РЕЛИГИОЗЕН РАЗЦВЕТ БЪЛГАРИЯ XIII – XV в.

FLORAISON RELIGIEUSE BULGARIE XIIIe – XVe s.

RELIGIOUS BLOOM BULGARIA 13th – 15th c.

КНИГА

30

КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ СТУДИИ
CYRILLO-METHODIAN STUDIES

Кирило-Методиевски студии

КНИГА 30

ISSN 0205-2253
ISBN 978-954-9787-45-0
ISBN 978-954-9787-46-7 (online)

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ НАУЧЕН ЦЕНТЪР

РЕЛИГИОЗЕН РАЗЦВЕТ БЪЛГАРИЯ XIII – XV в.

FLORAISON RELIGIEUSE BULGARIE XIIIe – XVe s.

ДОКЛАДИ
от Международната научна конференция
София, 12 – 13 юли 2019 г.

Отговорни редактори
Марко Скарпа,
Стиляна Баталова,
Мари-Елен Бланше

СОФИЯ • 2021

Кирило-Методиевски научен център – Българска академия на науките
ул. „Московска“ 13, София 1000
www.kmnc.bg

Отговорни редактори

Марко Скарпа – Кирило-Методиевски научен център – Българска академия на науките, София, България

Стиляна Баталова – Кирило-Методиевски научен център – Българска академия на науките, София, България

Мари-Елен Бланше – Византийски свят – Национален център за научни изследвания, Франция

Всички материали, включени в този сборник, са преминали
през двойно анонимно рецензиране от независими рецензенти.

Авторските права на статиите остават собственост на авторите.
Публикациите в Сборника се разпространяват под лицензна
Creative Commons Attribution 4.0. International Licence (CC BY 4.0):
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0

© Кирило-Методиевски научен център
2021

Коректор *Милена Евтимова*
Предпечатна подготовка *Анита Борисова*
Формат 70x100/16 Печатни коли 22
Печатница „Симолини-94“

ISSN 0205-2253
ISBN 978-954-9787-45-0
ISBN 978-954-9787-46-7 (online)

ISSN 0205-2253
ISBN 978-954-9787-45-0
ISBN 978-954-9787-46-7 (online)

BULGARIAN ACADEMY OF SCIENCES
CYRILLO-METHODIAN RESEARCH CENTRE

RELIGIOUS BLOOM
BULGARIA 13th – 15th c.

PROCEEDINGS
of the International Scholars Conference
Sofia, 12 – 13 July 2019

Edited by
Marco Scarpa,
Stilyana Batalova,
Marie-Hélène Blanchet

SOFIA • 2021

Cyrillo-Methodian Research Centre – Bulgarian Academy of Sciences
13 Moskovska, Sofia 1000
www.kmnc.bg

Editors in charge

Marco Scarpa – Cyrillo-Methodian Research Centre – Bulgarian academy of sciences, Sofia, Bulgaria
Stilyana Batalova – Cyrillo-Methodian Research Centre – Bulgarian academy of sciences, Sofia, Bulgaria
Marie-Hélène Blanchet – Byzantine World – National Centre for Scientific Research, France

All of the submissions included in this miscellany underwent
double blinded peer-review by independent reviewers.

Copyright of each paper stays with the respective authors.
The works in the Proceedings are licensed under a Creative
Commons Attribution 4.0. International Licence (CC BY 4.0):
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0

© Cyrillo-Methodian Research Centre
2021

Proof-reader *Milena Evtimova*
Pre-press *Anita Borisova*
Format 70x100/16 Quires 22
Printing press “Simolini-94”

ISSN 0205-2253
ISBN 978-954-9787-45-0
ISBN 978-954-9787-46-7 (online)

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор (Марко Скарпа, Стиляна Баталова, Мари-Елен Бланше) 9

Préface (Marco Scarpa, Stilyana Batalova, Marie-Hélène Blanchet) 11

Димо Чешмеджиев
Цар Йоан Александър Асен (1331–1371) – разцвет преди катастрофата 13

Marie-Hélène Blanchet
La notion d'Église-Mère aux XIIIe–XIVe siècles: Jérusalem, Rome, Constantinople, Tărnovo 46

Люба Илиева
Българското паство между Охрид и Търново в началото на XIII в. 61

Jonel Hedjan
Les moines originaires de Bulgarie installés en Serbie au XIVe siècle 79

Dan Ioan Mureşan
Sauver l'héritage d'Euthyme de Tărnovo. Le patriarche Joseph II, la Moldavie et Zographou 94

Stilyana Batalova
The Twelve Greek Divisions in the Chronicle by St. Antoninus, Archbishop of Florence: New Research Perspectives 155

Десислава Найденова
Пандектите на Никон Черногорец и монашеските сборници от XIV в. 200

Татяна Илиева
Тринитарната терминология в южнославянския превод на Догматиката на св. Йоан Дамаскин от XIV в. 224

Екатерина Панчева Дикова
Адноминация в българския и в сръбския превод на синаксарните стихове за лятното полугодие 277

Тотка Григорова
Архангелският култ в иконографията от времето на Второто българско царство 295

Ирина Маркезини
„Плетение словес" вчера и сегодня. От его болгарских корней до прозы Саши Соколова 336

CONTENTS

Preface (Marco Scarpa, Stilyana Batalova, Marie-Hélène Blanchet) 9

Dimo Cheshmedzhiev
King John Alexander Assen (1331–1371) – blooms before the disaster 13

Marie-Hélène Blanchet
The notion of "Mother Church" in the 13th–14th centuries: Jerusalem, Rome, Constantinople, Tărnovo 46

Lyuba Ilieva
Bulgarian flock between Ohrid and Tŭrnovo in the beginning of the 13th century 61

Jonel Hedjan
Bulgarian monks in Serbia in the 14th century 79

Dan Ioan Mureşan
Saving the legacy of Euthymius of Tărnovo. Patriarch Joseph II, Moldavia and Zographou 94

Stilyana Batalova
The Twelve Greek Divisions in the Chronicle by St. Antoninus, Archbishop of Florence: New Research Perspectives 155

Desislava Naydenova
Pandectae of Nikon of the Black Mountain and monastic miscellanies from the 14th century 200

Tatyana Ilieva
The Trinitarian terms in the fourteenth-century South Slavonic translation of St John of Damascus's Dogmatica 224

Ekaterina Pantcheva Dikova
Adnominatio in the Bulgarian and Serbian translation of Synaxar verses for the summer half of the year 277

Totka Grigorova
The Archangelic Cult in Iconography from the time of the Second Bulgarian Kingdom 295

Irina Marchesini
Word-Weaving Yesterday and Today. From its Bulgarian Roots to Sasha Sokolov's Prose Works 336

ПРЕДГОВОР

Настоящият сборник съдържа научните приноси от докладите, представени на Международната научна конференция „Религиозен разцвет: България XIII–XV в.“, състояла се в София на 12–13 юли 2019 г. Конференцията беше организирана по едноименен проект на Кирило-Методиевския научен център при Българската академия на науките (www.kmnc.bg) в сътрудничество с Отдел „Изток и Средиземноморие, „Византийски свят“ при Френския национален център за научни изследвания (Unité Mixte de Recherche 8167 – Orient et Méditerranée – Monde byzantin, Centre national de la recherche scientifique – http://www.orient-mediterranee.com) и с финансовата подкрепа от Френския институт в България (Institut Français de Bulgarie http://institutfrancais.bg). Проектът е началото на по-мащабна инициатива на Кирило-Методиевския научен център – серията „Българският XIV век“, в която в рамките на поредицата „Кирило-Методиевски студии“ в бъдеще ще се публикуват резултатите от други научни проекти с близка насоченост и тематика в областта на медиевистичните изследвания, посветени на Югоизточна Европа и средновековното славянско културно и литературно наследство. Сътрудничеството между византолози, медиевисти и слависти, плод от което е настоящият сборник, е също много плодотворен фактор за проучването за XIII–XV в., тъй като византолозите специалисти по този период все повече осъзнават необходимостта да не пренебрегват историята на българската и на сръбската държава и текстовете, които ги представят в една или друга светлина. Присъствието в Париж на няколко колеги, желаещи да разширят сферата на изследванията си точно в тази посока, направи възможно разработването на тази съвместна инициатива.

Темата за историко-религиозните движения във Византия през XIII–XV в. е предмет на голямо количество и обстойни проучвания. Всеизвестни са например достиженията на Й. Майендорф и Г. М. Прохоров въз основа на анализа на подобни феномени в славянския свят. Проблематиката, свързана

с политическото и културното развитие на България от времето на Второто българско царство, също е многократно и задълбочено представяна в различни ракурси. Ето защо изследователите, които взеха участие във форума, бяха изправени пред предизвикателството да предложат нови гледни точки и изследвания върху конкретни религиозни, политически и идеологически процеси и явления в българска среда и тяхното отражение в редица текстове и иконографски свидетелства в перспективата на сложните взаимодействия между православния и католическия свят в периода XIII–XV в.

В настоящия том са включени единадесет публикации на английски, български, руски и френски език както от утвърдени, така и от многообещаващи млади медиевисти, слависти и византинисти. При засвидетелстваното в тома богатство на теми и гледни точки трябва да признаем, че направените приноси и тяхното обнародване биха били невъзможни както без усърдието на отделните автори на статиите, така и без търпеливото и плодотворно сътрудничество между екипа от партньори начело с Мари-Елен Бланше (Marie-Hélène Blanchet) от страна на „Изток и Средиземноморие, „Византийски свят“ към Френския национален център за научни изследвания и организаторите на събитието от Кирило-Методиевския научен център.

В резултат от положените усилия читателите имат възможността да се запознаят с теми, които, вярваме, ще събудят техния интерес, а за някои вероятно ще се превърнат в нов стимул за проучване на неизвестното в любопитното и постоянно разкриващо се балканско, славянско и българско Средновековие.

Марко Скарпа, Стиляна Баталова,
Кирило-Методиевски научен център –
Българска академия на науките

Мари-Елен Бланше,
„Изток и Средиземноморие“ –
Национален център за научни изследвания, Франция

PRÉFACE

Le présent recueil contient les contributions scientifiques présentées lors du colloque international „Floraison religieuse: Bulgarie XIIIe–XVe siècle“, qui s'est tenu à Sofia les 12–13 juillet 2019. Ce colloque était organisé dans le cadre du projet éponyme du Centre de Recherche Cyrillo-Méthodien de l'Académie bulgare des sciences (www.kmnc.bg), en collaboration avec l'Unité Mixte de Recherche 8167, Orient et Méditerranée – Monde byzantin, du Centre National de la Recherche Scientifique (http://www.orient-mediterranee.com) et avec le soutien financier de l'Institut Français de Bulgarie (http://institutfrancais.bg). Ce projet est le début d'une initiative plus large du Centre de Recherche Cyrillo-Méthodien grâce à la série *Le XIVe siècle bulgare*, dans laquelle seront publiés à l'avenir, dans le cadre de la collection *Études Cyrillo-Méthodiennes*, les résultats d'autres projets de recherche dotés d'une orientation et thématique similaires relevant du domaine des études médiévales consacrées à l'Europe du Sud-Est et au patrimoine culturel et littéraire slave médiéval. Cette collaboration entre byzantinistes, médiévistes et slavistes, dont résulte le présent recueil, est également très fructueuse pour l'étude des XIIIe–XVe siècles, car les byzantinistes spécialistes de cette période ont de plus en plus conscience de la nécessité de ne pas négliger l'histoire des Empires bulgare et serbe ni les textes qui les présentent sous divers éclairages. La présence à Paris de plusieurs collègues désireux d'élargir leur champ de recherche précisément dans cette direction a permis de développer cette initiative commune.

Le thème des mouvements religieux à Byzance aux XIIIe–XVe siècle a déjà fait l'objet de nombreuses recherches approfondies. Les travaux de J. Meyendorff et de G. M. Prokhorov visant à analyser de tels phénomènes dans le monde slave sont connus de tous. Les problématiques liées au développement politique et culturel de la Bulgarie à partir de l'époque du second Empire bulgare ont également été présentées de manière répétée et approfondie selon différentes perspectives. Par conséquent, les chercheurs qui ont participé à ce colloque ont été

confrontés au défi de proposer de nouveaux points de vue et des recherches inédites sur les processus et phénomènes religieux, politiques et idéologiques liés au contexte bulgare et sur leur reflet dans un certain nombre de textes et de documents iconographiques, en prenant aussi en compte les interactions complexes entre les mondes orthodoxe et latin durant la période des XIIIe–XVe siècles.

Ce volume comprend onze publications en anglais, en bulgare, en russe et en français, rédigées par des médiévistes, des slavistes et des byzantinistes, jeunes ou confirmés. Devant la richesse des sujets et des perspectives envisagés dans ce volume, il faut reconnaître que tant la rédaction que la publication de ces contributions auraient été impossibles sans la diligence des auteurs individuels des articles et sans la collaboration patiente et fructueuse entre l'équipe des chercheurs dirigée par Marie-Hélène Blanchet, du laboratoire „Orient et Méditerranée, Monde byzantin" du Centre National de la Recherche Scientifique français, et les organisateurs de l'événement du Centre de Recherche Cyrillo-Méthodien.

Grâce aux efforts déployés, les lecteurs auront l'occasion de se familiariser avec des sujets qui, nous en sommes convaincus, éveilleront leur intérêt et, pour certains, deviendront probablement une nouvelle incitation à explorer des aspects méconnus et intriguants du Moyen-Âge balkanique, slave et bulgare.

Marco Scarpa et Stilyana Batalova,
Centre de Recherche Cyrillo-Méthodien –
Académie bulgare des sciences

Marie-Hélène Blanchet,
Centre National de la Recherche Scientifique
Orient et Méditerranée

ЦАР ЙОАН АЛЕКСАНДЪР АСЕН (1331–1371) – РАЗЦВЕТ ПРЕДИ КАТАСТРОФАТА

Димо Чешмеджиев (България)

Йоан[1] Александър (Йоан Александър Асен, Иван Александър, Иван Асен) или само Александър (вж. Moravcsik 1958: 74) е най-старият син на деспот Срацимир и деспотица Кера Петрица. За това има три известия – в Бориловия синодик се съобщава, че „благочестивата деспотица Кераца“ е негова майка (Попруженко 1928: 88); това се казва и в писмо на папа Бенедикт XII до самата деспотица (Дуйчев 1937: 206). Йоан Кантакузин сочи деспот Срацимир като баща на Йоан Александър (Cant. II, 26, I: p. 459). Той е най-изтъкнатият представител на Шишмановци, последната българска средновековна династия. По майчина линия е във връзка с династията на Асеневци, както и с последния български цар от Първото българско царство – Йоан Владислав. Освен това е в родствени връзки и с династията на Тертеровци – племенник е на цар Теодор Светослав и трети братовчед на цар Георги II Тертер. Има родствени отношения и с император Йоан VI Кантакузин, както и с император Йоан V Палеолог (Божилов 1985: 149; Божилов 2017: 469). Предполага се, че е роден в самото начало на XIV в. До възшествието на българския престол Йоан Александър има титла деспот и владее Ловеч и околните земи. Сведение за това черпим от т.нар. *Ловешки сборник*. Деспотско достойнство получава от своя вуйчо цар Михаил III Шишман, комуто дължи и апанажното си владение (Ферјанчиh 1960: 153; Божилов 1985: 151; Божилов 2017: 469). В края на управлението на цар Михаил Шишман (1323–1330) вече е един от първите хора в държа-

[1] За „Йоан“ и „Иван“ вж. Коев 1999. В статията се използва историческата форма на името „Йоан“, а не наложилата се в част от изследванията съвременна форма „Иван“.

вата, доколкото според *Законника* на Стефан Душан (Новаковић 1898: 3) участва в битката при Велбъжд (28 юли 1330). Затова Йоан Александър е най-силният кандидат за българския престол по времето на краткотрайното управление на цар Йоан Стефан, когато българското болярство не може да понесе резултатите от битката при Велбъжд. През пролетта на 1331 г., както съобщава Йоан Кантакузин, протовестиарият Раксин и логотетът Филип възглавяват движение срещу Йоан Стефан с активното участие на ловешкия деспот. Българският цар и майка му Ана Неда напускат страната и се приютяват при Стефан Душан. За цар е избран Йоан Александър[2].

Йоан Александър поема управлението на държавата в труден момент. Първоначално той ликвидира съпротивата на вуйчо си Белаур, който се укрепява във Видин. Отглас от това събитие има в известния *Песнивец* на Йоан Александър от 1337 г. През 1331 г. той си връща градовете, които Андроник III Палеолог завладява предишната година – Ямбол, Ктения, Русокастро, Айтос, Анхиало. Византийците задържат само Месемврия[3]. На 18 юли 1331 г. Йоан Александър разбива Андроник III Палеоолог при Русокастро и подписва мир, като договаря брак между първородния си син Михаил Асен и дъщерята на византийския император Мария (Ирина). Сватбата става през есента на 1338-а или през пролетта на 1339 г., когато царските деца порастват (Ангелов 1990: 414–415). В това време в Сърбия също започва междуособица, завършила със свалянето на Стефан III Урош Дечански от престола и възцаряването на неговия син Стефан IV Урош, наречен Душан (Cant. II, 69; Ангелов 1981: 337; Радић 1993: 119, 126; Божилов 2006: 584–585). Промяната на сръбския престол улеснява уреждането на отношенията със Сърбия – на 19 април 1332 г. сестрата на царя Елена се омъжва за сръбския крал. Тази постъпка на Йоан Александър решава проблема за момента, но според съвременната историография се оказва недалновидна за в бъдеще, доколкото отстъпва инициативата по отношение на Македония на своя зет (Cant. II, 181–183; Greg. II, 596–597; Божилов 2006: 585; Божилов 2017: 472). От съвременна гледна точка това е непростимо, но вероятно от гледната точка на българския цар по-важно е направлението към Източна Тракия и черноморската област, където са големите пристанища, чрез които се осъществява износът на селскостопанска продукция и съответно се формират доходите на българския владетел (Гюзелев 2009а: 7, 42).

Според дубровнишкия летописец Юлиус Рести през 1333 г. Йоан Александър се обръща с молба към своя зет Стефан Душан, за да поиска от Дубровник предаването на Йоан Стефан и Ана Неда. Сръбският крал не само

---

[2] Cant. II, 26. I: 458–459; Greg. IX, 13, I: 438; Chalc.: 22; Мутафчиев 1943: 243–244; Йончев 1979: 23–37; Божилов 1985: 170; Божилов 2017: 470.

[3] Ангелов 1981: 337; Андреев 1993: 34–40; Кодов 1969: 14; Божилов 2006: 586; Ангелов 1990: 398; Божилов 2017: 471.

изпълнява тази молба, но дори заплашва Дубровник с война, ако не предаде бившия български цар. Дубровник обаче отказва (Resti 1893: 147; Радченко 1898: 4; Андреев 1993: 33). Йоан Александър поддържа добри отношения с Влашко. Още докато е ловешки деспот, той се жени за дъщерята на влашкия воевода Йоан Александър Басараб, наречен Иванко Басараб (Ангелов 1981: 337; Ангелов 1990: 400).

През 1341 г. умира император Андроник III Палеолог и това слага край на мира между България и Византия. Скоро във Византия започва нова междуособица, предизвикана от провъзгласяването на Йоан Кантакузин за император. Сред привържениците на малолетния император Йоан V Палеолог, възглавявани от Алексий Апокавк, се очертава групировка, която предпочита да премине на страната на българския цар, отколкото да се подчини на Йоан Кантакузин. Вероятно съблазнен от подобни слухове и повикан „от народа на Адрианопол", Йоан Александър преминава границата и се опитва да завладее византийска територия, но не постига успех. През зимата на 1342–1343 г. той се опитва с помощта на гражданите на Димотика да превземе града, но не успява. През 1344 г., след като претендентът Йоан Кантакузин завладява голяма част от Тракия, заплашвайки Константинопол, императрицата-майка Ана Савойска се обръща за помощ към българския цар. В замяна той получава крепостите Цепина, Кричим, Перущица, Света Юстина, Пловдив, Станимака, Аетос, Беаднос и Косник, но не помага ефективно на централното правителство[4].

В същото време Сърбия завладява цяла Македония и се превръща макар и за кратко в най-силната държава на Балканите. Йоан Александър не реагира на сръбското разширение, напротив. С негова помощ, в присъствието на търновския патриарх Симеон, в Скопие на Великден 1346 г. сръбският архиепископ е обявен за патриарх, а Стефан Душан – за „цар на сърби и гърци" (Новаковић 1898: 4; Ангелов 1982; Божилов 1985: 152–153, 159; Божилов 2006: 598; Божилов 2017: 485). Въпреки това в една наредба на Стефан Душан от 1349 г., в която се разрешава на търговците от Дубровник да минават свободно през сръбските земи, им се забранява да внасят оръжие в България (Ангелов 1981: 344).

Цар Йоан Александър води активна политика с Венеция, която му е изключително важна, доколкото нейните търговци осъществяват българския износ и формират голяма част от доходите на вече орязаната му държава. Републиката на Сан Марко търгува активно с българските земи и създава свои търговски колонии във Варна, Месемврия, Анхиало, Созопол. Отношенията между България и Венеция са уредени с договор, сключен през

[4] Ангелов 1981: 340; Ангелов 1990: 418–436; Андреев 1993: 34; Божилов 1985: 153–155; Божилов 1995: 361; Божилов 2006: 592–595; Божилов 2017: 479–483.

