth century on Mount Athos (p. 65). Careful analysis of the historical circumstances of creation of the text (p. 50–55), which leads the author to the presented conclusions, is generally convincing, and only one argument seems questionable. The author acknowledges namely for *terminus post quem* of creation of the text, the date of death of the local Metropolitan Jacob (1366) (p. 47–53), who has received the laudation – *eternal remembrance!* It seems, however, that in the original text instead of the mentioned term might have been the polychronion, updated only after the death of the Metropolitan. Such measures we find in Synodicon of Tsar Boril¹⁰.

This remark, however, must be regarded as secondary, as it does not undermine the fundamental thrust of the conclusion based on a variety of arguments. The conclusions regarding the dating were indeed formulated in two fragments of the book a bit differently, though non-contradictorily – once the date 1366 is deemed as *terminus post quem* of the creation of Synodicon, and in the summary the dating is described as – *after the mid-fourteenth century*. It remains for us to accede to the latter, more general wording. In the following part of the fifth chapter the author analyzes the content of the gramma relating to the issue of 1344, paying particular attention

⁸ J. GOUILLARD, *op. cit.*

⁹ И. БОЖИЛОВ, *Бориловият синодик и неговият византийски първообраз*, [in:] И. БОЖИЛОВ, А. ТОТОМАНОВА, И. БИЛЯРСКИ, *Борилов синодик. Издание и превод*, София 2010, p. 27–29.

¹⁰ See И. БОЖИЛОВ, *op. cit.*, p. 39, 44.

to the differences between Slavic and Greek versions (p. 55–64).

Ivan Biliarsky devotes much attention to the functioning of the BAR 307 manuscript.

Repeatedly he underlines its importance for the culture of the Danubian principalities. The author indicates the presence in the manuscript of the Life of Gregory the Decapolite by Deacon Ignatius in the Slavonic translation (unknown so far), which may be the basis for the future Romanian translation (p. 55, 67).

The edition of the text of Synodicon occupies pages 68–97. The Author has added necessary comments to the text, mostly containing

references to the Greek and Slavic parallel texts. As it was already mentioned several times, the manuscript is not in the best condition, and its reading in many places could create troubles. So the diligence in the reconstruction of the text by Ivan Biliarsky deserves the praise.

It remains to have a hope that, in accordance with the demands of the author, in which he declares the need for further research on Slavic Synodicon and the BAR 307 manuscript, soon we will see more of his publications on these topics.

Jan Mikołaj Wolski (Łódź)

ABBREVIATIONS

| | |
|--------|--|
| AB | Analecta Bollandiana |
| Apocr | Apocrypha |
| AIAC | Annali dell'Istituto Alcide Cervi |
| ANSt | Anglo-Norman Studies |
| ASMV | Annuario dell'Associazione Storica del Medio Volturno |
| ASP | Archiv für Slavische Philologie |
| ATU | Hans-Jörg U _T HER, <i>The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson</i> , vol. I–III, Vammala 2004 |
| B | Byzantion. Revue internationale des études byzantines |
| Balc | Balcanica. Annual of the Institute for Balkan Studies |
| Bbg | Byzantinobulgarica |
| BEL.S | Biblioteca Ephemerides liturgicae. Subsidia |
| BDE | Biblioteka Duchowości Europejskiej |
| BOM | Byzantine and Ottoman monographs |
| BP | Balcanica Posnanensia |
| Brit | Britannia: A Journal of Romano–British and Kindred Studies |
| BS | Balkan Studies |
| Bsl | Byzantinoslavica |
| BZ | Byzantinische Zeitschrift |
| CMR | Cahiers du Monde russe |
| CC.SA | Corpus Christianorum. Series Apocryphorum |
| ČČMu | Časopis českého musea |
| CS | Cristianesimo nella Storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche |
| CSCO.S | Corpus scriptorum christianorum orientalium. Subsidia |
| CT | Collectanea Theologica |
| DJD | Discoveries in the Judaean Desert |
| DOML | Dumbarton Oaks Medieval Library |