втората половина на 1347 г. („Клетва и договор на господин Александър, цар на Загора“, вж. Гюзелев 2009а: 37–43). Добрите връзки с Венеция са потвърдени и с писмо на Йоан Александър до дожа Андреа Дандоло от 4 октомври 1352 г. и продължават до края на управлението на българския цар (Gjuzelev 1979: 72–74; Божилов 1985: 156; Alberti 2010: 84; Божилов 2017: 488; Гюзелев 2009: 44). По същото време България установява, макар и не съвсем официални, отношения с Генуа. През май 1352 г. двама пратеници на Паганино Дориа, главнокомандващ генуезкия флот, воюващ срещу Венеция в Босфора, идват в България. Договорено е снабдяването на генуезкия флот с големи количества жито, хляб и сухари на значителната сума от 3090 перпера и 16 карата. По-нататък отношенията се развиват и задълбочават (Balard 1981: 90; Гюзелев 2009а: 59–76). По негово време България поддържа връзки с папската курия, посещавана е от францискански и доминикански мисии (Гюзелев 2009: 223–228).

Постепенно централно място в българската външна политика заема Османската държава. След 1346 г. българските земи са подложени на няколко опустошителни нашествия (Ангелов 1990: 462–465). След нападението от началото на 1351 г. се прави и първият опит за балканска антиосманска коалиция. Йоан Кантакузин предлага на Йоан Александър съвместно да поддържат флот, който да пречи на турските десанти през Дарданелите. Според самия Кантакузин първоначално българският цар се съгласява, но после под влияние на своя зет Стефан Душан се отказва от споразумението (Cant. III, 162–166. Срв. Ангелов 1990: 466–473; Тютюнджиев 1992: 80, 87; Божилов 2017: 489; Гюзелев 2009а: 59–62). По-сетнешните опити за създаване на нова, още по-голяма антиосманска коалиция – с участието на Венеция, Генуа, Византия, България, Трапезунд, Кипър – също не дават резултати. Балканските държави, разделяни от вековни противоречия, предпочитат да враждуват помежду си, отколкото да изградят общ фронт срещу нашествениците (Gjuzelev 1979: 51; Ангелов 1981: 344–345; Божилов 1985: 156).

През 1352 г., когато избухва нов конфликт във Византия между съимператорите Йоан V Палеолог и Йоан VI Кантакузин, цар Йоан Александър, заедно със Стефан Душан, изпраща български войски към Димотика в помощ на законния император, но кампанията е неуспешна. След това турските съюзници на Йоан VI Кантакузин нахлуват в България и опустошават крепостите Аетос (дн. Айтос), Диампол (дн. Ямбол) и Пловдив. Във т.нар. *Българска хроника* от XV в. веднага след разказа за неуспешния опит за съюз на Йоан Кантакузин и Йоан Александър, макар и под грешната година 6834 (1325/6), се казва:

„И премина Аморат, синът Орханов, с турците през 6834 (1326) година. И тръгнаха за Средец. Събраха се българските воини, а с тях и Асен, Александровия син. И разрази се битка. И убиха Асен, и мнозина от българите погинаха. И пак се събраха българите с Михаил, сина Александров. И

него убиха. И като плениха много народ, поведоха ги на Галиполи“ (Bogdan 1891: 527; Дуйчев 1944: 267; Тютюнджиев 1992: 81, 89).

В това съобщение има редица исторически несъобразности – например годината 1326-а, когато Йоан Александър още не е цар, мястото на сражението и пр. Най-вероятно тук става дума за сражения, станали по време на османските нахлувания от 1354–1355 г., когато турците вълуват из Тракия. През 1355 г. Михаил Асен вече е покойник, което прави това предположение вероятно (Ангелов 1990: 477–478; Тютюнджиев 1992: 113–120; Андреев 1993: 171; Андреев 1994: 78; Божилов 1995: 194–195).

Три години по-късно Йоан Александър прави нов опит за съюз с Византия. Между него и Йоан V Палеолог е сключен договор, в чиято основа лежи брачен съюз на дъщерята на българския цар Кераца-Мария и византийския престолонаследник Андроник IV. В издадения по този повод синодален акт на Константинополската патриаршия (18 август 1355 г.) се отбелязва, че този годеж щял да бъде „от полза за християните, ромеи и българи, и за вреда на безбожниците“ (Miklošich, Müller 1860: 432–433; Ангелов 1981: 346; Гюзелев 2009а: 77 сл.). Този договор обаче не е дълготраен и не дава очакваните резултати. Натрупаната вражда продължава да пречи на съвместната борба против османските завоеватели, които методично овладяват нови територии.

През 1364 г., когато турците вече са стъпили здраво на Балканския полуостров, се води последната българо-византийска война. Тя отново е за черноморските градове, което не е учудващо, предвид тяхното значение в икономически план. Йоан V Палеолог превзема Анхиало и обсажда Месемврия. Обсадата претърпява неуспех, защото Йоан Александър изпраща на помощ на обсадения град български войски и турски наемници. В крайна сметка се стига до подписване на мир – византийците свалят обсадата, а Йоан Александър плаща разходите по войната (Cant. IV, 50. III: 362–363; Гюзелев 1970: 58–59; Ангелов 1981: 348; Божилов 1985: 157; Ангелов 1990: 497; Гюзелев 2009а: 77–88). Въпреки че Йоан V Палеолог се завръща като победител в Константинопол, черноморските градове остават в български ръце. Веднага след оттеглянето на императора българите си възвръщат крепостите Анхиало, Скафида, Созопол, Урдовиза и Агатопол. За това се съди по сведенията от счетоводната книга на Антонио Барбери от 1366–1367 г. В *Савойската хроника* от началото на XV в. се съобщава, че при експедицията си по Черноморието Амедей VI Савойски успява да ги превземе от българите, което показва, че те са били до това време в български ръце (Гюзелев 2009а: 88–90).

През 1365 г., независимо от вече напредналото османско настъпление и превземането на Димотика, Цурулум, Аркадиопол, Пловдив, Боруй, а може би и Адрианопол от османците, унгарският крал Людовик д’Анжу (1342–1382) завзема Видин и пленява видинския цар Йоан Срацимир,

който е принуден да приеме католицизма. Във Видин се установява унгарска администрация и е предприето масово покатоличване на населението. Францискански монаси успяват да „покръстят“ около 200 000 души, които представляват около 1/3 от населението на Видинското царство. Временното ликвидиране на Видинското царство служи като нова ябълка на раздора между Византия и България. През 1366 г., на връщане от Унгария, където отива да търси помощ срещу турците, Йоан V Палеолог е спрян във Видин, тъй като българските власти отказват да го пропуснат през българска територия или по р. Дунав. Тези действия на българския цар довеждат до черноморската експедиция на савойския дук Амедей VI. През есента на 1366 г. той се отклонява от похода си срещу османците, напада и превзема българските черноморски пристанища Агатопол, Скафида, Созопол, Анхиало, Месемврия, Емона, Козяк. След претърпян неуспех при Варна започват преговори, в които важна роля играе владетелят на Североизточна България деспот Добротица. Според постигнатото споразумение Йоан V Палеолог е пропуснат през българските земи, а Амедей VI вдига обсадата на Варна. За своите услуги Добротица получава Варна, Емона и Козяк, а може би и Дръстър. Изоставените от савойците български черноморски крепости са завзети от Йоан V Палеолог, който от своя страна съдейства за освобождаването на Видин от унгарска власт. Той дава 180 000 флорина на влашкия воевода Владислав Влайку, който отвоюва Видин от унгарците (Божилов 1985: 202; Ангелов 1990: 495–502; Димитров 1998: 235–237; Гюзелев 2005: 229; Божилов 2006: 604–606; Гюзелев 2009: 231–237; Гюзелев 2009а: 90–95). Това споразумение обикновено се квалифицира в историографията като странно, доколкото не се вижда смисъл от гледна точка на българския цар, въпреки връщането на Видин. От него печели Йоан V Палеолог, който срещу 180 000 флорина получава Анхиало, Месемврия, Скафида, Созопол и Ахтопол (Божилов 2017: 492–494; Гюзелев 2005: 232–233; Гюзелев 2009а: 93–94).

Оценките на тези събития са различни в съвременната историография, която преценява от значителна дистанция на време, но по-важна е тази, дадена от (почти) съвременници, като например знаменития писател от XV в. Димитър Кантакузин, който в *Житие с малка похвала за св. Йоан Рилски* заявява недвусмислено:

„Християните – говоря за гръцкото и българското племе и отчасти за сърбите, които тогава бяха най-слаби и тям подвластни – водеха люта междуособна бран многолетно и жестоко, и насилнически. И не упреквам българския народ за началото, докато не беше просветен с вярата, а откакто (българите) бяха кръстени с единно кръщение и не се отказаха от злото; и тази тяхна жестокост и безчовечност ненавиждам и порицавам. Но няма да похваля и гръцката горделивост, премесена с високоумие. Именно затова, понеже имаха едни към други злост и проливаха кръвта си като вода – което

не подобава да се върши даже при друговерци – получават прочее това, що са си пожелали“ (Кантакузин 1989: 35–36; превод у Иванова 1986: 157. Срв. Гюзелев 2009а: 95).

По време на управлението на Йоан Александър продължава силният процес на политическо раздробяване на Българското царство. Земите, населени с българи, продължават да се разделят на различни самостоятелни или полусамостоятелни владения. Сред тях са тези във Велбъжд (дн. Кюстендил) и Родопите. Йоан Александър не се възпротивява на появата на Велбъждкото деспотство – държавата на севастократор и после деспот Деян (Мавродинова 1980: 132–147; Смядовски 1998: 81-88; Матанов 1986: 69; Билярски 1998: 73; Божилов 2006: 613). Той не реагира и на унищожаването на владението на българина Момчил в Родопите от Йоан Кантакузин и емира на Айдън Умур бег. Момчил е убит в битката при Перитеорион на 7 юли 1345 г., а земите му попадат в ръцете на Йоан VI Кантакузин (Ангелов 1981: 340–342; Каймакамова 2002: 328–329; Божилов 2006: 595–597; Чешмеджиев 2007: 79–84; Чешмеджиев 2020: 4–13).

Към средата на XIV в. от централната власт в Търново се отцепват част от североизточните български земи, между долното течение на Дунав и Черно море. Там се установява като самостоятелен владетел боляринът Балик, с Карвуна (до дн. Каварна) като център на владенията му. По-късно Балик е наследен от брат си Добротица, по чието име в османския период цялата област получава името Добруджа (Ангелов 1981: 345; Гюзелев 2004: 223–258, 381–387; Гюзелев 2005: 223–258, 381–387).

Българският владетел не само не се съпротивлява на този процес, а го подпомага. След развода с първата си жена Теодора той лишава от престолонаследие своя син от този брак Йоан Срацимир и обявява за престолонаследник първородния си син от втория си брак с покръстената еврейка Сара-Теодора – Йоан Шишман. Йоан Срацимир е изпратен да управлява наследственото владение на Шишмановци – Видин, с титлата цар. Престолът в Търново наследява Йоан Шишман (Божилов 1985: 160; Андреев 1993: 32). Това обикновено се определя като политическо съсгледство, макар че се споменават и „обективните процеси в българското общество“. Тази оценка се прави с оглед на последвалото османско нашествие, пред което разпокъсаните български земи нямат никакъв шанс (Божилов 1985: 160). Така се оформят „три България“, описани малко по-късно от баварския рицар Ханс Шилтбергер и споменати в Ἔκθεσις νέα (Schiltberger 1885: 64; Шилтбергер 1971: 84; Darrouzès 1969: 56, 62. Срв. Божилов 2006: 648–649).

Религиозната политика на Йоан Александър се формира преди всичко от активната съпричастност към проблемите на исихазма, покровителството на манастирите и борбата с ересите (Сырку 1898: 153–154; Радченко 1898: 1–35; Божилов 1985: 161). В редица паметници българският цар е представен като защитник на православието. Той поддържа тесни връзки с

един от основателите и идеолозите на исихазма – Григорий Синаит, който се заселва на българска територия – в Парория (вер. в Странджа, вж. Горов 1972: 64–75; Николов 2013: 101 сл.) – в последните години от живота на император Андроник II Палеолог, значи преди 1328 г. (Сырку 1898: 105). Понеже отшелниците са притеснявани от разбойници, Григорий Синаит по-късно изпраща за помощ при българския цар своя близък ученик Теодосий (Търновски)[5]. Йоан Александър нарежда да бъде построен манастир с кула, подарява голяма сума пари, добитък, рибно езеро и едно село. По-късно, през 1345–1346 г., Теодосий отново ходи до Търново за помощ (Златарски 1904: 14; Сырку 1898: 153–156; Γόνης 1980: 50–52; Гагова 2010: 147). След смъртта на Григорий Синаит Йоан Александър щедро подкрепя Теодосий Търновски, който създава манастир край Килифарево[6], до Търново (ок. 1351 г.). Там са обучени десетки монаси-исихасти, между които прочутите подвижници Роман (Ромил), Евтимий, бъдещ търновски патриарх, Киприан, бъдещ всеруски митрополит[7].

Преувеличена или не, ролята на българския цар за развитието на исихазма на българска почва е очевидна. В споменатото житие причините за тази негова привързаност се търсят в благочестието му. Това не е изключено, но вероятно водещи отново са чисто политическите причини. Исихасткото учение може би не е толкова масово, колкото обикновено се смята (Полывянный 2018: 191–192), но то определено е много влиятелно – исихасти заемат в различни периоди патриаршеските престоли в Константинопол, Търново и Сърбия. Защо е тази подкрепа за исихастите? Дали заради стремежа на Търновската патриаршия да играе ролята на основен православен център, или просто Калист е преувеличил заради пропаганда на исихазма? По-скоро първото – българският цар се опитва да „яхне вълната“ и да приближи до себе си ставащите все по-влиятелни исихасти. Може отношение да има и това, че исихастите по това време са близки с една от съперничещите си политически партии във Византия – партията на Кантакузин?

През 1361 г.[8] започва нов църковен българо-византийски конфликт. Той е познат по един документ, наречен „Отговор на писмо на монаси от Търново“ („Послание на цариградския Патриарх Калист до търновското мона-

---

[5] Това става около 1339–1340 г., след второто заселване на Григорий Синаит в Парория, вж. Сырку 1898: 108, 153–156.

[6] В *Житието на Теодосий Търновски* от патриарх Калист мястото, където е изграден манастирът, е наречено „Кефаларево“. Повечето автори го идентифицират с манастира близо до дн. град Килифарево, вж. Чешмеджиев 2018: 509–511, с литература.

[7] Сырку 1898: 166; Γόνης 1980: 97–100; Божилов 1985: 161; Божилов 2006: 619–620; Podskalsky 2000: 213; История 2008: 582–583; Полывянный 2018: 190; Поповић 2006: 111–125, с литература.

[8] Друга датировка – декември 1355 г., вж. у Събев 1987: 320.

шество“). С него патриарх Калист (1350–1353; 1355–1363)[9] обвинява българската църква в няколко пункта:

1. Търновският патриарх не споменава константинополския патриарх и имената на трите други патриарси (александрийския, антиохийския и йерусалимския), макар че е задължен да го прави, тъй като няма същия ранг като тях:

„По-преди и отначало Търновският патриарх носел титлата епископ, подчинявал се на Светата Велика Божия църква, а по-късно и вследствие на голямата молба и настояване пред намиращия се при нас Велик и Свещен Синод от страна на тогавашния български скиптродържец, от уважение към него и неговия народ, който беше подчинен на нашата Велика и светейша църква Божия, по снизхождение бе подкрепено на Търновския епископ правото да се нарича български патриарх, но без да бъде причислен, разбира се, към останалите светейши патриарси, а поради това – и без да бъде споменаван в свещените диптиси, според Божественото и свещено правило на Четвъртия събор… Според това търновският патриарх – както заради задължението да се подчинява на нашата светейша Велика Божия църква, от която е получил правото да бъде и да се нарича патриарх, така и щото придоби патриаршеската чест и се приобщи към наше смирение и към другите патриарси – е длъжен винаги да споменава в свещените диптиси наше смирение и другите патриарси…“ (Гюзелев 1994: 177–178, 181–182).

2. Търновската църква не плаща данък на Константинополската:

„Този патриарх (патриарх Герман – б.м., Д.Ч.) … казва в едно от своите писания: „Що се отнася до нашата работа, тя не стои така и не е така: като е принесла мирска обществена полза на честнейшия архиерей на българския народ, тя не постанови той да бъде напълно автокефален, но че се обвързва от своя страна да плаща, т.е. да дава налог и даждия на патриарха, който го е почел, както и в допълнение да възнася името му в църква, като всеки един от подчинените на Цариград митрополити, и да бъде привличан за разпит и под отговорност, сиреч да бъде съден…“ (Гюзелев 1994: 182, 178).

3. Българските свещеници не кръщават според каноните:

„А пък, гдето българските архиереи кръщават чрез едно потапяне и обливане с вода, както това се прави, е дело съвсем неприлично и пълно с нечестие“ (Гюзелев 1994: 182, 178).

4. Българската църква не използвала свето миро, приготвено във Великата църква – „Св. София“ в Константинопол:

„А дето не се помазват със свето миро – според узаконението на църковното предание – приготвяно в нашата Света велика църква Божия… и

---

[9] „Човек отличаващ се със суровост, неотстъпчивост и самовластие“ (Радченко 1898: 180).

то е съвсем неоснователно и въобще вън от църковното законоположение“ (Гюзелев 1994: 183, 179).

Патриарх Калист очаква, че тези антиканонически практики на българската църква ще бъдат поправени и в Търново ще получат опрощение, защото са сгрешили от незнание. В противен случай той щял да изпълни своя дълг:

„…а ако ли и сега, след разследването и проучването на делото и след нашето наставление и поучение, и след вашите предупреждения, благоговейни и свещени монаси… те останат непоправими, наше смирение и нашият Божествен и Свети синод ще изпълним дълга, що имаме пред Бога…“[10].

Обикновено се смята, че автор на доклада и получател на писмото е известният български исихаст Теодосий Търновски заедно със своя ученик Ромил, доколкото техните имена са посочени в старобългарския превод на Посланието (Киселков 1932: 219). На базата на това в някои класически изследвания върху периода се обосновава наличието на „византийска партия“ в България начело с Теодосий и Ромил. Тази партия е сляпо оръдие на патриарх Калист против Търновския патриарх и църковната независимост на българите (Сырку 1898: 323–325; Радченко 1898: 181). Други автори не се съгласяват с тази констатация. М. Дринов и В. Златарски категорично отхвърлят идеите на П. Сирку и К. Радченко за причините на това Послание, като приемат, че става въпрос за опит за изглаждане на противоречията между двете църкви след договора между България и Византия от 1355 г. Писмото на Теодосий и Роман било инспирирано от самия цар Йоан Александър, който ги натоварил да влязат в контакт с Калист, за да изгладят противоречията (Златарски 1903: 97–116). В. Киселков от своя страна изтъква, че няма как скромният килифаревски пустинолюбец Теодосий да е водач на „патриотична“ партия. Освен това Ромил по това време не е в България а на Атон, и най-накрая, в гръцкия текст тези имена не присъстват. Обяснението му обаче, защо те присъстват в славянския текст, е противоречиво и объркано, като той дори допуска, че става въпрос за други монаси със същите имена (Киселков 1932: 220).

В по-новите изследвания проблемът се разглежда, общо взето, в същото русло. Някои автори търсят причините за конфликта в това, че Българската църква е настроена против унията с Рим, чрез която император Йоан V Палеолог и Константинополската патриаршия се опитват да получат помощ от Запада срещу османското нашествие. С тази цел тя искала да изглади противоречията между двете църкви, натрупани през годините, но

[10] Гюзелев 1994: 180, 184; Вж. останалите издания у Miklošich, Müller: 1860: № 186, 436–442; Darrouzès 1977: V, N 2442; Сырку 1898: 278–281; Киселков 1932: 214–219.

и от това, че Търновската патриаршия се месела във вътрешните работи (sic!) на Руската и на Сръбската църква. Част от изискванията на Константинополската патриаршия са изложени в Посланието на Калист, но не е ясно колко от тях са приети. Това все пак е станало, понеже в замисления събор трябвало да участва и българският патриарх (Николова 1997: 205). Във всеки случай едно от изискванията е прието, за което говори фактът, че името на вселенския патриарх присъства в текста на т.нар. дяконска служба (Kałużniacki 1901: 300; Коцева 1985: 51) в Служебника на патриарх Евтимий (Николова 1997: 204–205). Това обаче става по-късно, вероятно след като Евтимий става патриарх. Той връща името на Константинополския патриарх в службата, още повече че не се възпротивява на преминаването на Бдинския диоцез под юрисдикцията на Константинопол и отпадането му от Търново през 80-те години на XIV в. (Полывянный 2018: 203).

Според Д. Поливянни този акт не може да се смята като акт на конфронтация, а е част от една концепция за равенство на православните царства, и съответно патриаршии. В същото време това изостря отношенията с търновския патриарх Теодосий. Заслужава внимание точната му бележка, че в научната литература има тенденция исихазмът да се разглежда като някакво всеатонско движение – и всебалканско, бих добавил аз, – което става масово на Света гора от 30-те години на XIV в., в Константинопол след събора от 1351 г. който осъжда варлаамитите, и в България след събора от 1360 г. (Полывянный 2018: 187–195).