| | |
|----------|---|
| DOP | Dumbarton Oaks Papers |
| EO | Échos d'Orient |
| FE | Fundamenta Europaea (Gniezno) |
| FLHB | Fontes latini historiae bulgaricae |
| FT | Forum Teologiczne |
| GIDBM | Godišnjak Istoriskog društva Bosne i Hercegovine |
| GRBS | Greek, Roman and Byzantine Studies |
| Hy | Hybris. Internetowy magazyn filozoficzny |
| JBAA | Journal of the British Archaeological Association |
| JÖB | Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik |
| JPT | Jahrbuch für Protestantische Theologie |
| JSHZ.NF | Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Neue Folge |
| JSJ | Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period |
| KWSS | Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne |
| MBSLS – | MonumentaByzantino-Slavica et Latina Slovaciae |
| MGH.E | <i>Monumenta Germaniae historica, Epistolae</i> |
| MGH.SRLI | <i>Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI–IX</i> |
| MGH.SS | <i>Monumenta Germaniae Historica. Scriptores</i> |
| MPh | Modern Philology |
| MSHSM | <i>Monumenta apectantia historiam Slavorum meridionalium</i> |
| MST | Mittelateinische Studien und Texte |
| NR | Néa Rhóme: rivista di ricerche |
| NR.BGLAP | Nueva Roma. Bibliotheca Graeca et Latina Aevi Posterioris |
| OCP | Orientalia Christiana Periodica |
| ODB | <i>The Oxford Dictionary of Byzantium</i> , vol. I–III, ed. A. KAZHDAN et al., New York–Oxford 1991 |
| OLA | Orientalia Lovaniensia analecta |
| OV | Orientalia Venetiana |
| Pbg | Palaeobulgarica / Старобългаристика |
| PF | Prace filologiczne |
| PFL | Prace filologiczne. Literaturoznawsto |
| PG | <i>Patrologiae cursus completus. Series graeca</i> , ed. J.-P. MIGNE, Paris 1857–1866 |
| PNH | Przegląd Nauk Historycznych |
| Pom | Pomoerium |
| PSł | Pamiętnik Słowiański |
| PTS | Patristische Texte und Studien |
| PZH | Piotrkowskie Zeszyty Historyczne |
| RB | Revue biblique |
| RByz | <i>Reallexikon der Byzantinistik</i> , ed. P. WIRTH, Amsterdam 1968– |

| | |
|---------|--|
| REB | Revue des études byzantines |
| RES | Revue des études slaves |
| RH | Revue historique |
| RM | Russia mediaevalis |
| RN | Revue numismatique |
| ROC | Revue de l'Orient chrétien |
| RSBN | Rivista di studi bizantini e neoellenici |
| RSIn | Radovi Staroslavenskog instituta |
| SAC.SN | Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova |
| SB.SBPA | Series Byzantina. Studies on Byzantine and Post-Byzantine Art |
| SBei | Slavistische Beiträge |
| SCer | Studia Ceranea. Journal of the Waldemar Ceran Research Center for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-Eastern Europe |
| Scr | Scriptorium. International Publication of Mediaeval Manuscripts Studies |
| SECA | Studies on Early Christian Apocrypha |
| SEEJ | The Slavic and East European Journal |
| SEER | The Slavonic and East European Review |
| SeS | Scripta & e-Scripta |
| SMer | Slavia Meridionalis |
| SMIM | Studii și materiale de istorie medie |
| SP | <i>Studia patristica</i> |
| SPhi | <i>Studia Philologica</i> |
| SPri | Suisse Primitive |
| SSla | Studi Slavistici |
| SSO | <i>Studiorum Slavicorum Orbis</i> |
| ST | <i>Studi e testi</i> |
| Star | Starine, na sviet izdaje Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb |
| TM | Travaux et mémoires du Centre de recherches d'histoire etcivilisation byzantines |
| TPIES | Travaux publiés par l'Institute des études slaves |
| W | Więź |
| Wi | Wiśła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny |
| WS | Die Welt der Slaven |
| ZW | Zeszyty Wiejskie |
| ŽD | Žycie Duchowe |
| ἙΕΒΣ | Ἑπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν |

| | |
|------------|---|
| АДСВ | Антична древност и средни века |
| АрП | Археографски прилози |
| БЛ | Библиографическа летопись |
| БНПП | <i>Българска народна поезия и проза в седем тома.</i> ed. П. Динев, Т. Ив. Живков, П. Караангов, Ст. Стойкова, vol. I–VII, София 1981–1983. |
| БЕ | Български език |
| БС | Български старини |
| БФ | Български фолклор |
| БФП | Л. Даскалова-Перковска, Д. Добрева, Й. Коцева, Е. Мицева, <i>Български фолклорни приказки. Каталог</i> , София 1994 |
| ГРЦР | Государство, религия, церковь в России и за рубежом |
| В(О) | Восток (Oriens) |
| ВЕУОН | Вестник Ереванского университета. Общественные науки |
| ВВ | Византийский временник |
| ВПСТГУ.БФ | Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Богословие, Философия |
| ВРГНФ | Вестник Российского гуманитарного научного фонда |
| ВСПУХ | Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История |
| ГААЕФО | Годишник на Асоциация за антропология, етнология и фолклористика Онгъл |
| ГСУ.БФ | Годишник на Софийския университет. Богословски факултет |
| ГСУНЦСВПИД | Годишник на Софийския университет. Научен център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев” |
| ДРВМ | Древняя Русь. Вопросы медиевистики |
| ДТСКИМАО | Древности – Труды славянской комиссии Императорского московского археологического общества |
| ЖМНП | Журнал Министерства народного просвещения |
| ЗИРГО | Записки Императорского Русского географического общества |
| ЗМСКЈ | Зборник Матице Српске за книжевност и језик |
| ЗООИД | Записки Одесского общества истории и древностей |
| ИАИ | Известия на археологическия институт |
| ИИФИКБН | Известия Историко-филологического института князя Безбородко в Нежине |
| ИОРЯС | Известия Отделения русского языка и словесности Императорской/Российской Академии Наук |
| ИФЗРА | Историко-филологический журнал НАН Республики Армения |
| КМЕ | <i>Кирило-Методиевска енциклопедия</i> |
| КМс | Кирило-Методиевски студии |
| Кул | Култура |
| Л | Литература |