Разглеждайки конфликта, веднага трябва да кажа, че той е част от веригата от събития след 1235 г. – стремежа на Търновската патриаршия да бъде напълно независима и непрекъснатите опити на Константинополската да отнеме този ѝ статут (Радченко 1898: 183–186; Златарски 1903: 97–116; Ангелов 1990: 488–489; Божилов 2006: 603–604; Полывянный 2018: 195). Това добре личи от самия текст на Посланието, където се припомня съборът от 1235 г. Без тук да се връщам на проблемите между двете църкви около Лионския събор от 1274 г. (Събев 1987: 323; Божилов 2014: 84) и появата на съобщения, че търновският патриарх е „стълб на православието“ (1277 г., вж. Дринов 1971: 92; Христова, Караджова, Узунова 2003: 31, 93), конфликтът между Константинопол и Търново и през XIV в. е очевиден: търновският патриарх Симеон ръкополага сръбския архиепископ за патриарх през 1346 г. и участва в коронясването на Стефан Душан за цар (Божилов 1985: 159; Полывянный 2018: 186). Приемникът на Симеон патриарх Теодосий ръкополага за митрополит „на цяла Русия“ Теодорит, един от претендентите за глава на Руската църква през 1352 г., както научаваме от едно решение на Константинополската патриаршия от 1354 г. (Киселков 1926: XLIX–L; Гюзелев 1994: 172–174; Гагова 2010: 144). По този начин очевидно Търновският патриарх изземва в някаква степен функциите на т. нар. Вселенски патриарх в Константинопол.

Посланието на патриарх Калист очевидно е част от тази борба между двете църкви. Идеите за появата на писмото на монасите и Посланието на патриарх Калист като част от усилията за изглаждане на някакви противоречия и пр., в различни варианти, очевидно са несъстоятелни и почиват на насилие над текста на Посланието, който е еднозначен – Калист иска отново Търновската патриаршия под своя зависимост. За целта той съчинява и включва в Посланието фалшиво постановление на патриарх Герман II, съобразно своите цели. Според този „очевиден фалшификат", по думите на В. Гюзелев (Гюзелев 2016: 25):

„Като е принесла мирска обществена полза на честнейшия архиерей на българския народ, тя не постанови той да бъде напълно автокефален, но че се обвързва от своя страна да плаща, сиреч да дава налог и даждия на патриарха, който го е почел, както и в допълнение да възнася името му в църква, като всеки от подчинените на Цариград митрополит, и да бъде привличан на разпит и под отговорност, сиреч да бъде съден, стига само да бъде уличен в отклонение от задълженията си" (Гюзелев 1994: 181–182).

На базата на съществуващите в науката сведения по въпроса за статута на Българската църква, който тя получила през 1235 г. (Гюзелев 2016: 20 сл.), заключението на В. Гюзелев изглежда напълно логично.

В такъв смисъл Посланието на патриарх Калист не е могло да не предизвика реакцията на Търновския патриарх и клир, въпреки че остава без отговор от Българската патриаршия, доколкото е адресирано до частни лица (Божилов 2014: 84–85). Логична изглежда и хипотезата, че заради конфликта между патриарх Теодосий и патриарх Калист Теодосий Търновски напуска българската столица и заминава за Константинопол (Иванова 2016: 81). Според друга хипотеза изказана напоследък, рожба на такава реакция е един текст, известен по два преписа, по-ранният от които е от 1360/1370 г., а по-късният е от края на XIV – началото на XV в. Съществува и един неидентифициран препис, направен от Йордан Хаджиконстантинов-Джинот[11]. Този разказ представлява почти пълно копие на известния *Разказ за възобновяването на българската патриаршия* от Синодика, но допълнен с дълго заглавие, което гласи: „Предисловие как и кога българите получиха патриаршество с ръкоположението и благословението на светия и вселенски патриарх Герман и останалите източни патриарси Николай Александрийски, Симеон Антиохийски и другите източни, пък и западни архиереи, и при

[11] Преглед на преписите вж. у Николов 2016: 138–141, с по-старата литература. Заслужава да се отбележи, че в някои от сборниците този текст е поместен заедно с *Успение Кирилово* (Николов 2016: 141), възникването на който текст също се свързва с възстановяването на православието и Българската патриаршия през 1235 г., вж. Чешмеджиев 2001: 93–96.

благочестивия гръцки цар Калойоан Дука, и при благочестивия български цар Йоан Асен Велики, син на стария Йоан Асен“[12].

Вероятно скоро след неговото съставяне в отговор на Посланието на патриарх Калист от 1361 г. този текст, без заглавието, е включен в Синодика, за да се подчертае, че Българската църква е автокефална и самостойна, с патриаршески статут, равен на константинополския и останалите източни патриарси, чрез решение, взето на Вселенски събор в Галиполи (Гюзелев 2016: 26). Наличието на думата „предисловие“ в началото говори ясно, че става въпрос за едно по-голямо произведение, посветено на възстановяването на Българската патриаршия, което остава неизвестно (Angelov 1973: 80). Важен е и фактът, че този текст е поместен и в сборник от края на XIV – началото на XV в., което показва ясно, че проблемът за статута на Българската църква е бил актуален и тогава, очевидно във връзка с ликвидирането на Търновската патриаршия и превръщането ѝ в митрополия. Интересно е наличието на препис на *Краткото житие на Константин-Кирил* в този ръкопис, текст, възникнал във връзка точно с възстановяването на Българската патриаршия, която търси в равноапостолската кирило-методиевска идея обосновка за съществуването си (Чешмеджиев 2001: 93–96).

Установявайки по този начин, че е имало някаква реакция на Посланието на патриарх Калист, много интересна се явява ролята на самия цар Йоан Александър. Както е добре известно от *Житието на Теодосий Търновски* от константинополския патриарх Калист, българският цар е поддържал тесни връзки с Теодосий, както и още с неговия учител Григорий Синаит. Още К. Радченко смята, че между исихаста Теодосий и патриарх Теодосий „през цялото време вървяла глуха борба“, но каква е позицията на българския цар, която очевидно е определяща? Недопустимо е да се мисли, че Търновският патриарх на своя глава ще води подобна борба срещу Константинополския патриарх, още повече че става дума не за единичен инцидент, а за принципен проблем, продължаващ повече от столетие и завършил в крайна сметка с ликвидирането на Търновската патриаршия в началото на XV в. (Тодорова 1997: 38–46). Не може да става дума и за някакво съперничество между царя и патриарха по това време, не само защото това е принципно трудно допустимо, но и защото Йоан Александър провежда антиеретически събори заедно с Търновския патриарх (Андреев 1993: 256; Полывянный 2018: 182).

Очевидно решението на този въпрос трябва да се търси на фона на развитието на исихазма не толкова като религиозно течение, а като политическо движение. На политическата роля на исихазма вече е обръщано много-

[12] Angelov 1973: 79, 82; Гюзелев 2016: 26; Николов 2016: 136–137, с критично издание по известните преписи на с. 282–284.

кратно внимание в историографията, като дори е въведен специален термин – „политически исихазъм“ (Прохоров 1968: 90; Мейендорф 1974: 301–303; Гагова 2010: 141 сл.). Струва ми се обаче, че той трябва да се конкретизира и да се разглежда в случая не като широко движение, а като един политически кръг, който има свои интереси и се опитва да ги прокарва. Според някои мнения този кръг има за главна цел да обедини всички православни под егидата на Константинополския патриарх, против опитите за уния със Западната църква. Главни идеолози на този т.нар. политически исихазъм са император Йоан VI Кантакузин и патриарх Филотей Кокин, сам виден исихаст. И този политически кръг успява в някаква степен – видни исихасти застават начело на Българската църква (Евтимий Търновски), на Сръбската църква (Ефрем), на Киевската и после на Московската и на цяла Русия (Киприян) и пр., но тогава вече е късно за антиосманска коалиция (Гагова 2010: 144). Това мнение изглежда логично, въпросът е дали целта на този политически антиуниатски кръг е да се спасят балканските държави от турците, или по-скоро да се запази по някакъв начин византийската универсалистка идея, като сега, вече при очевидния политически крах, ръководната роля да се поеме от църквата (Мейендорф 1974: 302–303). Неслучайно след падане на Константинопол под османска власт именно патриаршията ще я наследи, ще вземе за свой герб този на Палеолозите и патриарсите ще сложат на главата си короната на византийските императори. Междувременно Търновската патриаршия ще бъде превърната в обикновена митрополия, Сръбската патриаршия ще бъде унищожена малко по-късно. Разбира се, проблемът може да бъде разгледан и в по-минимален контекст – конкретните политически взаимоотношения вътре в самата Византия, от една страна, между двете партии, и от друга, отношенията между България и Византия. Надявам се да направя това в близко бъдеще.

През втората половина на царуването на Йоан Александър се развиват различни еретически учения. С дейната помощ на Теодосий Търновски (?), пак според житието му от патриарх Калист, Йоан Александър организира два антиеретически църковни събора в Търново (1350 и 1360 г.). На тях са осъдени богомили, варлаамити, адамити, юдеи (Златарски 1904: 1–41; Сырку 1898: 258–262, 269–270; Ангелов 1969: 500–501, 505–510; Γόνης 1980: 94–97, 110, 115; Николова 1984: 112–118; Гонис 1984: 324–339). Развитието на тези еретически учения е преувеличено в съвременната историография, която не отчита най-често, че, от една страна, сведенията са в исихастки жития, а от друга, че България не би могла да стане основен православен център, за какъвто претендира, без задължителната борба с ересите!

В тази връзка следва да се припомни, че цар Йоан Александър се явява основател и ктитор на редица български манастири. С негова помощ е изграден Драгалевският манастир „Св. Богородица Витошка“, той е ктитор на Бачковския манастир, където са запазени два негови портрета; „Църквата“

в Иваново; месемврийските манастири „Св. Богородица Елеуса“ и „Св. Никола“; вероятно на Преображенския и т.нар. Патриаршески манастир край В. Търново, на църквата в с. Калотина, Драгоманско, Кукленския манастир „Св. Козма и Дамян“, Зографския манастир „Св. Георги“ и пр.[13]

Слабо изследвана по липсата на преки сведения е една друга страна от историята на българските земи по това време – появата на чумата (Радченко 1898: 170–171), сравнително добре документирана за някои балкански територии, и най-вече Константинопол. Първата вълна на чумата, която вероятно засяга българските земи, започва в Константинопол през 1347 г., пренесена от генуезки кораби от Кафа. Според едни противоречиви и вероятно преувеличени сведения тогава чумата унищожава около 8/9 или 2/3 от жителите на града[14]. Предполага се, че епидемията е влязла в българските земи по подобен начин през черноморските пристанища, отново чрез генуезки кораби (Иванов 2003; Ковачев 2009: 438–439). Ако се приемат тези предположения, това би означавало значителни демографски загуби по това време, особено на някои области като например Добруджа (Иванов 2003). Според сегашни изчисления, на базата на сравнения с други европейски държави, българските земи губят между 30 и 50% от населението си, или към 1 000 000 – 1 250 000 души (Матанов 2004: 344; Ковачев 2009: 440; срв. Андреев 1992: 25). Някои автори приемат, че именно демографският колапс в българските земи, и изобщо на Балканите, е една от причините за успеха на османското нашествие[15].

С избухването на чумната епидемия в столицата Търново се свързва появата на масови гробове от първата половина на XIV в. (в т.нар. Църква № 8 на Трапезица, вж. Рабовянов 2015: 26). С донесената от генуезците чума се обяснява и подписването на договора с враждебните им венецианци от втората половина на 1347 г. (Ковачев 2009: 436–437; Иванов 2003). И ако второто твърдение е хипотетично, първото е съвсем реално, ако хронологията на тези погребения е точна[16]. Също доста хипотетично изглежда и твърдението, че свиканият през 1360 г. събор против еретическите движения на богомилите и адамитите е предизвикан в голяма степен от социално-религиозните нагласи сред населението, предизвикани от чумната епидемия

---

[13] Бакалова 1977: 158; Бакалова 1985: 31–45; Ковачев 1940: 5–6; Божилов 1985: 16; Иванов 1931: 587–594; Николова, Робов 1994: 571–580; Робов 1998: 317–324; Робов 2004: 526–527; Мавродинова 1995: 63; Даскалова, Райкова 2005: 38; История 2008: 505; Турилов, Чешмеджиев, Масиель Санчес 2014: 301–313; Куюмджиев 2018: 500–505.

[14] Кущ 2008: 42–43, с по-старата литература.

[15] Shamiloglu 2004: 270–279; Ковачев 2009: 440–442. Идеята на Ковачев 2009: 444, че Килифаревският манастир е основан, за да отговори на нуждата от нови обучени книжовници, които да служат на църквата и администрацията, доколкото старите са починали по време на чумата, е произволна и не почива на никакви източници.

[16] Преглед на литературата по този въпрос вж. у Рабовянов 2015: 17–33.

и османското нашествие, което предизвиквало апокалиптични настроения (Иванов 2003). Чумата би могла да създаде такива настроения, но връзката със съборите е доста проблематична!

Цар Йоан Александър има литературни интереси. Той не само е меценат, отделящ щедро средства за книги, но и самият той определя книгите, които трябва да бъдат превеждани или преписвани за неговата лична библиотека (Божилов 1996: 163). Често неговото управление по отношение на развитието на книжнината и литературата се определя като „втори Златен век“, като се сравнява с управлението на цар Симеон. Това, разбира се, не трябва да се приема буквално (Каймакамова 2018: 345). За разлика от цар Симеон, който е книжовник и организатор на кръг от книжовници, цар Йоан Александър никога не е бил в тази роля. По сполучливото определение на И. Божилов той е бил обект, а не субект в литературния процес, центърът на духовния живот се е намирал извън двореца (Божилов 1985: 163). Вероятно заради очевидното несъответствие в сравнението с цар Симеон в науката се появи и терминът „Сребърен век“[17]. От тази епоха не е запазено много, макар че в сравнение с истинския Златен век, откогато е запазено твърде малко, все пак е значително: Тълковен псалтир от 1337 г. (*Кукленски песнивец*, *Софийски псалтир*; София, Библиотека на БАН, № 2); *Сборник на поп Филип*, писан през 1345 г. (Москва, ГИМ, Синод № 38); Ватикански препис на *Хрониката на Константин Манасий*, ок. 1343–1345 г. (Cod. Vat. Slav. 2); *Лаврентиев сборник* от 1348 г. (Санкт Петербург, ГПБ. „Салтиков-Шчедрин“, F.I.376); Апостол с тълкувания, запазен по копие от 1516 г. (Санкт Петербург, ГПБ „Салтиков-Шчедрин“, F.I.516), *Лондонско четвероевангелие* (Кърдзоново, Кързъново евангелие, BM Add. 39627) от 1355–1356 г.[18] Има и други ръкописи, които се свързват с името на цар Йоан Александър и дворцовия скрипторий: например т.нар. *Томичов псалтир* (Москва, ГИМ № 2752), от около 1360–1363 г., Четвероевангелие (Зогр. № 24) и *Лествица* (РНБ, Пог. № 1054); две Четвероевангелия от Руската държавна библиотека – ф. 242, № 31 и ф. 256, № 122; Сборник, писан от монаха Пахомий в Ловеч, преди Йоан Александър да стане цар (Санкт Петербург, БАН № 13.3.17) и пр. Някои от тях са илюстрирани – преводът на *Манасиевата хроника* и

[17] Вж. издадения тематичен сборник от Международната конференция, посветена на 780 години от възстановяването на Българската патриаршия, 640 години от интронизацията на Патриарх Евтимий и 600 години от интронизацията за Киевски митрополит Григорий Цамблак: *Сребърният век: нови открития*. Научен ред. и съст. А. Милтенова. София, 2016.

[18] Сырку 1898: 419, 437–438; Кодов 1969: 11–16; Дуйчев 1963: 145; Куев 1981; Живкова 1980; Živkova 1977; Джурова 1997: 138–162; Gardzaniti 2001: 382–384; Гардзанити 2004: 60–61; Талев 2005: 24–30; Четириевангелие 2017.

Лондонското четвероевангелие, *Томичовият псалтир*[19]. *Библиотеката е съдържала съчинения с аскетичен характер, пролози, патерици, исторически съчинения*[20].

Запазени са няколко документа, излезли от царската канцелария, носещи подписа на Йоан Александър[21], *сякъл е монети и печати*[22], *споменава се в много приписки и надписи*[23], *неговото име се среща и в епиграфски паметници*[24]. *Съществуват няколко похвали за него. Първата от тях е от т.нар. Софийски псалтир* (*Кукленски песнивец*):

„…великия Йоан Александър, най-прославеният сред всички, старейшина и военачалник, силен в битките, любезен и приветлив, румен и излъчващ доброта, красив на вид, с прибрани колене и правоходец, гледащ сладко с очите си към всички, неизказания праведен съдия за сираците и вдовиците. Кой, прочее, ще кажа, от нас, който е видял царя, ще се завърне скръбен в дома си? Той ми се струва втори древен Александър с военната си сила… Струва ми се, че този цар се яви нов сред царете Константин по вяра, благочестие, сърце и нрав…“ (Кодов 1969: 11–16; Христова, Караджова, Узунова 2003: 99–100; Срв. Каймакамова 2018: 344). Но, „…бацилът на разложението дава своите резултати“ и похвалите за царя са „с отблясък на един залязващ вече свят“, по думите на К. Куев (Куев 1980: 259).

За Йоан Александър притежаваме сравнително богат изобразителен материал и в някаква степен имаме представа за физическия му облик. До нас са достигнали няколко негови портрета от миниатюри и стенописи: четири образа от миниатюри в *Манасиевата летопис*; пет изображения от *Лондонското евангелие*; стенописни образи в Бачковския манастир; стенописен образ от „Църквата“ в Иваново; частично запазено скулптурно изображение върху саркофаг от дворцовата църква на Царевец; вероятно изображе-

---

[19] Джурова 1990, 1: 85; Иванова 1981: 308–310; Караджова 1995: 230–231: Турилов 2005: 305–323; Куев 1974: 82–83; Христова, Караджова, Узунова 2003: 170, № 77; Turdeanu 1947: 20–22; Божилов 2006: 622–624; История 2008: 506–510; Четириевангелие 2017: 641–643, 647–655.

[20] Гагова 2010: 80 сл. За интереса на Йоан Александър към съчинения с историческа тематика вж. Каймакамова 2018: 340 сл.

[21] Παπαδοπούλου-Κεραμὲως 1891: 467–468, 468–470; Ильинский 1911: 21–23, 24, 26; Tachiaos 1975: 183–189; Гюзелев 2009а: 34-46; Даскалова, Райкова 2005: 9–10, 37–43.

[22] Gerasimov 1960: 68–72; Герасимов 1973: № 49–58; Дочев 1992: 92–106; Йорданов 2001: 122.

[23] Христова, Караджова, Узунова 2003: № 45, 46, 50, 51 53, 54, 56-58, 61, 64, 77, 80, 89, 91, 95, 98, 101, 492, 493.

[24] Иванов 1911: 213; Дуйчев 1944: 177, 285; Гошев 1945: 7–8; Гълъбов 1960: 421–422; Герасимов 1950: 255; Маргос 1976: 361; Кузев 1975: 14–15; Попов 1980: 175, 179, 185; Божилов 1985: 165; Божилов 2017: 497.

ние в манастира „Св. Троица“ край В. Търново[25]. На базата на някои от тези изображения Б. Филов се опитва дори да гадае за неговия характер, който бил благ, но му липсвала енергия и твърда воля, а правилните и спокойни черти на лицето му издавали една нежна и сантиментална натура, отдадена предимно на духовни интереси (Филов 1925: 504). Тези черти на характера на българския цар са изцяло рожба на фантазията на автора им, не само защото от въпросните изображения трудно може да се извлече подобна информация, а и защото именитият български археолог очевидно се е повлиял от различните възхвали на Йоан Александър!

Йоан Александър се жени два пъти. Оскъдни сведения за първата съпруга на царя има в два ръкописа – *Кукленски песнивец* от 1337 г. (Софийски псалтир) и т.нар. *Палаузов препис на Синодика на цар Борил*, в добавките от XIV в. (Кодов 1969: 14; Попруженко 1928: 88). За нея научаваме само че се е наричала Теодора, в монашество Теофана. Тя е била дъщеря на влашкия воевода Йоан Александър Басараб (1310–1352), основател на влашката династия (Новаковић 1898: 3). По-късно обаче Теодора е замонашена[26] и се оттегля в неизвестен манастир, вероятно близо до Търново. Около края на 1347 или началото на 1348 г. Йоан Александър се жени за еврейката Сара, дъщеря на търговец, която е покръстена и също получава името Теодора. Според свидетелството на Никифор Григора: „Александър изгонил приживе първата си съпруга и си взел за жена друга от средата на евреите, като наскоро преди това сам я покръстил, понеже бил пленен, както казват, от нейната красота“[27].

От двата си брака Йоан Александър има девет деца – петима синове и четири дъщери (Божилов 1985: 168–169). Йоан Александър управлява българската държава около 40 г. в трудни за нея времена. Според едно съобщение в т.нар. *Безименна българска летопис* (Bogdan 1891: 528; Тютюнджиев 1992: 81, 98) той умира на 17 февруари 1371 г. (Мутафчиев 1925: 165; Тютюнджиев 1992: 130; Андреев 1993: 75–76; Божилов 2017: 516).

---

[25] Филов 1925: 499–504; Дуйчев 1962: № 1, 2, 33, 69; Живкова 1980: т. II, XIII, XXVI, XLVI, LXIV; Бакалова 1977: 158; Бакалова 1988: 31–45; Георгиева, Николова, Ангелов 1973: 53–54, 126; Мавродинова 1995: 61–63; Куюмджиев 2018: 500–505.

[26] Greg.: XXXVII. 51; Григ. 193: „Александър изгонил приживе първата си съпруга и си взел за жена друга, от средата на евреите, като наскоро преди това сам я покръстил, понеже бил пленен, както казват, от нейната красота“ (превод А. Милев).

[27] Greg. XXXVII. 51, III: 558. Превод на А. Милев, в Григ.: 193.

ЛИТЕРАТУРА

Ангелов 1969 — А н г е л о в, Д. *Богомилството в България*. София, 1969 [Angelov, D. Bogomilstvoto v Bulgaria. Sofia, 1969].

Ангелов 1981 — А н г е л о в, Д. *Временна политическа стабилизация при цар Иван Александър (1331–1371)*. – В: История на България в 14 тома. Т. 2. София, 1981, с. 334–351 [Angelov, D. Vremenna politicheska stabilizatsia pri tsar Ivan Aleksandar (1331–1371). – V: Istoria na Bulgaria v 14 toma. T. 2. Sofia, 1981, s. 334–351].

Ангелов 1982 — А н г е л о в, П. *Българо-сръбските политически отношения при царуването на Иван Александър (1331–1371) и Стефан Душан (1331–1355)*. – Год. СУ, Исторически факултет, 72 (за 1978), 1982, с. 93–117 [Angelov, P. Balgaro-srabskite politicheski otnoshenia pri tsaruvaneto na Ivan Aleksandar (1331–1371) i Stefan Dushan (1331–1355). – God. SU, Istoricheski fakultet, 72 (za 1978), Sofia, 1982, s. 93–117].

Ангелов 1990 — А н г е л о в, Д. *Из средновековното ни минало (държава, народност, култура)*. София, 1990 [Angelov, D. Iz srednovekovnoto ni minalo (darzhava, narodnost, kultura). Sofia, 1990].

Андреев 1992 — А н д р е е в, Й. *Всекидневието на българите XII–XIV век*. София, 1992 [Andreev, Y. Vsekidnevieto na balgarite XII–XIV vek. Sofia, 1992].

Андреев 1993 — А н д р е е в, Й. *България през втората четвърт на XIV в. (Цар Иван Асен IV – синът на Иван Александър)*. В. Търново, 1993 [Andreev, Y. Bulgaria prez vtorata chetvart na XIV v. (Tsar Ivan Asen IV – sinat na Ivan Aleksandar). V. Tarnovo, 1993].

Андреев 1994 — А н д р е е в, Й. *Достоверен ли е разказът на Българската анонимна хроника от XV в. за смъртта на синовете на цар Иван Александър при София*. – В: Сборник в чест на акад. Димитър Ангелов. София, 1994, с. 73–83 [Andreev, Y. Dostoveren li e razkazat na Balgarskata anonimna hronika ot XV v. za smartta na sinovete na tsar Ivan Aleksandar pri Sofia. – V: Sbornik v chest na akad. Dimitar Angelov. Sofia, 1994, s. 73–83].

Бакалова 1977 — Б а к а л о в а, Е. *Бачковската костница*. София, 1977 [Bakalova, E. Bachkovskata kostnitsa. Sofia, 1977].

Бакалова 1988 — Б а к а л о в а, Е. *Принос към царската идеология в средновековна България (Стенописите в църквата „Св. Архангел Михаил“ край Иваново)*. – Проблеми на изкуството, 21 (1988), № 3, с. 31–45 [Bakalova, E. Prinos kam tsarskata ideologia v srednovekovna Bulgaria (Stenopisite v tsarkvata „Sv. Arhangel Mihail“ kray Ivanovo). – Problemi na izkustvoto, 21 (1985), № 3, s. 31–45].

Бакалова 2001 — Б а к а л о в а, Е. *Портретът на цар Иван Александър от Софийския песнивец: „реализъм“ или компилация от топоси?* – В: Словенско средњовековно наслеђе. Зборник посвећен професору Ђ. Трифуновићу. Београд, 2001, с. 45–58 [Bakalova, E. Portretat na tsar Ivan Aleksandar ot Sofiyskia pesnivets: „realizam“ ili kompilatsia ot toposi? – V: Slovensko srednjovekovno nasleđe. Zbornik posvećen profesoru Đ. Trifunoviću. Beograd, 2001, s. 45–58].

Билярски 1998 — Б и л я р с к и, И. *Институциите на средновековна България. Второ българско царство*. София, 1998 [Bilyarski, I. Institutsiite na srednovekovna Bulgaria. Vtoro balgarsko tsarstvo. Sofia, 1998].

Божилов 1985 — Б о ж и л о в, И. *Фамилията на Асеневци. Генеалогия и просопография*. София, 1985 (2. изд. 1995 г. с добавки) [Bozhilov, I. Familiyata na Asenevtsi. Genealogia i prosopografia. Sofia, 1985 (2. izd. 1995 g. s dobavki)].

Божилов 1995 — Б о ж и л о в, И. *Българите във Византийската империя*. София, 1995 [Bozhilov, I. Balgarite vav Vizantiyskata imperia. Sofia, 1995].

Божилов 1996 — Б о ж и л о в, И. *Културата на средновековна България*. София, 1996 [Bozhilov, I. Kulturata na srednovekovna Bulgaria. Sofia, 1996].

Божилов 2006 — Б о ж и л о в, И. *Политическо безсилие и културен блясък: Иван Александър Асен (1331–1371)*. – В: Божилов И., В. Гюзелев. История на Средновековна България VII–XIV в. 2. изд. София, 2006, с. 582–649 [Bozhilov, I. Politichesko bezsilie i kulturen blyasak: Ivan Aleksandar Asen (1331–1371). – V: Bozhilov I., V. Gyuzelev. Istoria na Srednovekovna Bulgaria VII–XIV v. Sofia, 2006, s. 582–649].

Божилов 2014 — Б о ж и л о в, И. *Българското общество през 14. век*. Пловдив, 2014 [Bozhilov, I. Balgarskoto obshtestvo prez 14. vek. Plovdiv, 2014].

Божилов 2017 — Б о ж и л о в, И. *История на средновековна България*. Т. 2. София, 2017 [Bozhilov, I. Istoria na srednovekovna Bulgaria. T. 2. Sofia, 2017].

Гагова 2010 — Г а г о в а, Н. *Владетели и книги. Участието южнославянския владетел в производството и употребата на книги през Средновековието (IX–XV в.): рецепцията на византийския модел*. София, 2010 [Gagova, N. Vladeteli i knigi. Uchastieto yuzhnoslavyanskia vladetel v proizvodstvoto i upotrebata na knigi prez Srednovekovieto (IX–XV v.): retseptsiyata na vizantiyskia model. Sofia, 2010].

Гардзанити 2004 — Г а р д з а н и т и, М. *Перевод и экзегеза на примере евангелия царя Ивана Александра*. – В: Преводите през XIV столетие на Балканите. София, 2004, с. 59–69

[Gardzaniti, M. Perevod i ekzegeza na primere evangelia tsarya Ivana Aleksandra. – V: Prevodite prez XIV stoletie na Balkanite. Sofia, 2004, s. 59–69].

Георгиева, Николова, Ангелов 1973 Г е о р г и е в а, С., Я. Н и к о л о в а, Н. А н г е л о в. *Архитектурата на двореца*. – В: Царевград Търнов. Т. 1 – Дворецът на българските царе през Втората българска държава. София, 1973, с. 39–159 [Georgieva, S., Ya. Nikolova, N. Angelov. Arhitekturata na dvoretsa. – V: Tsarevgrad Tarnov. T. 1 – Dvoretsat na balgarskite tsare prez Vtorata balgarska darzhava. Sofia, 1973, s. 39–159].

Герасимов 1950 Г е р а с и м о в, Т. *Новооткрит надпис върху иконата Богородица Умиление от Несебър*. – Известия на Народния музей в Бургас, 1 (1950), с. 253–256 [Gerasimov, T. Novootkrit nadpis varhu ikonata Bogoroditsa Umilenie ot Nesebar. – Izvestia na Narodnia muzey v Burgas, 1 (1950), s. 253–256].

Герасимов 1973 Г е р а с и м о в, Т. *Монети от двореца на Царевец*. – В: Царевград Търнов. Т. 1. София, 1973, с. 197–256 [Gerasimov, T. Moneti ot dvoretsa na Tsarevets. – V: Tsarevgrad Tarnov. T. 1. Sofia, 1973, s. 197–256].

Гонис 1984 Г о н и с, Д. *Теодосий Фудул и Пирон в Похвално слово за Евтимий Търновски*. – В: Търновска книжовна школа. Т. 3 – Григорий Цамблак. Живот и дейност. София, 1984, с. 136–143 [Gonis, D. Teodosiy Fudul i Piron v Pohvalno slovo za Evtimiy Tarnovski. – V: Tarnovska knizhovna shkola. T. 3 – Grigoriy Tsamblak. Zhivot i deynost. Sofia, 1984, s. 136–143].

Горов 1972 Г о р о в, Г. *Местонахождението на средновековна Парория и Синаитовия манастир*. – Исторически преглед, 1972, кн. 1, с. 64–75 [Gorov, G. Mestonahozhdenieto na srednovekovna Paroria i Sinaitovia manastir. – Istoricheski pregled, 1972, kn. 1, s. 64–75].

Гошев 1945 Г о ш е в, И. *Търновски царски надгробен надпис от 1388 г*. (= Български старини, 14). София, 1945 [Goshev, I. Tarnovski tsarski nadgroben nadpis ot 1388 g. (= Balgarski starini, 14). Sofia, 1945].

Григ. N i c e p h o r i G r e g o r a e *Byzantina historia*. – Гръцки извори за българската история. Т. 1. София, 1983, с. 122–193 [Nicephori Gregorae Byzantina historia. – Gratski izvori za balgarskata istoria. T. 1. Sofia, 1983, s. 122–193].

Гълъбов 1960 Г ъ л ъ б о в, И. *Ямболски надпис*. – В: Езиковедско-етнографски изследвания в памет на академик С. Романски. София, 1960, с. 421–426 [Galabov, I. Yambolski nadpis. – V: Ezikovedsko-etnografski izsledvania v pamet na akademik S. Romanski. Sofia, 1960, s. 421–426].

Гюзелев 1970 — Г ю з е л е в, В. *Очерк върху историята на град Несебър в периода 1352–1453*. – Год. СУ, Философско-исторически факултет, 14 (1970), с. 57–98 [Gyuzelev, V. Ocherk varhu istoriyata na grad Nesebar v perioda 1352–1453. – God. SU, Filosofsko-istoricheski fakultet, 14 (1970), s. 57–98].

Гюзелев 1994 — Г ю з е л е в, В. *Извори за средновековната история на България (VII–XV в.) в австрийските ръкописни сбирки и архиви*. Т. 1. София, 1994 [Gyuzelev, V. Izvori za srednovekovnata istoria na Bulgaria (VII–XV v.) v avstriyskite rakopisni sbirki i arhivi. T. 1. Sofia, 1994].

Гюзелев 2005 — Г ю з е л е в, В. *Добруджа от края на XII до XV в*. – В: Божилов, И., В. Гюзелев. История на Добруджа. Т. 2. В. Търново, 2005, с. 191–373 [Gyuzelev, V. Dobrudzha ot kraya na XII do XV v. – V: Bozhilov, I., V. Gyuzelev. Istoria na Dobrudzha. T. 2. V. Tarnovo, 2004, s. 191–373].

Гюзелев 2009 — Г ю з е л е в, В. *Папството и българите през Средновековието (IX–XV в.)*. Пловдив, 2009 [Gyuzelev, V. Papstvoto i balgarite prez Srednovekovieto (IX–XV v.). Plovdiv, 2009].

Гюзелев 2009а — Г ю з е л е в, В. *Три етюда върху българския XIV в*. София, 2009 [Gyuzelev, V. Tri etyuda varhu balgarskia XIV v. Sofia, 2009].

Гюзелев 2016 — Г ю з е л е в, В. Обновленне патриаршества Блъгарскаго царства. – В: Сребърният век: нови открития. София, 2016, с. 15–30 [Gyuzelev, V. Obnovlenie patriarshestva Blagarskago tsarstva. – V: Srebarniyat vek: novi otkritia. Sofia, 2016, s. 15–30].

Даскалова, Райкова 2005 — Д а с к а л о в а, А., М. Р а й к о в а. *Грамоти на българските царе*. София, 2005 [Daskalova, A., M. Raykova. Gramoti na balgarskite tsare. Sofia, 2005].

Джурова 1990 — Д ж у р о в а, А. *Томичов псалтир*. Т. 1–2. София, 1990 [Dzhurova, A. Tomichov psaltir. T. 1–2. Sofia, 1990].

Джурова 1997 — Д ж у р о в а, А. *„Скритото“ лице на ръкописите. Още веднъж за Асеманиевото евангелие, Манасиевата летопис и Лондонското евангелие*. – В: Българи в Италия и италианци в България. Приноси. София, 1997 [Dzhurova, A. „Skritoto“ litse na rakopisite. Oshte vednazh za Asemanievoto evangelie, Manasievata letopis i Londonskoto evangelie. – V: Balgari v Italia i italiantsi v Bulgaria. Prinosi. Sofia, 1997].

Димитров 1998 — Д и м и т р о в, Х. *Българо-унгарски отношения през Средновековието*. София, 1998 [Dimitrov, H. Balgaro-ungarski otnoshenia prez Srednovekovieto. Sofia, 1998].

Дочев 1992 — Д о ч е в, К. *Монети и парично обращение в Търново XII–XIV в*. В. Търново, 1992 [Dochev, K. Moneti i parichno obrashtenie v Tarnovo XII–XIV v. V. Tarnovo, 1992].

Дринов 1971 — Д р и н о в, М. *Исторически преглед на Българската църква от самото ѝ начало до днес. Избрани произведения*. Т. 2. София, 1971 [Drinov, M. Istoricheski pregled na Balgarskata tsarkva ot samoto ì nachalo do dnes. Izbrani proizvedenia. T. 2. Sofia, 1971].

Дуйчев 1937 — Д у й ч е в, И. *Неиздадено писмо на папа Бенедикт XII до майката на цар Иван Александър*. – Известия на българското историческо дружество, 14–15 (1937), с. 205–210 [Duychev, I. Neizdadeno pismo na papa Benedikt XII do maykata na tsar Ivan Aleksandar. – Izvestia na balgarskoto istorichesko druzhestvo, 14–15 (1937), s. 205–210].

Дуйчев 1944 — Д у й ч е в, И. *Стара българска книжнина*. Т. 2. София, 1944 [Duychev, I. Stara balgarska knizhnina. T. 2. Sofia, 1944].

Дуйчев 1962 — Д у й ч е в, И. *Миниатюрите на Манасиевата летопис*. София, 1962 [Duychev, I. Miniatyurite na Manasievata letopis. Sofia, 1962].

Дуйчев 1963 — Д у й ч е в, И. *Летописта на Константин Манасий. Фототипно издание на Ватиканския препис на среднобългарския превод*. София, 1963 [Duychev, I. Letopista na Konstantin Manasiy. Fototipno izdanie na Vatikanskia prepis na srednobalgarskia prevod. Sofia, 1963].

Живкова 1980 — Ж и в к о в а, Л. *Четвероевангелието на цар Иван Александър*. София, 1980 [Zhivkova, L. Chetveroevangelieto na tsar Ivan Aleksandar. Sofia, 1980].

Златарски 1903 — З л а т а р с к и, В.Н. *Бил ли е св. Теодосий Търновски доносчик пред цариградската патриаршия*. – В: Библиотека. Приложение към Църковен вестник: VII, VIII, IX. София, 1903 [Zlatarski, V.N. Bil li e sv. Teodosiy Tarnovski donoschik pred tsarigradskata patriarshia. – V: Biblioteka. Prilozhenie kam Tsarkoven vestnik: VII, VIII, IX. Sofia, 1903].

Златарски 1904 — З л а т а р с к и, В.Н. *Житие и жизнь преподобнаго отца нашего Теодосия иже в Тръново постничествовавшего, съписано светейшей патриархом Константина града кирь Калистом*. Изд. В.Н. Златарски. – СбНУНК, 20 (1904), с. 1–41 [Zlatarski, V.N. Zhitie i zhizn' prepodobnago ottsa nashego Teodosia izhe v Tranovo postnichestvovavshego, sapisano sveteyshey patriarhom Konstantina grada kiry Kalistom. Izd. V.N. Zlatarski. – SbNUNK, 20 (1904), s. 1–41].

Иванов 1911 — И в а н о в, Й. *Асеновата крепост над Станимака и Бачковският манастир*. – Известия на Българското археологическо дружество, 2 (1911), с. 191–230 [Ivanov, Y. Asenovata krepost nad Stanimaka i Bachkovskiyat manastir. – Izvestia na Balgarskoto arheologichesko druzhestvo, 2 (1911), s. 191–230].

Иванов 1931 — И в а н о в, Й. *Български старини из Македония*. София, 1931 [Ivanov, Y. Balgarski starini iz Makedonia. Sofia, 1931].

Иванов 2003 — И в а н о в, И. *Чумата в Европа и българските земи в края на Средновековието*. – В: Черно море между Изтока и Запада: Река Дунав – мост между народи и култури. Девети Понтийски четения, Варна, 16–17 май 2003 [Ivanov, I. Chumata v Evropa i balgarskite zemi v kraya na Srednovekovieto. – V: Cherno more mezhdu Iztoka i Zapada: Reka Dunav – most mezhdu narodi i kulturi. Deveti Pontiyski chetenia, Varna, 16–17 may 2003]. ttps://liternet.bg/publish8/ivelin_ivanov/chumata.htm#27.

Иванова 1981 — И в а н о в а, К. *Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин*. София, 1981 [Ivanova, K. Balgarski, srabski i moldo-vlahiyski kirilski rakopisi v sbirkata na M. P. Pogodin. Sofia, 1981].

Иванова 1986 — И в а н о в а, К. (съст. и ред.). *Стара българска литература*. Т. 4 – *Житиеписни творби*. София, 1986 [Ivanova, K. (sast. i red.). Stara balgarska literatura. T. 4 – Zhitiepisni tvorbi. Sofia, 1986].

Иванова 2016 — И в а н о в а, К. *Какво знаем и какво не знаем за книжовната дейност на св. Патриарх Евтимий*. – В: Сребърният век: нови открития. София, 2016, с. 61–90 [Ivanova, K. Kakvo znaem i kakvo ne znaem za knizhovnata deynost na sv. Patriarh Evtimiy. – V: Srebarniyat vek: novi otkritia. Sofia, 2016, s. 61–90].

Ильинский 1911 — И л ь и н с к и й, Г.А. *Грамоты болгарских царей*. Москва, 1911 [Il'ynskiy, G.A. Gramoty bolgarskih tsarey. Moskva, 1911].

История 2008 — *История на Българската средновековна литература*. Ангушева, А., Д. Атанасова, А. Бояджиев, Н. Гагова, М. Димитрова, М. Йовчева, А. Милтенова, Т. Славова, А. Стойкова, Л. Тасева. Съст. А. Милтенова. София, 2008 [Istoria na Balgarskata srednovekovna literatura. Angusheva, A., D. Atanasova, A. Boyadzhiev, N. Gagova, M. Dimitrova, M. Yovcheva, A. Miltenova, T. Slavova, A. Stoykova, L. Taseva. Sast. A. Miltenova. Sofia, 2008].

Йончев 1979 — Й о н ч е в, Л. *Некоторые вопросы политической истории Болгарии и ее отношении с Сербией и Византией*. – Etudes historiques, 9 (1979), с. 27–37 [Yonchev, L. Nekotorye voprosy politicheskoy istorii Bolgarii i ee otnoshenii s Serbiey i Vizantiey. – Etudes historiques, 9 (1979), s. 27–37].

Йорданов 2001 — Й о р д а н о в, И. *Корпус на печатите на средновековна България*. София, 2001 [Yordanov, I. Korpus na pechatite na srednovekovna Bulgaria. Sofia, 2001].

Каймакамова 2002 К а й м а к а м о в а, М. *Владетелите на Родопската област (Към въпрос за сепаратизма на Балканите през Средновековието)*. – Rhodopica, 2002, кн. 1–2, с. 303–334 [Kaymakamova, M. Vladetelite na Rodopskata oblast (Kam vapros za separatizma na Balkanite prez Srednovekovieto). – Rhodopica, 2002, kn. 1–2, s. 303–334].

Каймакамова 2018 К а й м а к а м о в а, М. *Интересът на цар Иван Александър (1331–1371) към историята* [Kaymakamova, M. Interesat na tsar Ivan Aleksandar (1331–1371) kam istoriyata]. – В: Laudator temporis acti. Studia in memoriam Ioannis A. Božilov. Vol. 1 – Religio, Historia. Curavit I.A. Biliarsky. Serdicae, MMXVIII, p. 340–354.