| | |
|------------|--|
| ЛИФО.ВО | Летопись историко-филологического общества при Императорском Новороссийском университете. Византийское отделение |
| МПр | Македонски Преглед. Списание за наука, литература и обществен живот |
| ННЗ.ИА | Новгород и Новгородская Земля. История и археология |
| НПр | Народная правда |
| Нови | Новинар |
| НСЕ | Нумизматика, сфрагистика и эпиграфика |
| ПКШ | Преславска книжовна школа |
| САНУНС.ОЈК | Српска академија наука и уметности. Научни скупови. Одељење језика и књижевности |
| САрх | Советская археология |
| СБАН | Списание на Българската академия на науките |
| СНУН | Сборник за народни умотворения и народопис |
| СНУНК | Сборник за народни умотворения, наука и книжнина |
| СОРЯС | Сборник Отделения Русского Языка и Словесности Императорской Академии Наук |
| СЛ | Старобългарска литература |
| ТКШ | Търновска книжовна школа |
| ТМАО | Труды Московского археологического общества |
| ТОДЛ | Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы Академии наук СССР |
| ХК | Христианство и култура |
| ХЧ | Христианское чтение |
| ЧИОИДР | Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских |
| Эч | Эчмиадзин |

The full list of abbreviations may be found at:
ceraneum.uni.lodz.pl/s-ceranea

Guidelines for the authors

A. Footnotes

1. Sources should be cited as follows:

Theophanis Chronographia, AM 5946, rec. C. DE BOOR, vol. I, Lipsiae 1883 (cetera: THEOPHANES), p. 108, 5–7.

THEOPHANES, AM 5948, p. 109, 22–24.

EUNAPIUS, *Testimonia*, I, 1, 19–20, [in:] *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, vol. II, ed. et trans. R.C. BLOCKLEY, Liverpool 1983 (cetera: EUNAPIUS).

Number of the book should be given in Roman numerals. Sources with singular structure are cited only in Arabic numerals. Pages are to be cited only when verses are counted on every page separately.

- with the same source cited subsequently the shortened version (signalized in the first use), and not ‘*ibidem*’ should be used, e.g.:

²⁵ ZONARAS, XV, 13, 11.

²⁶ ZONARAS, XV, 13, 19–22.

2. books of modern scholars should be referenced as below:

²¹ M. ANGOLD, *A Byzantine Government in Exile. Government and Society under the Laskarids of Nicaea, 1204–1261*, Oxford 1975, p. 126.

²² И. ИЛИЕВ, *Св. Климент Охридски. Живот и дело*, Пловдив 2010, p. 142.

²³ G. OSTROGORSKI, *Geschichte...*, p. 72.

²⁴ A. VAN MILLINGEN, *Byzantine Constantinople...*, p. 123.

²⁵ G. OSTROGORSKI, *op. cit.*, p. 72.

²⁶ A. VAN MILLINGEN, *Byzantine Churches...*, p. 44.

3. articles and papers should be mentioned in the notes as:

L.W. BARNARD, *The Emperor Cult and the Origins of the Iconoclastic Controversy*, B 43, 1973, p. 11–29.

P. GAUTIER, *Le typikon du sebaste Grégoire Pakourianos*, REB 42, 1984, p. 5–145.

Names of the journals are used only in their abbreviated versions – the full list of abbreviations is available in the e-site of “Studia Ceranea” www.ceraneum.uni.lodz.pl/s-ceranea/dla-autorow

Numbers of fascicles are cited only if pages are counted separately for every volume within a single year.