Калужняцки 2011 К а л у ж н я ц к и, Е. *Съчинения на Българския Патриарх Евтимий* (с предисловие, послесловие и приложение от Димитър Кенанов). В. Търново, 2011 [Kaluzhnyatski, E. Sachinenia na Balgarskia Patriarh Evtimiy (s predislovie, posleslovie i prilozhenie ot Dimitar Kenanov). V. Tarnovo, 2011].

Кантакузин 1989 Д и м и т ъ р К а н т а к у з и н. *Събрани съчинения*. Подг. Б. Ст. Ангелов, Г. Данчев, С. Кожухаров, Г. Петков. София, 1989 [Dimitar Kantakuzin. Sabrani sachinenia. Podg. B. St. Angelov, G. Danchev, S. Kozhuharov, G. Petkov. Sofia, 1989].

Караджова 1995 К а р а д ж о в а, Д. *Археографски приноси за ръкописното книгохранилище на Зографския манастир в Света гора*. – Археографски прилози, 17 (1995), с. 225–246 [Karadzhova, D. Arheografski prinosi za rakopisnoto knigohranilishte na Zografskia manastir v Sveta gora. – Arheografski prilozi, 17 (1995), s. 225–246].

Киселков 1926 К и с е л к о в, В. *Житието на св. Теодосий Търновски като исторически паметник*. София, 1926 [Kiselkov, V. Zhitieto na sv. Teodosiy Tarnovski kato istoricheski pametnik. Sofia, 1926].

Киселков 1932 К и с е л к о в, В. *Патриарх-Калистовата грамота от 1355 г.* – Духовна култура, 50 (1932), с. 210–221 [Kiselkov, V. Patriarh-Kalistovata gramota ot 1355 g. – Duhovna kultura, 50 (1932), s. 210–221].

Ковачев 1940 К о в а ч е в, М. *Драгалевският манастир „Св. Богородица Витошка“ и неговите старини*. София, 1940 [Kovachev, M. Dragalevskiyat manastir „Sv. Bogoroditsa Vitoshka“ i negovite starini. Sofia, 1940].

Ковачев 2009 К о в а ч е в, Г. *Чумните епидемии в българските земи през късната античност и Българското средновековие. Някои проблеми и перспективи на проучванията*. – В: „България земя на блажени…“ In memoriam profesoris Iordani Andreevi. Международна конференция в памет

на проф. дин Йордан Андреев. В. Търново, 2009, с. 434–448 [Kovachev, G. Chumnite epidemii v balgarskite zemi prez kasnata antichnost i Balgarskoto srednovekovie. Nyakoi problemi i perspektivi na prouchvaniyata. – V: „Bulgaria zemya na blazheni…“ In memoriam profesoris Iordani Andreevi. Mezhdunarodna konferentsia v pamet na prof. din Yordan Andreev. V. Tarnovo, 2009, s. 434–448].

Кодов 1969 — К о д о в, Х. *Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българската академия на науките*. София, 1969 [Kodov, H. Opis na slavyanskite rakopisi v bibliotekata na Balgarskata akademia na naukite. Sofia, 1969].

Коев 1999 — К о е в, Т. Св. Иван или Йоан. – В: Светогорска обител Зограф. Т. 3. София, 1999, с. 61–65 [Koev, T. Sv. Ivan ili Yoan. – V: Svetogorska obitel Zograf. T. 3. Sofia, 1999, s. 61–65].

Коцева 1985 — К о ц е в а, Е. *Евтимиев служебник. Софийски препис от 80-те години на XIV в*. София, 1985 [Kotseva, E. Evtimiev sluzhebnik. Sofiyski prepis ot 80-te godini na XIV v. Sofia, 1985].

Куев 1974 — К у е в, К. *Съдбата на Ловчанския сборник, писан преди 1331 г.* – В: Търновска книжовна школа. Т. 1. София, 1974, с. 79–88 [Kuev, K. Sadbata na Lovchanskia sbornik, pisan predi 1331 g. – V: Tarnovska knizhovna shkola. T. 1. Sofia, 1974, s. 79–88].

Куев 1980 — К у е в, К. *Образът на Иван Александър в среднобългарската поезия*. – В: Българско средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на проф. Иван Дуйчев. София, 1980, с. 256–259 [Kuev, K. Obrazat na Ivan Aleksandar v srednobalgarskata poezia. – V: Balgarsko srednovekovie. Balgaro-savetski sbornik v chest na 70-godishninata na prof. Ivan Duychev. Sofia, 1980, s. 256–259].

Куев 1981 — К у е в, К. *Иван-Александровият сборник от 1348 г*. София, 1981 [Kuev, K. Ivan-Aleksandroviyat sbornik ot 1348 g. Sofia, 1981].

Кузев 1975 — К у з е в, А. *Великият епикерний Срацимир – виден български сановник през XIV в*. – Векове, 1975, № 4, с. 14–17 [Kuzev, A. Velikiyat epikerniy Sratsimir – viden balgarski sanovnik prez XIV v. – Vekove, 1975, № 4, s. 14–17].

Кущ 2008 — К у щ, Т.В. *Чума в поздней Византии*. – Византийский временник, 67 (92), 2008, с. 38–56 [Kusht, T.V. Chuma v pozdney Vizantii. – Vizantiyskiy vremennik, 67 (92), 2008, s. 38–56].

Куюмджиев 2018 — К у ю м д ж и е в, А. *Църквата „Св. Архангели“, Бачковски манастир*. – В: Куюмджиев, А., Е. Мутафов, И. Ванев, И. Гергова, Е. Попова, Е. Генова, М. Куюмджиева, М. Захариева, М. Стойкова, М. Христемова, С. Москова, Х. Андреев, Н. Клисаров, К. Дюлгерова, Н. Джуркова,

Ю. Върбанова. Корпус на стенописите от първата половина на XIX в. в България. София, 2018, с. 495–514 [Kuyumdzhiev, A. Tsarkvata „Sv. Arhangeli“, Bachkovski manastir. – V: Kuyumdzhiev, A., E. Mutafov, I. Vanev, I. Gergova, E. Popova, E. Genova, M. Kuyumdzhieva, M. Zaharieva, M. Stoykova, M. Hristemova, S. Moskova, H. Andreev, N. Klisarov, K. Dyulgerova, N. Dzhurkova, Yu. Varbanova. Korpus na stenopisite ot parvata polovina na XIX v. v Bulgaria. Sofia, 2018, s. 495–514].

Мавродинова 1980 — М а в р о д и н о в а, Л. *Земенската църква*. София, 1980 [Mavrodinova, L. Zemenskata tsarkva. Sofia, 1980].

Мавродинов 1995 — М а в р о д и н о в а, Л. *Стенната живопис в България до края на XIV в*. София, 1995 [Mavrodinova, L. Stennata zhivopis v Bulgaria do kraya na XIV v. Sofia, 1995].

Маргос 1976 — М а р г о с, А. *Средновековните български надписи при с. Рояк, Провадийско*. – Български език, 23 (1976), № 4, с. 296–302 [Margos, A. Srednovekovnite balgarski nadpisi pri s. Royak, Provadiysko. – Balgarski ezik, 23 (1976), № 4, s. 296–302].

Матанов 1986 — М а т а н о в, Х. Югозападните български земи през XIV в. София, 1986 [Matanov, H. Yugozapadnite balgarski zemi prez XIV v. Sofia, 1986].

Матанов 2004 — М а т а н о в, Х. *Чумни пандемии и история. „Юстинианова чума“ и „Черната смърт“: два повратни периода в историята на средновековните Балкани*. – В: Civitas divino-humana. In honorem annorum LX Georgii Bakalov. София, 2004, с. 339–346 [Matanov, H. Chumni pandemii i istoria. „Yustinianovata chuma“ i „Chernata smart“: dva povratni perioda v istoriyata na srednovekovnite Balkani. – V: Civitas divino-humana. In honorem annorum LX Georgii Bakalov. Sofia, 2004, s. 339–346].

Мейендорф 1974 — М е й е н д о р ф, И.Ф. *О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в.* – ТОДРЛ, 29 (1974), с. 291–305 [Meyendorf, I.F. O vizantiyskom isihazme i ego roli v kul’turnom i istoricheskom razvitii Vostochnoy Evropy v XIV v. – TODRL, 29 (1974), s. 291–305].

Мутафчиев 1925 — М у т а ф ч и е в, П. *Към историята на месемврийските манастири*. – В: Сборник в чест на В. Н. Златарски по случай 30-годишната му научна и професорска дейност. София, 1925, с. 163–183 (същото: М у т а ф ч и е в, П. Избрани произведения. Т. 1. София, 1973) [Mutafchiev, P. Kam istoriyata na mesemvriyskite manastiri. – V: Sbornik v chest na V. N. Zlatarski po sluchay 30-godishnata mu nauchna i profesorska deynost. Sofia, 1925, s. 163–183 (sashtoto: Mutafchiev, P. Izbrani proizvedenia. T. 1. Sofia, 1973)].

Мутафчиев 1943 — М у т а ф ч и е в, П. *История на българския народ*. Т. 2. София, 1943 [Mutafchiev, P. Istoria na balgarskia narod. T. 2. Sofia, 1943].

Николов 2013 — Н и к о л о в, М. *Исихазмът, св. Григорий Синаит и манастирите в Панония*. Бургас, 2013 [Nikolov, M. Isihazmat, sv. Grigoriy Sinait i manastirite v Panonia. Burgas, 2013].

Николов 2016 — Н и к о л о в, А. *Между Рим и Константинопол. Из антилатинската литература в България и славянския православен свят (XI–XVII в.)*. София, 2016 [Nikolov, A. Mezhdu Rim i Konstantinopol. Iz antilatinskata literatura v Bulgaria i slavyanskia pravoslaven svyat (XI–XVII v.). Sofia, 2016].

Николова 1984 — Н и к о л о в а, Б. *Григорий Цамблак за ереста на Варлаам в средновековна България*. – В: Търновска книжовна школа. Т. 3 – Григорий Цамблак. Живот и дейност. София, 1984, с. 112–118 [Nikolova, B. Grigoriy Tsamblak za eresta na Varlaam v srednovekovna Bulgaria. – V: Tarnovska knizhovna shkola. T. 3 – Grigoriy Tsamblak. Zhivot i deynost. Sofia, 1984, s. 112–118].

Николова 1997 — Н и к о л о в а, Б. *Устройство и управление на Българската православна църква (IX–XIV в.)*. София, 1997 [Nikolova, B. Ustroystvo i upravlenie na Balgarskata pravoslavna tsarkva (IX–XIV v.). Sofia, 1997].

Николова, Робов 1994 — Н и к о л о в а, Я., М. Р о б о в. *Теодосиевият манастир при Килифарево в светлината на археологическите проучвания*. – В: Търновска книжовна школа. Т. 5. В. Търново, 1994, с. 571–580 [Nikolova, Ya., M. Robov. Teodosieviyat manastir pri Kilifarevo v svetlinata na arheologicheskite prouchvania. – V: Tarnovska knizhovna shkola. T. 5. V. Tarnovo, 1994, s. 571–580].

Новаковић 1898 — Н о в а к о в и ћ, С. *Законник Стефана Душана, цара српског, 1349 и 1354. На ново издао и објаснио С. Новаковић*. Београд, 1898 [Novakovih, S. Zakonnik Stefana Dushana, tsara srpskog, 1349 i 1354. Na novo izdao i objasnio S. Novaković. Beograd, 1898].

Попов 1980 — П о п о в, А. *Монограми на българските царе (XIII–XIV в.)*. – В: Българско средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на проф. И. Дуйчев. София, 1980, с. 172–192 [Popov, A. Monogrami na balgarskite tsare (XIII–XIV v.). – V: Balgarsko srednovekovie. Balgaro-savetski sbornik v chest na 70-godishninata na prof. I. Duychev. Sofia, 1980, s. 172–192].

Полывянный 2018 — П о л ы в я н н ы й, Д. *Культурная идентичность, историческое сознание и книжное наследие средневековой Болгарии*. Москва–Санкт-Петербург, 2018 [Polyvyannyy, D. Kul'turnaya identichnost', istoricheskoe soznanie i

knizhnoe nasledie srednevekovoy Bolgarii. Moskva–Sankt-Peterburg, 2018].

Поповић 2006 — П о п о в и ћ, Д. *Патријарх Јефрем – један позносредњовековни светитељски култ*. – Зборник радова Византолошког института, 43 (2006), с. 111–125 [Popović, D. Patrijarh Jefrem – jedan poznosrednjvekovni svetiteljski kult. – Zbornik radova Vizantoloshkog instituta, 43 (2006), s. 111–125].

Попруженко 1928 — П о п р у ж е н к о, М.Г. *Синодик царя Борила (= Български старини, 8)*. София, 1928 [Popruzhenko, M.G. Sinodik tsarya Borila (= Balgarski starini, 8). Sofia, 1928].

Прохоров 1968 — П р о х о р о в, Г.М. *Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в.* – ТОДРЛ, 32 (1968), с. 86–108 [Prohorov, G.M. Isihazm i obshtestvennaya mysly v Vostochnoy Evrope v XIV v. – TODRL, 32 (1968), s. 86–108].

Рабовянов 2015 — Р а б о в я н о в, Д. *Археологически проучвания в южния сектор на Трапезица*. Т. 1 – Средновековният град. В. Търново, 2015 [Rabovyanov, D. Arheologicheski prouchvania v yuzhnia sektor na Trapezitsa. T. 1 – Srednovekovniyat grad. V. Tarnovo, 2015].

Радић 1993 — Р а д и ћ, Р. *Јован V Палеолога (1332–1391)*. Београд, 1993 [Radić, R. Jovan V Paleologa (1332–1391). Beograd, 1993].

Радченко 1898 — Р а д ч е н к о, К. *Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием*. Киев, 1898 [Radchenko, K. Religioznoe i literaturnoe dvizhenie v Bolgarii v epohu pered turetskim zavoevaniem. Kiev, 1898].

Робов 1998 — Р о б о в, М. *Килифаревският манастир в живота и дейността на Евтимий Търновски*. – В: Патриарх Евтимий и неговото време. В. Търново, 1998, с. 317–324 [Robov, M. Kilifarevskiyat manastir v zhivota i deynostta na Evtimiy Tarnovski. – V: Patriarh Evtimiy i negovoto vreme. V. Tarnovo, 1998, s. 317–324].

Робов 2004 — Р о б о в, М. *Анахоретски килии и устройството на средновековния Килифаревски манастир*. – В: Сборник в чест на проф. дфн Георги Данчев по случай 70-годишнината му. В. Търново, 2004, с. 522–529 [Robov, M. Anahoretski kilii i ustroystvoto na srednovekovnia Kilifarevski manastir. – V: Sbornik v chest na prof. dfn Georgi Danchev po sluchay 70-godishninata mu. V. Tarnovo, 2004, s. 522–529].

Смядовски 1998 — С м я д о в с к и, С. *Надписите към Земенските стенописи*. София, 1998 [Smyadovski, S. Nadpisite kam Zemenskite stenopisi. Sofia, 1998].

Събев 1987 С ъ б е в, Т. *Самостойна народностна църква в Средновековна България (Християнизаторски процес, основаване и възход, автокефалия и междуцърковно положение. Църква и държава, роля и значение)*. София, 1987 [Sabev, T. Samostoyna narodnostna tsarkva v Srednovekovna Bulgaria (Hristiyanizatorski protses, osnovavane i vazhod, avtokefalia i mezhdutsarkovno polozhenie. Tsarkva i darzhava, rolya i znachenie). Sofia, 1987].

Сырку 1898 С ы р к у, П.А. *К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке.* Т. 1. Вып. 1 – Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. Санкт-Петербург, 1898 [Syrku, P.A. K istorii ispravlenia knig v Bolgarii v XIV veke. T. 1. Vyp. 1 – Vremya i zhizn' patriarha Evfimia Ternovskogo. Sankt-Peterburg, 1898].

Талев 2005 Т а л е в, И. *Български „предренесанс", митове и реалност*. София, 2005 [Talev, I. Balgarski „predrenesans", mitove i realnost. Sofia, 2005].

Тодорова 1997 Т о д о р о в а, О. *Православната църква и българите XV–XVIII в*. София, 1997 [Todorova, O. Pravoslavnata tsarkva i balgarite XV–XVIII v. Sofia, 1997].

Турилов 2005 Т у р и л о в, А.А. *К истории Тырновского „царского" скриптория XIV в*. – В: Старобългарска литература, 33–34 (2005) Филологически изследвания в чест на Климентина Иванова за нейната 65-годишнина, с. 305–328 [Turilov, A.A. K istorii Tyrnovskogo „tsarskogo" skriptoria XIV v. – V: Starobalgarska literatura, 33–34 (2005) Filologicheski izsledvania v chest na Klimentina Ivanova za neynata 65-godishnina, s. 305–328].

Турилов, Чешмеджиев, Масиель Санчес 2014 Т у р и л о в, А.А., Д. Ч е ш м е д ж и е в, Л.К. М а с и е л ь С а н ч е с. *Зограф*. – В: Православная энциклопедия. Т. 20. Москва, 2014, с. 301–313 [Turilov, A.A., D. Cheshmedzhiev, L.K. Masiely Sanches. Zograf. – V: Pravoslavnaya entsiklopediya. T. 20. Moskva, 2014, s. 301–313] (http://www.pravenc.ru/text/199949.html).

Тютюнджиев 1992 Т ю т ю н д ж и е в, И. *Българската анонимна хроника от XV в*. В. Търново, 1992 [Tyutyundzhiev, I. Balgarskata anonimna hronika ot XV v. V. Tarnovo, 1992].

Ферјанчић 1960 Ф е р ј а н ч и ћ, Б. *Деспоти у Византији и јужнословенских земљама*. Београд, 1960 [Ferjanchić, B. Despoti u Vizantiji i juzhnoslovenskih zemljama. Beograd, 1960].

Филов 1925 Ф и л о в, Б. *Портретът на Ив. Александра. – В: Сборник в чест на Васил Н. Златарски, по случай на 30-годишната му научна и професорска дейност, приготвен от неговите ученици и почитатели*. София, 1925, с.

499–504 [Filov, B. Portretat na Iv. Aleksandra. – V: Sbornik v chest na Vasil N. Zlatarski, po sluchay na 30-godishnata mu nauchna i profesorska deynost, prigotven ot negovite uchenitsi i pochitateli. Sofia, 1925, s. 499–504].

Шилтбергер 1971 — Ш и л т б е р г е р, Х. *Пътепис*. София, 1971 [Shiltberger, H. Patepis. Sofia, 1971].

Христова, Караджова, Узунова 2003 — Х р и с т о в а, Б., Д. К а р а д ж о в а, Е. У з у н о в а. *Бележки на българските книжовници X–XVIII в.* Т. 1. X–XV в. София, 2003 [Hristova, B., D. Karadzhova, E. Uzunova. Belezhki na balgarskite knizhovnitsi X–XVIII v. T. 1. X–XV v. Sofia, 2003].

Четириевангелие 2017 — *Четириевангелие на цар Иван Александър (British Library Add. Ms. 396227). Критическо издание*. Издадено от Т. Попова и Х. Миклас. Виена, 2017 [Chetirievangelie na tsar Ivan Aleksandar (British Library Add. Ms. 396227). Kritichesko izdanie. Izdadeno ot T. Popova i H. Miklas. Viena, 2017].

Чешмеджиев 2001 — Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Кирил и Методий в българската историческа памет през Средните векове*. София, 2001 [Cheshmedzhiev, D. Kiril i Metodiy v balgarskata istoricheska pamet prez Srednite vekove. Sofia, 2001].

Чешмеджиев 2007 — Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Бележки за историята на Родопите през Средните векове*. – Родопи, 5–6 (2007), с. 70–85 [Cheshmedzhiev, D. Belezhki za istoriyata na Rodopite prez Srednite vekove. – Rodopi, 5–6 (2007), s. 70–85].

Чешмеджиев 2018 — Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Килифаревский в честь Рождества Прясвятой Богородицы женский монастырь*. – В: Православная энциклопедия. Т. 33. Москва, 2018, с. 509–511 [Cheshmedzhiev, D. Kilifarevskiy v chest' Rozhdestva Pryasvyatoy Bogoroditsy zhenskiy monastyr'. – V: Pravoslavnaya entsiklopediya. T. 33. Moskva, 2018, s. 509–511] (http://www.pravenc.ru/text/1684620.html).

Чешмеджиев 2020 — Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Родопският владетел Момчил*. – Родопи, 3–4 (2020), с. 4–13 [Cheshmedzhiev, D. Rodopskiyat vladetel Momchil. – Rodopi, 3–4 (2020), s. 4–13].

Alberti 2010 — A l b e r t i, A. *Ivan Aleksandar (1331–1371). Splendore e tramonte del secondo impero bulgaro*. Firenze, 2010.

Angelov 1973 — A n g e l o v, B. St. Deux contributions à l'histoire de la culture médiévale bulgare. – Byzantinobulgarica, 4 (1973), c. 75–90.

Balard 1981 — B a l a r d, M. *Les Génois et les regions bulgares au XIVe s*. – Byzantino-Bulgarica, 7 (1981), p. 87–98.

Bogdan 1891 — B o g d a n, I. *Ein Beitrag zur bulgarischen und serbischen Geschichtsschreibung*. – Archiv fur Slav. Philologie, 13 (1891), p. 481–543.

Cant. — I o a n n i s C a n t a c u z e n *i ex-imperatoris Historiarum libri IV.* Ed. L. Schopen. T. I–III. Bonnae, 1828–1832 (= I o a n n i s C a n t a c u z e n i Historia. – В: Гръцки извори за българската история. Т. 10 Съст. и ред. М. Войнов, В. Тъпкова-Заимова, Л. Йончев. София, 1980, с. 218–369 (увод, превод и коментар Л. Йончев) [– V: Gratski izvori za balgarskata istoria. T. 10 Sast. i red. M. Voynov, V. Tapkova-Zaimova, L. Yonchev. Sofia, 1980, s. 218–369 (uvod, prevod i komentar L. Yonchev)].

Chalc. — L a o n i c i C h a l c o c o n d y l a *e Atheniensis historiarum libri decem*. Ex recognitione I. Bekkeri. Bonnae, 1843.

Chronica Ragusina 1893 — *Chronica Ragusina* J u l i i R e s t i ab origine urbis usque ad annum 1451. Zabribae, 1893.

Darrouzès 1969 — D a r r o u z è s, J. *Ekthésis néa. Manuel des pittakia du XIVe s.* – Revue des études byzantines, 27 (1969), p. 5–127.

Darrouzès 1977 — D a r r o u z è s, J. *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*. Vol. 1. – Les actes des patriarches. Fasc. V – Les regestes de 1310 à 1376. Paris, 1977.

Gardzaniti 2001 — G a r d z a n i t i, M. Die altslavische Version der Evangelien. Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung. Köln–Weimar–Wien, 2001.

Gerasimov 1960 — G e r a s i m o v, T. *Sceau bulgares en or des XIII et XIVe s.* – Byzantinoslavica, 21 (1960), № 1, p. 62–74.

Gjuzelev 1979 — G j u z e l e v, V. *Les relations bulgaro-venetiennes durant la première moitié du XIV s*. – Etudes historiques, 9 (1979), p. 39–76.

Greg. — N i c e p h o r i G r e g o r a e Byzantina historia. I-II, cura L. Schopeni. Bonnae, 1829–1830. Vol. III. Ed. I. Bekker. Bonnae, 1855.

Kałużniacki 1901 — K a ł u ż n i a c k i, E. *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393)*. Wien, 1901 (фот. изд. В. Търново 2011).

Miklošich, Müller 1860 — M i k l o š i c h, F., J. M ü l l e r. *Acta et diplomata graeca medii aevi*. Vol. 1. Vindobonnae, 1860.

Moravcsik 1958 — M o r a v c s i k, G. *Byzantinoturcica*. T. 2. Berlin, 1958.

Podskalsky 2000 — P o d s k a l s k y, G. *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459*. Munchen, 2000.

Resti 1893 — *Chronica Ragusiana Julii Resti ab origine Urbis usque ad anum 1454*. Zagribae, 1893.

Schiltbergers 1885 — S c h i l t b e r g e r s, Hans. *Reisebuch nacht der Nürnberger Handschrift herausgegeben von Dr. V. Langmantel*. Tubingen, 1885.

Shamiloglu 2004 — S h a m i l o g l u, U. *The Rise of the Ottoman Empire: The Black Death in Medieval Anatolia and its Impact on Turlish Civilization*. – In: Views from the Edge. Essays in Honor of Richard W. Bulliet. New York, 2004, p. 270–279.

Tachiaos 1975 — T a c h i a o s, A.-E. *Sur les traces d'un acte du tzar Ivan Alexandre*. – Cyrillomethodianum, 3 (1975), p. 183–189.

Turdeanu 1947 — T u r d e a n u, E. *La literature bulgare du XIVe s. et sa difusion dans les pays roumains*. Paris, 1947.

Živkova 1977 — Ž i v k o v a, L. *Das Tetraevangeliar des Zaren Ivan Alexandar*. Recklinghausen, 1977.

Γόνης 1980 = Γόνης Δ. Τὸ συγγραφιὸν ἔργον τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Καλλίστου Α'. Ἀθῆναι, 1980.

Παπαδοπούλου-Κεραμὲως 1891 = Παπαδοπούλου-Κεραμὲως Ἀ. Ἀνὰλεκτα Ἱεροσολυμιτικης Σταχιολογίας. I. St. Petersburg 1891.

KING JOHN ALEXANDER ASSEN (1331–1371) – BLOOMS BEFORE THE DISASTER

(Summary)

The report examines the reign of the Bulgarian king John Alexander Assen (1331–1371), one of the last kings of the Second Bulgarian Kingdom. He is the founder of a number of Bulgarian churches and monasteries, several extremely expensive manuscripts from his library have been preserved. At the same time, a large part of the Bulgarian lands came under Ottoman rule, and soon after that the Bulgarian states were destroyed by the Ottomans. The question is whether this is a paradox or a regularity and an attempt is made to answer this question in a discussion plan!

Keywords: Bulgarian Church, Tsar, John Alexander, Patriarchate, Tarnovo, Ottoman Turks, Venice, Genoa, Byzantine Emperor, John VI Cantacuzenos.

Dimo Cheshmedzhiev,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences

LA NOTION D'ÉGLISE-MÈRE AUX XIIIe–XIVe SIÈCLES: JÉRUSALEM, ROME, CONSTANTINOPLE, TĂRNOVO*

Marie-Hélène Blanchet (France)

Les expressions d'„Église-mère" et „Église-fille" sont devenues aujourd'hui tellement banales et semblent si évidentes que presque personne ne s'interroge sur les arrière-pensées qu'elles charrient, sur leur formation en tant qu'expressions consacrées, ni sur l'histoire de leur emploi, comme si leur apparition ne pouvait et ne devait pas être située dans une historicité précise et datée.

J'ai eu l'occasion d'analyser les usages de ce vocabulaire dans un article publié avec Konstantinos Vetochnikov, à l'occasion d'une recherche consacrée au remploi de certains concepts byzantins dans le cadre des relations entre le patriarcat de Constantinople et les Églises autocéphales du monde slave[1]. C'est aussi lors du même colloque qu'Angel Nikolov a attiré mon attention sur la source qui sera commentée dans cet article, le *Sinodik* de Boril. Grâce à l'identification d'un texte médiéval slave contenant la formule en slavon, il est possible de suivre, selon une sorte de généalogie sémantique, l'itinéraire de l'expression d'„Église-mère" entre différents sièges qui se l'approprient tour à tour.

Joseph Plumpe, auteur de la première étude complète intitulée *Mater Ecclesia* en 1943, commence par attirer l'attention sur le fait que l'Église n'est jamais qualifiée de mère dans la Bible[2]. C'est seulement à l'époque patristique que l'expression de „mère Église" apparaît sous la forme μήτηρ Ἐκκλησία ou

* Je remercie Styliana Batalova, Angel Nikolov, Marco Scarpa et Konstantinos Vetochnikov de l'aide précieuse qu'ils m'ont apportée dans la préparation de cet article.

[1] Blanchet, Vetochnikov 2021. Pour l'élaboration de la notion d'„Église-mère", je renvoie à cet article, dont je résume ici une partie des conclusions.

[2] Plumpe 1943: 1.

mater Ecclesia, tant dans le monde grec que dans l'Occident chrétien. Cette qualification de mère n'a alors aucune connotation hiérarchique: elle implique simplement que tous les chrétiens peuvent trouver dans l'institution ecclésiastique la protection et la consolation qu'on attend d'une mère. Cette image prolonge et développe celle de l'„Église épouse du Christ", qui est présente en germe chez Paul (2 Co, 11, 2) et se développe avec l'exégèse faite dès l'époque patristique du Cantique des cantiques[3].

Dans un second temps, l'expression en vient à être empruntée par l'Église romaine pour son usage exclusif sous la forme *Ecclesia Romana mater*[4]. Dès lors, le siège de Rome s'identifie non seulement avec la mère protectrice de tous les chrétiens, mais aussi avec l'„Église-mère" de toutes les autres Églises, d'autant que la formule s'enrichit pour devenir *Ecclesia Romana mater et caput omnium ecclesiarum*[5]. La dimension institutionnelle de la formule à partir de la réforme grégorienne ne fait aucun doute: elle contribue à exprimer la prétention de Rome à une juridiction suprême sur tous les autres sièges, selon une configuration pyramidale que le terme „tête" *(caput*) rend explicitement. De cette manière, l'expression „Église-mère" sous-entend implicitement l'idée que les „Églises-filles" lui sont soumises, ce qui fait de ce vocabulaire un instrument d'affirmation de la primauté romaine.

Cette évolution sémantique est perçue à Byzance particulièrement au XIIe siècle, période où les théologiens byzantins et latins s'affrontent autour des différentes conceptions possibles de la primauté: une primauté d'honneur est certes reconnue au siège de Rome du fait du statut impérial de la ville, ainsi que le précise le canon 28 du concile de Chalcédoine[6], mais elle est distincte de la primauté de juridiction revendiquée par la papauté, qui impliquerait une autorité effective de Rome sur Constantinople en termes de nomination des évêques et de justice

---

[3] Sur le développement de cette image d'épouse, voir par exemple Congar 1968: 77–81.

[4] Plumpe 1943: 127–129. La première occurrence du terme *mater* en lien avec l'Église de Rome se trouve dans des épigrammes du pape Damase Ier (366–384): l'une semble apocryphe (*aliis blanda, aliis severa, nulli inimica, omnibus mater*), en revanche la formule appliquée par Damase aux martyrs romains (*tempore quo gladius secuit pia viscera matris*) est plusieurs fois attestée: Trout 2015: 116, et voir aussi les références données dans l'index p. 221 *s.v.* The christian community / Church body.

[5] Spiteris 1979: 310. À propos de la formule *Mater et Magistra, Domina*, qu'il qualifie de „titre d'autorité", Yves Congar a une formule synthétique et significative: „Ce passage du plan de l'homme chrétien, ou de l'existence chrétienne, à un plan juridique de revendication d'autorité se retrouve en bien d'autres chapitres et pourrait être illustré de multiples façons. […] Il marque la ligne de clivage entre une ecclésiologie de style et d'esprit patristiques et une ecclésiologie de type juridique, qui a de fait prévalu à l'époque moderne, au moins dans l'enseignement des clercs" (préface à Delahaye 1964, ici p. 9–10).

[6] „Les pères en effet ont accordé avec raison au siège de l'ancienne Rome la préséance (τὰ πρεσβεῖα), parce que cette ville était la ville impériale" (voir l'édition du texte dans Alberigo 2006: 150).

ecclésiastique[7]. Certains théologiens byzantins rejettent l'idée même qu'il puisse exister une „Église-mère", que ce soit du fait de son antériorité ou de sa supériorité par rapport à des „Églises-filles". Ils refusent de considérer leur Église comme une fille en rébellion contre sa mère, ainsi que le suggèrent les Latins. Ce vocabulaire, qui était à l'origine métaphorique, est donc à l'époque byzantine essentiellement polémique.

C'est dans ce contexte qu'il faut resituer l'occurrence de cette formule dans le monde slave, appliquée à l'Église de Tărnovo. Le *Sinodik* de Boril contient un ajout bien connu qui constitue un récit de la fondation du patriarcat de Bulgarie en 1235[8]: *Разказ за възстановяването на Българската патриаршия* (*Récit de la rénovation du patriarcat bulgare*). Plusieurs éditions de ce texte existent, notamment celle de Boniou Stoianov Angelov en 1973[9], qui penchait pour une rédaction indépendante du texte sans doute au XIIIe siècle et son inclusion dans le *Sinodik* dans la seconde moitié du XIVe siècle, à l'époque d'Euthyme de Tărnovo[10]. Les éditeurs de la nouvelle édition du *Sinodik* en 2010, Ivan Bojilov, Anna-Maria Totomanova et Ivan Biliarsky, ont naturellement inclus ce récit dans leur édition du texte. Selon Ivan Bojilov, ce récit serait le tout premier ajout intégré au *Sinodik* bulgare après sa rédaction en 1211, il y aurait été incorporé dès 1235, possiblement par le patriarche Ioakim lui-même[11]. Plus récemment, Angel Nikolov a édité à son tour ce texte[12], en se fondant non seulement sur le principal manuscrit du *Sinodik*, mais aussi sur deux manuscrits qui transmettent seulement ce récit, sans le *Sinodik*. La question, que je ne trancherai pas, est de savoir si ce récit a d'abord été composé indépendamment du *Sinodik*, ou s'il en fait intrinsèquement partie. Le problème du contexte de rédaction de ce texte n'est pas sans importance pour le sujet dont je vais traiter, en particulier sa date et sa langue de composition (traduction du grec en slavon ou rédaction directement en slavon), ainsi que son caractère officiel ou non.

L'expression „Église-mère", qui n'est pas banale dans la littérature slave médiévale, apparaît deux fois dans le texte, tout d'abord à propos du patriarche de Jérusalem Athanase[13]:

– „Athanase patriarche œcuménique de Jérusalem, de l'Église des Passions du Christ et de sa Résurrection, sainte Sion, mère de toutes les Églises (Аѳанасїє, въсеѡс҃щенныи патрїархъ іерⷭ҇лмоу х҃вѣхъ стⷭ҇ртеи и въскр҃сенїа его. ц҃ркве ст҃ѫѫ сїѡнь м҃тре въсѣмь црквамь), et de toute la Palestine".

---

[7] Spiteris 1979: 1–24; Anastos 2001.

[8] Sur la recréation de cette Église autocéphale, voir Събев 1987; Николова 1997.

[9] Angelov 1973.

[10] Angelov 1973: 78–79.

[11] Божилов, Тотоманова, Билярски 2010: 40–41.

[12] Николов 2016: 282–284 (édition) et 137–138 (discussion des éditions précédentes).

[13] Божилов, Тотоманова, Билярски 2010: (f. 30b) 157 l. 12–13 et 313; Николов 2016: 282.

– puis à propos de l'Église de Tărnovo[14], lorsqu'il est demandé aux patriarches orientaux de conférer un rang patriarcal égal au leur „à l'Église de la ville de Tărnovo de l'Ascension du Christ, mère des Églises de l'Empire bulgare (тръновa грaдa ц҃рквн. възнесенїа х҃ва, м҃тре ц҃рквамь блъгарскаго царства)".

Plusieurs questions se posent avec ces deux occurrences: l'emploi de l'expression „Église mère des Églises" est-elle liée au rang patriarcal accordé par le même document à l'Église de Tărnovo? Est-ce un emprunt à la polémique autour de ces termes entre le patriarcat de Constantinople et l'Église romaine, et si oui cet emprunt est-il conscient et strictement parallèle? Quel est le sens symbolique qu'il faut attribuer à l'expression, dans quelle mesure est-ce une revendication d'autorité, et sur qui?

Il faut en premier lieu analyser la référence à Jérusalem. La ville de Sion, ou Jérusalem, souvent personnifiée comme une femme dans l'Ancien Testament, y est qualifiée une fois de „mère" (Psaume 87 [86], 5). Cette identification de Jérusalem à la mère est ensuite christianisée, puisqu'elle apparaît aussi dans l'épître aux Galates de Paul (Ga 4, 26). L'image s'est très largement développée dans la littérature patristique et dans l'hymnographie. Dans cette dernière, la thématique de Sion-Jérusalem comme mère s'illustre en particulier dans des versets célèbres qui font la synthèse entre la cité élue de l'Ancien Testament (Sion) et la ville de la passion salvatrice du Christ (Jérusalem), et introduisent pour la première fois l'expression „mère des églises": „Réjouis-toi sainte Sion, mère des églises, demeure de Dieu! Car c'est toi qui as reçu la première la rémission des péchés grâce à la résurrection"[15]. Ce passage de l'*Octoèque* (4e voix plagale, vêpres du samedi) se retrouve dans la liturgie slave (8e voix du dimanche)[16]. C'est donc une formule byzantine bien connue qui est certainement à l'origine de la mention du *Sinodik* concernant Jérusalem.

L'expression „mère des Églises" est utilisée ici dans un sens tout à fait métaphorique pour souligner la sacralité du lieu qui a été le théâtre de la vie et de la passion du Christ: à ce titre, il est l'origine par excellence de l'Église. Mais Jérusalem n'en retire aucun privilège hiérarchique. Ce siège n'était encore qu'un évêché lors du concile de Nicée en 325, comme en témoigne le canon 7 de ce concile[17]: l'évêché d'Aelia (nom romain de Jérusalem, Aelia Capitolina) jouit d'un honneur particulier, mais cela n'entraîne nullement pour lui l'obtention du rang de métropole, qui reste la prérogative du siège de Césarée de Palestine. De là découle la notion de „préséance d'honneur" (ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν τῆς

---

[14] Божилов, Тотоманова, Билярски 2010: (f. 31a) 158 l. 14–15 et 313; Николов 2016: 283.

[15] Ὀκτώηχος: 158 (Ἦχος πλ. δ΄, τῷ σαββάτῳ ἑσπέρας): Χαῖρε Σιὼν ἁγία, μήτηρ τῶν ἐκκλησιῶν.

[16] Йовчева 2004: 212 (Свк3), 42: Рⷣѹ сѧ сиѡ҆нъ ст҃аѭ̈ мати ц҃рквамь.

[17] Alberigo 2006: 23.

τιμῆς), et on voit donc qu'il n'y a dans cette ecclésiologie aucune coïncidence entre des pouvoirs juridictionnels et une appellation purement honorifique comme celle de „mère des Églises".

Au contraire, le siège de Rome, lorsqu'il revendique pour lui-même cette qualité de „mère des Églises", la construit peu à peu comme une marque de supériorité hiérarchique effective. Or certains auteurs byzantins jouent précisément sur la rivalité potentielle entre Rome et Jérusalem pour le statut d'"Église-mère". Contre les prétentions pontificales, Jérusalem est désignée comme le seul siège qui puisse légitimement être qualifié de „mère de toutes les autres Églises", mais de façon uniquement imagée, et non en termes d'autorité hiérarchique. Parmi une abondante littérature, l'argumentation la plus approfondie se trouve dans la correspondance entre le pape Célestin III et le patriarche de Constantinople Georges II Xiphilin (1191–1198) en 1193. En réalité, c'est un haut fonctionnaire impérial, Démétrios Tornikès, qui rédige cette lettre au nom du patriarche, dans laquelle il rappelle les droits de l'Église de Jérusalem (supérieurs à ceux de Rome), et conteste l'idée même d'une Église-mère d'où proviendraient une ou plusieurs autres Églises:

> „En fait aucune Église n'est mère d'une autre Église, à moins que l'on veuille précisément donner à la très sainte Église de Jérusalem le titre de mère des autres Églises, parce que, en elle, notre Seigneur et Dieu et Sauveur Jésus-Christ est né, a grandi, a été élevé, a vécu, a accompli ces grands et prodigieux miracles, a accepté volontairement sa sainte passion pour notre salut, a été déposé au tombeau d'où il est ressuscité par sa propre volonté au troisième jour, est monté aux cieux; en lui attribuant ce titre (ὄνομα), on ne voudrait pas signifier qu'elle est la cause (αἰτίᾳ) de l'existence des Églises, mais le début (καταρχῇ) des Églises dans le temps. Aucune des Églises, en effet, ne peut revendiquer au détriment des autres Églises la causalité propre aux mères (τὸ κατὰ τὰς μητέρας αἴτιον)"[18].

Dans le *Récit de la rénovation du patriarcat bulgare*, le qualificatif d'"Église-mère" appliqué à l'Église de Jérusalem rappelle en premier lieu son usage traditionnel à Byzance, à savoir l'emploi de l'expression „Sion, mère des Églises" dans l'hymnographie. Mais il peut aussi être rapproché de la polémique byzantino-romaine qui met en scène une concurrence de préséance entre Jérusalem et Rome. Cette formule exprimerait alors tant explicitement qu'implicitement le ralliement à la vision constantinopolitaine. Explicitement, puisque l'argumentation byzantine consiste à rappeler que seul le siège de Jérusalem peut se prévaloir du titre de „mère des églises", comme on vient de le voir. Implicitement aussi, car utiliser cette expression à propos de Jérusalem, mais en évitant de mention-

[18] Darrouzès 1970: 348.

ner aussi l'Église romaine par ce titre, constitue en soi une provocation à l'égard de Rome. Que le texte date vraiment de 1235 ou qu'il soit postérieur, on ne peut imaginer que la rhétorique romaine liée à la notion d'*Ecclesia mater* soit inconnue en Bulgarie. En témoigne par exemple le fait que, dans la correspondance officielle de Kaloyan avec la papauté en janvier 1202, l'empereur bulgare employait lui-même cette formule et savait filer la métaphore maternelle pour plaire à Innocent III[19]:

> „Très saint père, vous nous avez engagé dans votre sainte lettre à vous faire connaître ce que nous désirons de la part de l'Église romaine. Notre dignité impériale demande au siège apostolique que nous soyons confirmés comme par l'affection d'une mère (*sicut matris filialitate*) par l'Église romaine. En premier lieu, nous, comme un fils aimé, nous désirons de notre mère, l'Église romaine (*ab Ecclesia romana matre nostra*), la couronne impériale et l'honneur, conformément à ce qu'ont eu nos anciens empereurs".