4. articles in festschrifts, collections of studies etc. are cited as below:

M. WHITBY, *A New Image for a New Age: George of Pisidia on the Emperor Heraclius*, [in:] *The Roman and Byzantine Army in the East. Proceedings of a Colloquium Held at the Jagiellonian University, Kraków in September 1992*, ed. E. DĄBROWA, Cracow 1994, p. 197–225.

Г. ТОДОРОВ, *Св. Княз Борис и митът за мнимото: избиване на 52 болярски рода*, [in:] *Християнската култура в средновековна България. Материали от национална научна конференция, Шумен 2–4 май 2007 година по случай 1100 години от смъртта на св. Княз Борис-Михаил (ок. 835–907 г.)*, ed. П. ГЕОРГИЕВ, Велико Търново 2008, p. 23.

5. examples of notes referring to the web pages or sources available in the internet:

Ghewond's History, 10, trans. R. BEDROSIAN, p. 30–31, www.rbedrosian.com/ghew3.htm [20 VII 2011].

www.ancientrome.org/history.html [20 VII 2011].

6. reviews:

P. СПЕСК, [rec.:] *Nikephoros, Patriarch of Constantinople: Short History / Nicephori patriarchae Constantinopolitani Breviarium Historicum...* – BZ 83, 1990, p. 471.

The footnote number should be placed before the punctuation marks.

In all of the footnotes only the conventional Latin abbreviations should be used to literature both in Latin and in Cyrillic alphabet. These are:

| | | |
|--------------------------------|---------------------------|---|
| cetera: | <i>ibidem</i> | rec. [here: <i>recensuit / recognovit</i>] |
| cf. | IDEM/EADEM | [rec.:] [here: <i>recensio</i>] |
| col. [here: <i>columna</i>] | IDEM/IDEM/EADEM | s.a. [here: <i>sine anno</i>] |
| coll. [here: <i>collegit</i>] | [in:] | s.l. [here: <i>sine loco</i>] |
| e.g. | <i>l. cit.</i> | sel. [here: <i>selegit</i>] |
| ed. | <i>op. cit.</i> | sq, sqq |
| et al. | p. [here: <i>pagina</i>] | trans. |
| etc. | <i>passim</i> | vol. |

References to the Bible are also used in typical Latin abbreviations.

Gn Ex Lv Nm Dt Ios Idc Rt 1Sam 2Sam 1Reg 2Reg 1Par 2Par Esd Ne Tb Idt Est Job
 Ps Prv Eccle Ct Sap Eccli Is Jer Lam Bar Ez Dn Os Il Am Abd Ion Mich Nah Hab
 Soph Ag Zach Mal 1Mac 2Mac
 Mt Mc Lc Io Act Rom 1Cor 2Cor Gal Eph Phil Col 1Thess 2Thess 1Tim 2Tim Tit
 Philm Heb Iac 1Pe 2Pe 1Io 2Io 3Io Ids Apc

Greek and Latin terms are either given in original Greek or Latin version, in nominative, without italics (a1), or transliterated (a2) – italicized, with accentuation (Greek only)

(a.1.) φρούριον, ιατροσοφιστής

(a.2.) *ius intercedendi, hálme, asfáragos, proskýnesis*

The Editorial Board kindly asks the authors to send texts written in English, German, French, Russian or Italian.

Texts should be sent in size 12 (footnotes 10), with spacing 1,5.

Authors are suggested to use the font Minion Pro, also for the Greek citations, for early Slavonic – Cyrillica Bulgarian 10 Unicode, for Arabic, Georgian and Armenian – the broadest version of Times New Roman, for Ethiopian – Nyala. Greek, Slavonic, Arabic, Georgian, Armenian, Syriac, Ethiopian citations should not be italicized.

Articles should be sent in .doc and .pdf files to the e-mail address of the Editorial Board (s.ceranea@uni.lodz.pl) as well as in printed versions at post office address:

**Ceraneum. Centrum Badań nad Historią i Kulturą
 Basenu Morza Śródziemnego i Europy Południowo-Wschodniej
 im. prof. Waldemara Cerana,
 ul. Matejki 32/38, pok. 209
 90-237 Łódź, Polska**

Pictures should be sent in .bmp or .jpeg (.jpg) files of minimal resolution 300 dpi; CMYK colour model is highly recommended. Captions should be attached as a separate .doc file, they must contain information about the source and the copyright, as well as, the date of the execution. The authors are responsible of acquiring and possessing of reproduction approvals with regard to the pictures used.

English abstract is obligatory, regardless of the language used in the whole text. It should not exceed half of the standard page (size 10, spacing 1).

The key word should be added below the abstract.

The bibliography, including all the sources and literature used, should be prepared by the author and attached to the paper itself.

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.06754.14.0.C

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63, faks (42) 665 58 62

Druk i oprawa: Quick Druk