Reconnaître la qualité d'"Église-mère" au siège de Jérusalem et aussi à celui Tărnovo, tout en omettant celui de Rome, participe donc d'une attitude offensante envers l'Église romaine, en adéquation avec un thème récurrent de la polémique antilatine byzantine. Or le contexte de 1235 correspond bien à un regain de tension entre les Bulgares et la papauté. Alors même que l'Union de l'Église bulgare avec Rome avait été scellée en 1204, elle était abolie par l'accord de 1235 entre le tsar Ivan Asen II et l'empereur Jean III Vatatzès qui reconnaissait la création de l'Église autocéphale de Bulgarie. Le tsar bulgare, déçu par les papes successifs qui ne lui avaient accordé ni l'autocéphalie ni la couronne impériale, s'engageait dans un rapprochement diplomatique et religieux avec l'Empire de Nicée[20].

Dans le *Sinodik*, le parallèle entre les expressions utilisées pour Jérusalem et pour Tărnovo est évident, et il convient de l'observer plus en détail. Toutes les formules rédigées en latin ou en grec et liées à cette polémique sur la primauté mentionnent de façon générique un siège institutionnel, tel que l'Église romaine, l'Église byzantine ou l'Église de Jérusalem; au contraire, celles qu'on trouve dans le *Récit* slave font clairement référence à une église précise, un édifice particulier. Dans les deux cas, le nom en est donné précisément: pour Jérusalem, il s'agit de la basilique de la Résurrection, c'est-à-dire le Saint-Sépulcre, qui était aussi le siège du patriarcat de Jérusalem[21]. Pour Tărnovo, l'église mentionnée est

---

[19] Дуйчев 1942: 23; Petkov 2008: 220. Sur l'attachement du pape Innocent III à l'image maternelle, voir Shaffern 2001.

[20] Sur ces événements, on peut se reporter à la traduction annotée du récit de Georges Akropolitès (§ 33): Macrides 2007: 194–197 (avec la bibliographie p. 196, note 7).

[21] Sur le Saint-Sépulcre, voir Kelley 2019, en particulier p. 127–318 pour les sources écrites. Dans le *Sinodik*, elle est qualifiée aussi d'„église des Passions", ce qui à ma connaissance n'est pas

la cathédrale de l'Ascension du Christ, qui était située au sommet de la colline de Tsarevets et constituait aussi le siège patriarcal à partir de 1235[22].

Dans le monde byzantin, on trouve très rarement le qualificatif de „mère des Églises" associé à un bâtiment particulier. Tant le Saint-Sépulcre à Jérusalem que Sainte-Sophie de Constantinople sont l'objet de la vénération des fidèles, mais elles ne sont pas assimilées au siège institutionnel: dans la titulature, ce dernier demeure respectivement le patriarcat de Jérusalem et celui de Constantinople. Ici la formule concernant Jérusalem commence par mentionner le siège („patriarche de Jérusalem"), puis le bâtiment (la basilique de la Résurrection), puis le nom plus poétique de Sion, qui désigne à la fois la ville de Jérusalem et son Église[23] et qui s'enchaîne naturellement avec la formule hymnographique de „mère des églises", tandis qu'à la fin se trouve la mention de „toute la Palestine", qui est un retour à la titulature ecclésiastique officielle[24]. Pour Tărnovo, la formule est plus simple et enchaîne trois notions : revendication du rang patriarcal, bâtiment, et qualification de „mère des églises". On ne sait plus très bien si c'est le siège ou l'église-bâtiment qui assume la fonction maternelle.

Il faut tenter de trouver des parallèles qui pourraient expliquer l'emploi du qualificatif d'"Église-mère" associé à des églises particulières dans ce texte. On l'a vu, les Byzantins ont tenté de rivaliser avec Rome et de reprendre à leur compte la notion d'"Église mère des autres églises"[25]. Il existe quelques rares occurrences dans lesquelles la formule s'applique spécifiquement à la basilique Sainte-Sophie de Constantinople, sans aucune ambiguïté. Une recherche dans le TLG renvoie surtout vers des œuvres tardives. On possède ainsi le testament rédigé par Joseph Bryennios en 1421 (alors qu'il est mort entre 1431 et 1438), qui lègue tous ses livres, au nombre de neuf, à Sainte-Sophie: „je laisse tous mes livres à la très sainte Grande Église et mère des Églises, Sainte-Sophie, à Constantinople"[26]; l'expression, utilisée de manière absolue, sans référence à d'autres lieux, pourrait être interprétée comme une formule de piété personnelle de la part de cet auteur qui rédige ses dernières volontés.

On trouve pourtant aussi cette formule au XIIe siècle, au moins en deux occurrences, en lien avec la mention de „Sion", donc de Jérusalem. La première

---

attesté en grec, surtout pas au pluriel.

[22] Ангелов 1985; Тютюнджиев 2007: 35–40. D'après les recherches archéologiques qui ont été menées, cette église avait la forme classique d'une basilique.

[23] Voir Lampe 1961, *s.v.* Σιών.

[24] Voir Darrouzès 1969: 72, l. 21–23 : le manuel des *pittakia* témoigne de la titulature du patriarche de Jérusalem à la fin du Moyen-Âge: πατριάρχα Ἱεροσολύμων ἁγίας Σιών, Συρίας, Ἀραβίας, πέραν τοῦ Ἰορδάνου, Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας καὶ πάσης Παλαιστίνης.

[25] Voir les exemples donnés dans Blanchet, Vetochnikov 2021.

[26] Voir l'édition du testament de Joseph Bryennios par Τωμαδάκης 1983–1986, ici p. 358–359 ἀφίω τὰ βιβλία μου πάντα τῇ ἁγιωτάτῃ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ καὶ μητρὶ τῶν Ἐκκλησιῶν, τῇ Ἁγίᾳ Σοφίᾳ, τῇ ἐν Κωνσταντινουπόλει.

citation figure dans un acte de Manuel Ier Comnène qui date de février 1148[27]. Ce chrysobulle émis par l'empereur en faveur du maintien des privilèges fiscaux du clergé est explicitement adressé dans son préambule à „la mère de toutes les églises, la nouvelle Sion, la demeure de la sainte Sagesse" (τῇ τε μητρὶ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν, τῇ νέᾳ Σιών, τῷ τῆς ἁγίας Σοφίας ἐνδιαιτήματι). Non seulement Constantinople reçoit le qualificatif de „nouvelle Sion", mais c'est bien spécifiquement l'église de Sainte-Sophie qui est ici désignée. Le parallèle entre Sainte-Sophie et la basilique de la Résurrection à Jérusalem est donc sous-entendu, faisant de l'une à la suite de l'autre la mère de toutes les églises. La deuxième occurrence présente le même contenu dans une forme très voisine: elle est due à Grégoire Antiochos dans son éloge funèbre de Nicolas Kataphlôron, qui était un didascale du patriarcat mort en 1160[28]. Dans ce texte, c'est Sainte-Sophie elle-même qui déplore la perte du rhéteur exceptionnel qu'était Nicolas Kataphlôron dans les termes suivants : „malheur à moi, mère des églises, Sagesse de Dieu, nouvelle Sion !" (οἰ ἐγώ, μῆτερ τῶν ἐκκλησιῶν, Θεοῦ Σοφία, νέα Σιών!)[29]. Ces références à la basilique Sainte-Sophie comme mère des autres Églises – ou plutôt des autres églises en tant qu'édifices, puisque le terme ἐκκλησία revêt en grec ce double sens, à la fois institutionnel et architectural – font écho à la citation hymnographique déjà rencontrée, ainsi que la mention de Sion peut le laisser penser. Elles sont cependant très rares, datent toutes deux du milieu du XIIe siècle, et peuvent difficilement avoir suscité l'emprunt du rédacteur du *Récit* slave.

Il existe en revanche un modèle beaucoup plus probable à cette formulation, qui, lui, est romain: il s'agit de la basilique Saint-Jean-de-Latran à Rome, siège patriarcal et cathédrale de Rome. Elle porte aujourd'hui l'inscription suivante: *Sacro-sancta Lateranensis ecclesia, omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput*. Cette inscription date du XVIe siècle[30], mais on sait qu'auparavant, au moins encore au XIVe siècle, était gravé sur l'architrave: *Dogmate papali datur ac simul imperiali / Quod sim cunctarum mater caput ecclesiarum*, c'est-à-dire „Par décision du pape et aussi de l'empereur, que je sois de toutes les églises la mère et la tête"[31].

Ce statut particulier conféré depuis le Moyen-Âge à la basilique Saint-Jean-de-Latran trouve sa source dans le célèbre faux du VIIIe siècle, la *Donation de Constantin*[32]. Dans ce texte, l'auteur fait dire à l'empereur Constantin : „nous

---

[27] Dölger-Wirth 1995, regeste nº 1372: 215. Édition du texte dans Ζέπος 1962, coll. IV nov. 56: 376–378. Ce chrysobulle de Manuel Ier Comnène est aussi inclus dans le commentaire de Balsamon au canon 12 du 7e concile: voir Ῥάλλης-Ποτλής 1852, II: 608–611.

[28] Loukaki 1996: 135–136 et 8–9.

[29] Σιδεράς 1991: 63, l. 15–16.

[30] Claussen 2008: 84–88.

[31] Herklotz 1989: 89.

[32] Loenertz 1976; Herklotz 1989: 89–93; Fried 2007: 23.

avons édifié dans notre palais du Latran une église […] et cette sacrosainte église, nous prescrivons qu'elle soit réputée, respectée, vénérée et proclamée comme la tête et le sommet de toutes les églises, par tout l'univers" *(construxisse nos intro palatium nostrum Lateranense […] ecclesiam […] quam sacrosanctam ecclesiam caput ac verticem omnium ecclesiarum in universo orbe terrarum dici, coli, venerari ac praedicari sancimus*)[33]. Cette rhétorique a ensuite été très largement reprise en Occident, toujours à propos de la basilique du Latran, et en y ajoutant logiquement le qualificatif de „mère": pour ne citer qu'un seul exemple, dans une lettre de Pierre Abélard à Bernard de Clairvaux dans la première moitié du XIIe siècle, Abélard se réfère à l'"église du Latran, qui est la mère de toutes" (*Ecclesia Lateranensis, quae mater est omnium*)[34]. On sait que la papauté a utilisé la *Donation de Constantin* à des fins idéologiques, dans le but d'affirmer sa primauté et son droit à une juridiction universelle: ce qui est dit à propos du bâtiment de la basilique du Latran est donc valable aussi pour le statut du siège épiscopal au sein de la hiérarchie ecclésiastique, dans une correspondance très étroite entre les deux.

Or la *Donation de Constantin* a été traduite en grec au plus tard au milieu du XIIe siècle. Théodore Balsamon donne une version incomplète du texte grec dans son commentaire au titre 8, chapitre 1, du *Nomokanon en quatorze titres*, et le passage qui nous intéresse sur la basilique du Latran n'y figure pas[35]. Que la référence de la *Donation* à l'église du Latran comme „tête" des églises de la terre entière ait été connue ou non à Byzance, il est certain que le contexte du XIIe siècle était marqué par la virulente controverse autour de la primauté romaine. Les deux citations datant du règne de Manuel Ier Comnène qui mettent en scène Sainte-Sophie comme mère des églises s'inscrivent très certainement dans ce climat polémique : elles visent à présenter Constantinople, à la suite de Jérusalem, comme la seule possible mère des églises, au lieu de Rome, et sans doute plus précisément Sainte-Sophie au lieu de Saint-Jean-de-Latran. La réappropriation de la phraséologie romaine était donc possible à Byzance comme dans le monde slave. Il ne faut en outre pas négliger le fait que l'inscription placée au fronton de la basilique du Latran était visible de tous à Rome et pouvait être connue indépendamment de la *Donation*: c'est cette inscription, et non la *Donation*, qui contenait la formule exacte qui nous intéresse: „de toutes les églises la mère et la tête".

---

[33] Voir l'édition du texte de la *Donation* par Horst Fuhrmann, rééditée dans Fried 2007, ici § 13: 134, l. 189–195.

[34] Herklotz 1989: 92 (avec d'autres exemples); PL 178: col. 340.

[35] Ῥάλλης-Ποτλής 1852, II: 145–148. En l'absence d'édition critique de ce commentaire de Balsamon, on peut seulement supposer que la traduction disponible à Byzance était incomplète et ne contenait pas ce passage sur le Latran. Voir aussi Dagron 1996: 251–255; Angelov 2007: 363–365; Angelov 2009.

Il me semble donc que c'est le modèle de la basilique du Latran que reflète l'expression du *Récit* slave, dans la mesure où elle se réfère à des édifices précis. La formule qui concerne Tărnovo – „l'Église de la ville de Tărnovo de l'Ascension du Christ, mère des Églises de l'Empire bulgare" – pourrait avoir plutôt fait l'objet d'un emprunt direct à la basilique du Latran: la voie indirecte par l'intermédiaire de références à Sainte-Sophie n'est pas complètement exclue, mais l'absence de mention de la „nouvelle Sion" ne plaide pas en ce sens. L'ambition pour Tărnovo de la formule bulgare est cependant plus restrictive que celle de Rome, puisqu'elle est limitée dans l'espace au seul „Empire bulgare". Cette restriction géographique fait peut-être écho à l'*orbis terrarum* dont se réclame l'Église romaine, alors que la revendication de l'Église bulgare face aux Byzantins en 1235 est nécessairement limitée au territoire qui est sous le contrôle de l'empereur Ivan Asen II. Le qualificatif d'"Église-mère" appliqué à l'Église de Tărnovo est donc une marque distinctive du rang patriarcal obtenu par ce siège et de sa prééminence hiérarchique (ou primauté) sur les autres métropoles de l'Empire bulgare.

La conclusion que je propose, et qui se limite à l'utilisation de la formule d'"Église-mère" dans le *Récit de la rénovation du patriarcat bulgare*, est finalement assez paradoxale. L'Église romaine n'est pas du tout mentionnée dans le texte, mais sa présence symbolique affleure par l'utilisation de l'expression d'"Église-mère". Les deux sièges du patriarcat de Jérusalem et du nouveau patriarcat de Tărnovo sont évoqués selon une formulation qui reprend d'une part l'hymnographie byzantine à propos de Sion, mais qui rappelle aussi la manière dont est désigné et exalté le siège du patriarcat romain, à savoir la basilique du Latran à Rome. L'omission de toute référence à Rome comme l'"Église mère" n'en est que plus frappante. L'arrière-plan idéologique relève donc, selon moi, de la polémique contre l'Église romaine, mais avec un emprunt qui pourrait être direct à la titulature romaine. Tellement direct d'ailleurs, que le détour par le grec me paraît peu probable: ni la référence à l'"Église-mère" et moins encore son association avec le bâtiment de l'église patriarcale ne sont courants dans la littérature byzantine. L'analyse de ce qualificatif plaide donc pour une réappropriation slave d'un motif polémique, dans un contexte de tension avec la papauté et de contestation de sa juridiction universelle.

BIBLIOGRAPHIE

Alberigo 2006 — A l b e r i g o, G., A. M. R i t t e r, L. A b r a m o w s k i [*et al.*]. *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio Critica*. T. 1. *The Oecumenical Councils. From Nicaea I to Nicaea II (325–787)*. Turnhout: Brepols, 2006.

Angelov 1973 — A n g e l o v, B.St. *Deux contributions à l'histoire de la culture médiévale bulgare*. – Byzantinobulgarica, 4 (1973), p. 75–88.

Angelov 2007 — A n g e l o v, D. *Imperial ideology and political thought in Byzantium, 1204–1330*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Angelov 2009 — A n g e l o v, D. *The Donation of Constantine and the Church in Late Byzantium*. – In: D. Angelov. Church and Society in Late Byzantium. Kalamazoo (Mich.): Medieval Institute Publications, 2009, p. 91–157.

Anastos 2001 — A n a s t o s, M.V. *Constantinople and Rome*. – In: M.V. Anastos, S. Vryonis, N. Goodhue. Aspects of the Mind of Byzantium: Political Theory, Theology and Ecclesiastical Relations with the See of Rome. Aldershot: Ashgate, n° VIII, 2001, p. 1–119.

Blanchet, Vetochnikov 2021 — B l a n c h e t, M.-H., K. V e t o c h n i k o v. *La notion d'Églises „mère" et „fille" dans l'ecclésiologie byzantine*. – In: Autocéphalies. L'exercice de l'indépendance dans les Églises slaves orientales (IXe–XXIe siècle). Ed. M.-H. Blanchet, F. Gabriel, L. Tatarenko. Rome: École française de Rome, 2021, p. 65–79.

Claussen 2008 — C l a u s s e n, P. *Die Kirchen der Stadt Rom im Mittelalter 1050–1300*. Bd. 2. *S. Giovanni in Laterano*. Stuttgart: F. Steiner, 2008.

Congar 1968 — C o n g a r, Y. *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge: de saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*. Paris: Éditions du Cerf, 1968.

Dagron 1996 — D a g r o n, G. *Empereur et prêtre. Étude sur le „césaropapisme" byzantin*. Paris: Gallimard, 1996.

Darrouzès 1969 — D a r r o u z è s, J. *Ekthésis néa*, *Manuel des pittakia du XIVe siècle*. – Revue des études byzantines, 27 (1969), p. 5–127.

Darrouzès 1970 — D a r r o u z è s, J. *Georges et Démétrios Tornikès. Lettres et discours*. Paris: CNRS Éditions, 1970.

Delahaye 1964 — D e l a h a y e, K. *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles*. Pour un renouvellement de la pastorale d'aujourd'hui, trad. de l'allemand par P. Vergriete et E. Bouis, préface d'Y. Congar. Paris: Éditions du Cerf, 1964.

Dölger-Wirth 1995 — D ö l g e r, F., P. W i r t h. *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565–1453*. 2. Teil, *Regesten von 1025–1204*. München: Beck, 1995.

Fried 2007 — F r i e d, J. *Donation of Constantine and Constitutum Constantini*. *The Misinterpretation of a Fiction and its Original Meaning*. Berlin: W. de Gruyter, 2007.

Herklotz 1989 — H e r k l o t z, I. *Der mittelalterliche Fassadenportikus der Laternenbasilika und seine Mosaiken: Kunst und Propaganda am Ende des 12. Jahrhunderts*. – Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana, 25 (1989), p. 25–96.

Kelley 2019 — K e l l e y, J. *The church of the Holy Sepulchre in text and archaeology: a survey and analysis of past excavations and recent archaeogical research with a collection of principal historical sources*. Oxford: Archaeopress Publishing Ltd., 2019.

Lampe 1961 — L a m p e, G.W.H. *A patristic Greek lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Loenertz 1976 — L o e n e r t z, R.-J. *Le Constitutum Constantini et la basilique du Latran*. – Byzantinische Zeitschrift, 69 (1976), p. 406–410.

Loukaki 1996 — L o u k a k i, M. *Grégoire Antiochos, Éloge du patriarche Basile Kamatèros*. *Texte, traduction, commentaire suivis d'une analyse des œuvres de Grégoire Antiochos*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1996.

Macrides 2007 — M a c r i d e s, R. *George Akropolites, The History*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Petkov 2008 — P e t k o v, K. *Voices of Medieval Bulgaria, Seventh-Fifteenth Century: the Records of a Bygone Culture*. Leiden: Brill, 2008.

PL 178 — M i g n e, J.-P. *Patrologiae Cursus Completus*. *Series Latina.* T. 178. Parisiis, 1855.

Plumpe 1943 — P l u m p e, J. *Mater ecclesia*. *An inquiry into the concept of the Church as mother in early christianity*. Washington (DC): Catholic University of America Press, 1943.

Shaffern 2001 S h a f f e r n, R.W. *Mater Et Magistra*: *Gendered images and Church authority in the thought of Pope Innocent III*. – Logos. A Journal of Catholic Thought and Culture, 4–3 (2001), p. 65–88.

Spiteris 1979 S p i t e r i s, J. *La critica bizantina del Primato Romano nel secolo XII*. Rome: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1979.

Trout 2015 T r o u t, D. *Damasus of Rome. The Epigraphic Poetry*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Ангелов 1985 А н г е л о в, Н. *Царският дворец и патриаршията на Царевец.* – В: Царствуващият град Търнов. Археологически проучвания. София: Наука и изкуство, 1985, с. 43–63 [Angelov, N. Tsarskiyat dvorets i patriarshiyata na Tsarevets. – V: Tarstvuvashtiyat grad Tarnov. Arheologicheski prouchvaniya. Sofia, 1985].

Божилов, Тотоманова, Билярски 2010 Б о ж и л о в, Ив., А.-М. Т о т о м а н о в а, Ив. Б и л я р с к и. *Борилов синодик. Издание и превод*. София, 2010 [Bozhilov, Iv., A.-M. Totomanova, Iv. Bilyarski. Borilov sinodik. Izdanie i prevod. Sofia, 2010].

Дуйчев 1942 Д у й ч е в, Ив. *Преписката на папа Инокентий III с българите. Увод, текст и бележки*. – Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“, Историко-филологически факултет, 37 (1942), с. 21–66 [Dujchev, Iv. Prepiskata na papa Inokentij III s balgarite. Uvod, tekst, i belezhki. – Godishnik na Sofiyskia universitet „Sv. Kliment Ohridski“, Istoriko-filologicheski fakultet, 37 (1942), s. 21–66].

Йовчева 2004 Й о в ч е в а, М. *Солунският октоих в контекста на южнославянските октоиси до XIV в.* (= Кирило-Методиевски студии, 16). София: Кирило-Методиевски научен център, 2004 [Jovcheva, M. Solunskiyat oktoih v konteksta na yuzhnoslavyanskite oktoisi do XIV v. (= Kirilo-Metodievski studii, 16). Sofia, 2004].

Николов 2016 Н и к о л о в, А. *Между Рим и Константинопол. Из антикатолическата литература в България и славянския православен свят (XI–XVII в.)*. Пловдив: Фондация Българско историческо наследство 2016 [Nikolov, A. Mezhdu Rim i Konstantinopol. Iz antika-

tolicheskata literatura v Balgariya i slavyanskia pravoslaven svyat (XI–XVII v.). Plovdiv, 2016].

Николова 1997 — Н и к о л о в а, Б. *Устройство и управление на Българската православна църква (IX–XIV в.)*. София, 1997 [Nikolova, B. Ustrojstvo i upravlenie na balgarskata pravoslavna tsarkva (IX–XIV v.). Sofia, 1997].

Събев 1987 — С ъ б е в, Т. *Самостойна народностна църква в средновековна България. Християнизаторски процес, основаване и възход, автокефалия и междуцърковно положение. Църква и държава, роля и значение*. София: Синодално издателство, 1987 [Sabev, T. Samostojna narodnostna tsarkva v srednovekovna Balgaria. Hristiyanizatorski protses, osnovavane i vazhod, avtokefalia i mezhdutsarkovno polozhenie. Tsarkva i darzhava, rolya i znachenie. Sofia, 1987].

Тютюнджиев 2007 — Т ю т ю н д ж и е в, Ив. *Търновският епископат XII–XXI в.* Велико Търново: Ровита, 2007 [Tyutyundzhiev, Iv. Tarnovskiyat episkopat XII–XXI v. Veliko Tărnovo, 2007].

Ζέπος 1962 — Ζ έ π ο ς, Ι., Π. Ζ έ π ο ς. *Jus Graecoromanum*. T. 1. Νεαραὶ καὶ Χρυσόβουλλα τῶν μετὰ τὸν Ἰουστινιανὸν Βυζαντινῶν Αὐτοκρατόρων, ἐκ τῆς ἐκδόσεως [Zepos, I. P. Zepos. Jus Graecoromanum. T. 1. Nearai kai Hrysovoulla ton meta ton Ioustinianon Vyzantinon Autokratoron, ek tis ekdoseos] C. E. Zachariae von Lingenthal. Aalen: Scientia Verlag, 1962.

Ὀκτώηχος — *Ὀκτώηχος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ* [Oktoihos tou en agiois patros imon Ioannou tou Damaskinou]. Athènes [s. d.].

Ῥάλλης-Ποτλής 1852–1859 — Ῥ ά λ λ η ς, Γ. Α., Μ. Π ο τ λ ή ς. *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*. Αθῆναι: Γ. Χαρτοφύλακος, 1852–1859 [Rallis, G.A., M. Potlis. Syntagma ton theion kai ieron kanonon. Athènes, 1852–1859].

Σιδεράς 1991 — Σ ι δ ε ρ ά ς, Α. *25 ανέκδοτοι βυζαντινοί επιτάφιοι / 25 Unedierte byzantinische Grabreden*. Θεσσαλονίκη: Παρατηρητής, 1991 [Sideras, A. 25 anekdotoi byzantinoi epitaphioi. Thessalonique, 1991].

Τωμαδάκης 1983–1986 Τ ω μ α δ ά κ η ς, Ν. *Ἐκ τῆς βυζαντινῆς ἐπιστολογραφίας. Ἰωσὴφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου ἐπιστολαὶ Λ΄ καὶ αἱ πρὸς αὐτὸν Γ΄*. – Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, 46 (1983–1986), σ. 279–364 [Tomadakis, N. Ek tis vyzantinis epistolografias. Iosif monahou tou Vryenniou epistolai 30 kai ai pros auton 3. – Epetiris Etaireias Vyzantinon Spoudon, 46 (1983–1986), s. 279–364].

THE NOTION OF "MOTHER CHURCH" IN THE 13th–14th CENTURIES: JERUSALEM, ROME, CONSTANTINOPLE, TĂRNOVO

(Summary)

References to the Church of Jerusalem as the "mother of all Churches" point to a spiritual meaning and have no application either in canon law or in the administrative organization of the ecclesiastical institution. From the 11th century onwards, a controversy developed on this subject between the Byzantine Church and the Roman Church, since the latter claimed a superior universal – that is "Catholic" – jurisdiction as the mother of the other Churches. The autocephalous Church of Bulgaria in turn appropriated this maternal image and applied it to the patriarchal church of Tărnovo, possibly in imitation of Saint John Lateran in Rome.

Keywords: "Mother Church", "daughter Church", canon law, primacy, patriarchate of Tărnovo.

Marie-Hélène Blanchet,
CNRS, Orient et Méditerranée, Monde byzantin

БЪЛГАРСКОТО ПАСТВО МЕЖДУ ОХРИД И ТЪРНОВО В НАЧАЛОТО НА XIII в.*

Люба Илиева (България)

Динамичните събития в Югоизточна Европа в началото на XIII в. обуславят съответните църковно-политически промени на Балканския полуостров, които неминуемо засягат българското население в региона. След завладяването на Константинопол от кръстоносците (1204 г.) Византия се разпада на враждуващи (помежду си и с Латинската империя) държави, които оспорват взаимно правото си да бъдат легитимни приемници на имперската светска и църковна власт.

В разразилия се през второто десетилетие на XIII в. църковен конфликт между основните претенденти за византийското наследство – Епир и Никея (Nicol 1957; Angold 1975), активна роля играе предстоятелят на автокефалната Охридска архиепископия Димитър Хоматиан (1216–1236) (Prinzing 2002: 366*–386*), издигнал се до водещи позиции сред архиереите на Византийския запад в периода, в който по-голямата част от диоцеза на Архиепископията е включен в пределите на Епирската византийска държава на Теодор Комнин (1215–1230).

В борбата за отстояване на автокефалния статут и териториалната цялост на Архиепископията Охридският предстоятел противопоставя интересите на преобладаващо българското си паство на естествените обединителни стремежи на Българската държава. Още с възобновяването на Българ-

* Авторът благодари на Българската академия на науките за оказаната подкрепа при подготовката на статията в рамките на съвместния проект *Medieval Church Law Sources and Their Slavic Reflections in the European Juridical Culture* (2018–2020), разработван от Кирило-Методиевския научен център към Българската академия на науките и Института по славистика „Ян Станислав“ – САН.

ското царство и възстановяването на Търновската архиепископия (1186 г.) съдбата на българското население, останало в пределите на Охридската архиепископия, е свързана с осъществяването на политическата програма на първите петима владетели от династията на Асеневци за териториално и политическо обединение на българския народ в неговите етнически граници (Божилов 1995: 163). Така в края на XII – началото на XIII в. българското паство се оказва разделено в принадлежността си към две паралелно съществуващи църкви: Търновската, в рамките на Българската държава, и извън нейните предели – автокефалната църква на „цяла България“ в Охрид (Prinzing 2002: 19, 55$_{2-5}$; Снегаров 1924/1995: XIV, 301; Божилов 2011: 7–8, 74).

Проследявайки отношенията между Архиепископията и българските власти през първите десетилетия на XIII в., цел на нашата работа е да откроим проявленията на духовната култура в Охридската архиепископия, свързани с нейното предимно българско паство, взаимодействието и приемствеността на това културно наследство в Българската държава. В този контекст ще проследим идейната и правната среда, характера на книжовната продукция, морала и традициите на българското население в религиозния живот на Архиепископията.

Най-богато документиран по отношение на интересуващите ни въпроси е периодът, в който Охридската катедра е оглавявана от бележития духовник, книжовник и канонист Димитър Хоматиан (Снегаров 1924/1995: 100–152). Неговият епископат съвпада приблизително с управлението на българския владетел Иван II Асен (1218–1241), който след 1230 г. присъединява териториално Архиепископията към Българското царство (Цанкова-Петкова 1978; Божилов, Гюзелев 2006: 479–500), а на Охридския предстоятел се налага да приеме върховенството на Българската църква в Търново (Снегаров 1924/1995: 151–152).

В периода от възобновяването на Българското царство докъм втората половина на 1203 г. отношенията между Търново и Охрид са свързани предимно с конфликта, породен от разширяването на Българското царство в югозападна посока и съответно – с териториалното свиване на Охридската архиепископия в полза на Търновската (Снегаров 1924/1995: 90–91). През 1203 г., когато войските на Четвъртия кръстоносен поход наближават Константинопол и византийският контрол над югозападните български земи отслабва, те са възвърнати в пределите на Българското царство. За установената в тях българска църковна власт при цар Калоян (1197–1207) черпим сведения от по-късните документи на Охридската архиепископия, издадени по времето на Хоматиан. В тях се съобщава за българин – епископ на Верия „по време на драгувитийската тирания“ на българите (Prinzing 2002: № 81, 276$_{90–91}$), т.е. в периода на българската власт в региона, както и за ръкополагането на български архиереи в овакантените епископии на

Архиепископията в началото на XIII в. (Prinzing 2002: № 8, 47–53; № 146, 423–428; Илиев 2010: 185, бел. 301).

Налагането на български епископи в диоцеза на Охридската църква е логична мярка в църковната политиката на Българското царство, свързана с възстановяването на епархийския състав на унищожената от Византия през XI в. Българска патриаршия (Илиев 2010: 89). В тази връзка стоят различните предположения относно мотивите на Калоян да не посегне на Охридската архиепископия. Част от хипотезите са свързани с църковната организация в българските земи по това време: от 1204 г. Търновската архиепископия се намира в уния с Римската църква (Дуйчев 1942: 43–44) и не е в общение с православните църкви; същевременно Охридската архиепископия е автокефална институция, призната от Константинопол, с утвърдена църковна организация и традиции; българското население в югозападните предели припознава Охрид, а не Търново като свой църковен център. Друга част от предполагаемите причини имат отношение към историческото развитие на Българската църква: почитта на българския цар към Охрид като към стара българска столица и средище, свързано с българските просветители св. Климент и св. Наум (Снегаров 1924/1995: 94–96). Така или иначе преждевременната смърт на цар Калоян не му дава възможност да предприеме по-нататъшни мерки по отношение на Охридската архиепископия, каквито без съмнение е предполагала насоката в църковната политика на Българската държава.

Отношението на византийския архиепископ Хоматиан към българската експанзия през първите десетилетия на XIII в., регистрирано в документите на охридската архиепископска канцелария, е демонстрация от позициите на ромейската идеология и законност: неприемливите посегателства на чуждата власт и институции върху диоцеза ѝ са окачествени като варварски и тиранични, т.е. неелински и незаконни (Илиев 2010: 189, 191, 217), независимо дали става въпрос за българите (Prinzing 2002: № 8, 47–49; № 52, 191_{52}; № 59, $211_{71\text{-}74}$; № 81, $276_{90\text{-}91}$; № 146, 423_{17}–424_{38}) или за кръстоносците (Prinzing 2002: $425_{67\text{-}78}$). Въпреки това два от споменатите по-горе документи (Prinzing 2002: № 8 и № 146) имат голяма изворова стойност за българската църковна история в няколко отношения: те разкриват първите стъпки в църковната политика на възобновеното Българско царство в края на XII в. и съдържат косвено признание на Българската църква в Търново от страна на Охридския синод през 1218 г. (Ников 1921: 41). Те осветляват и емблематичния за отношенията между Охридската архиепископия и българските власти казус с „пристигналите от Загора [= Българското царство през XIII–XIV в.] български епископи“ (Prinzing 2002: $427_{134\text{–}142}$; 377_{232}–378_{254}; Ников 1921: 52–59; Снегаров 1924/1995: 131–135).

Това е първият църковен проблем (с ясни политически измерения), който наскоро заелият охридската катедра Димитър Хоматиан се налага да

разреши в качеството си на автокефален архиепископ и същевременно на църковен предстоятел на Епирската държава (Илиев 2010: 87–94). На ръководеното от него „синодално разследване“ в Охрид (1218/19 г.), привидно посветено на каноничността на „загорските епископи“ и ръкоположените от тях свещенослужители, проличава дълбокото разделение сред архиереите на Архиепископията по отношение на българската власт и свързания с нея български клир.

По време на синодалните разисквания сред духовниците се оформят два противоположни лагера – в подкрепа и против низвеждането на българските епископи. Позициите на пробългарски настроените архиереи в Охридския синод се изразяват от Мъгленския епископ, чиито правдиви доводи са свързани с извънредните обстоятелства (Prinzing 2002: 425) във Византийския запад около пристигането на кръстоносците, при които е извършено ръкополагането на българските архиереи – и то единствено на ованте-ните катедри. Това мнение не успява да надделее: мнозинството архиереи в Охридския синод, обединени около Костурския епископ, налагат своята позиция с аргумента за насилственото налагане на българските епископи и за неканоничната намеса на българската светска власт в делата на автокефалната Охридска архиепископия (Prinzing 2002: № 146, 423$_{17}$–424$_{38}$). Казусът „загорските епископи“ (несъмнено решен в полза на епирската власт и под давлението на архиепископ Хоматиан) е типична за епохата и за географския ареал проява на политическа целесъобразност, обезпечена с приемлива каноническа формулировка (Илиев 2010: 94–95). За преодоляване на разделението и напрежението, което този случай предизвиква сред архиереите на Архиепископията, Синодът проявява далновидност и в своето решение запазва българското нисше духовенство в Охридската архиепископия в съответствие с интересите на преобладаващо българското ѝ паство (Prinzing 2002: 423–428).

Следващият значим период в отношенията между Охрид и Търново настъпва след победната за българите битка при Клокотница (9 март 1230 г.), когато епирските владения на Теодор Комнин в балканския югозапад преминават в пределите Българското царство (Nicol 1957: 55–56; Цанкова-Петкова 1978: 114–116), както и почти целият диоцез на Охридската архиепископия. За положението ѝ спрямо Търновската архиепископия (от 1235 г. – патриаршия) е показателен фактът, че до края на своя епископат Димитър Хоматиан използва характерната за патриаршеската канцелария формула „наше смирение“ (Prinzing 2002: 216*–217*; № 106$_{187}$, 350; Илиев 2010: 119–120), което вероятно говори за запазването на известна вътрешна автономия на Архиепископията. Липсата на сигурни сведения в писмените извори за лични отношения на Охридския архиепископ с Иван II Асен, както и за контакти с Търновската църква не позволява нещо повече от предположения – че от Архиепископията не са отнемани епархии в полза

на Търново и че най-вероятно Охридският предстоятел е бил принуден да приеме върховенството на българския църковен глава в Търново (Снегаров 1924/1995: 144, 151–152).

За последвалите промени в църковната организация на присъединените към Българското царство земи след 1230 г. загатват паметници с легендарен характер и агиографски произведения. Така в историческия „Атонски разказ, отнасящ се до 1235 г.“ (Iliev 1991: 74–81), се съобщава за издигането на българин на име Михаил Братан за митрополит на Солун (1230 г.), както и за опита на Иван II Асен да подчини светогорските манастири под юрисдикцията на новия епископ на Йерисо, издигнат от самия владетел. Тези сведения частично се потвърждават и от *Пространното житие на св. Петка*: „По това време благочестивият цар Иван Асен... покори цялата Македонска област, също и Сяр и цялата Атонска, а по-точно да кажа – Света гора; освен тях и славния град Солун …та чак до Драч. В тях той тържествено и благочестиво постави митрополити и епископи, както с ясния си лик свидетелстват светлите му хрисовули в славната Лавра на Света гора и в Протата“ (СБЛ 1986: 198). Може да се предположи, че българският цар назначава в присъединените земи нови митрополити и епископи, които заемат не само свободните места, но и заместват някои от византийските духовници (Божилов, Гюзелев 2006: 486).

Отношенията на Димитър Хоматиан с българската власт вероятно са протичали спокойно и толерантната политика на цар Иван II Асен също допринася за това положение. Приобщаването на Охридската архиепископия към църковната организация на българските земи не изглежда трудно постижима задача – не само заради преобладаващо българското ѝ паство, но заради действащия там нисш български клир, с който населението общува най-често в ежедневието си; може да се допусне и пробългарската ориентация на част от висшето духовенство в Архиепископията (Илиев 2010: 137). Интронизирането последователно на двама българи – Йоаникий и Сергий, за архиепископи в Охрид (Борилов синодик 2012: 315; Божилов, Гюзелев 2006: 487) вероятно е част от мерките, които цар Иван II Асен предприема след смъртта на Димитър Хоматиан (1236/9 г.) в посока побългаряване на Охридската архиепископия. След 1246 г. обаче югозападните български земи попадат под властта на Никейската византийска империя (Златарски 1940/1972: 337–353, 419–437; Данчева-Василева 1985: 153–155) и „българският“ период в Охридската архиепископия приключва около 1250/5 г., когато Сергий е наследен на Охридската катедра от Константин Кавасила (Снегаров 1924/1995: 211).

През почти целия период, в който оглавява Охридската катедра, значителна част от усилията на Димитър Хоматиан са свързани с отстояването на авторитета и независимостта на Охридската архиепископия срещу натиска и претенциите на Никейската патриаршия, в контекста на започналата око-

ло 1218/9 г. „охридско-никейска църковна разпра“ (Илиев 2010: 105–106). Като част от аргументацията, използвана от Хоматиан в тази борба, е привлечено и българското културно наследство, подчертаващо старинността и светостта на Българската църква. Кирило-Методиевото дело и култът към българския първоучител св. Климент са обвързани с агиографската традиция на охридските архиепископи още от XI–XII в. В началото на XIII в. тези аргументи отново залягат като идейна насоченост в написаното от Димитър Хоматиан *Кратко житие на св. Климент* (Милев 1966: 175–183), в което Константинополската патриаршия дори не се и споменава, а християнската просвета на българите е представена като дар от светите братя Кирил и Методий и техните ученици, оглавявали Българската църква със седалище в Охрид (съгласно внушения на споменатата традиция).

В началото на XIII в. Търновската архиепископия също интерпретира култа към светите братя Кирил и Методий с идеологическа цел, но в посока утвърждаването на новия общобългарски пантеон. По този начин е заявена връзката на Българското царство с духовното наследство и авторитета на Кирил и Методий (Иванова 2003: 233) и това идейно посегателство заплашва устоите, върху които се крепят претенциите на Охридската архиепископия за святост, старинност и самостойност. Във връзка със свикания от българския цар Борил (1207–1218) събор против богомилската ерес в Търново (1211 г.) е засвидетелствана новата роля на култа към светите братя Кирил и Методий (Божилов 1985: 69–77; Стойкова 2008: 319) – включването на имената им в Синодика на Българската църква и славословията, утвърждаващи заслугите им, ги обвързват пряко с българския народ и език: Кирил Философ превежда Свещеното писание на български език и се превръща в просветител на българския народ (Борилов синодик 2012: 310). В първите десетилетия на XIII в. в българските земи възниква *Краткото житие на св. Кирил* (*Успение Кирилово*), чиито по-стари източници произхождат от югозападните български земи, включително легендарните сведения за апостолската дейност на св. Кирил по река Брегалница. Неговият произход – „българин родом“, също се подчертава в това произведение (Иванов 1931/1970: 283–288; Кожухаров 1987: 218–223). В началото на XIII в. се появява и *Краткото житие на св. Методий* (*Успение Методиево*), което също утвърждава дейността на светите братя сред българите, но Методий е представен преди всичко като защитник на православието (Иванова 1999: 7–24). По сходен начин е изграден образът на светеца и в *Краткото Климентово житие* на Хоматиан, където Методий е наречен „учител на мизийския народ на благочестие и православна вяра“ (Милев 1966: 175, §2).

Етноцентричните тенденции, характерни за литературата в българските земи през първите десетилетия на XIII в. (Станчев 1987: 7), присъстват и в книжовната продукция на Охридската архиепископия – както в българската, така и в произведенията на официалната гръкоезична литература. В

унисон с новата идейна среда, в *Краткото Климентово житие* категорично е подчертана връзката на Кирило-Методиевото дело с България и с българския народ. Изтъкнат е българският произход на св. Климент, споменава се „тукашният български диалект“ – отражение на езиковата реалност в югозападните български земи през XIII в. (Милев 1966: 175, §2). В службата на св. Кирил в *Скопския миней*, български препис от XIII в., езикът на Кирило-Методиевите преводи също е наречен български и книгите, с които св. Кирил проповядва християнството – български (Иванов 1931/1970: 290–295).

Във връзка с литературната традиция, поддържана от предстоятелите на Охридската архиепископия, за нас представлява интерес отношението на Димитър Хоматиан към духовната култура на българските му пасоми: към техния език, към българската писменост и книжнина, към българската литургия. Предвид дългогодишното му съжителство с българите и разнородната му дейност, Димитър Хоматиан безспорно има досег и отношение към всяка от изброените теми и това е отразено както в литературното му творчество, така и в документите на Архиепископията, която оглавява. Позицията му се определя и в зависимост от политическата конюнктура, интересите на Охридската архиепископия и дори от византийската литературна традиция.

Трябва да се подчертае, че уважението, засвидетелствано в творчеството на архиепископ Хоматиан, е насочено преди всичко към българската писменост (Снегаров 1924/1995: 248–251), създадена и използвана от светите братя при превода на Свещеното писание, както и към изобретените от Климент „други форми на буквите за по-голяма яснота“ (Милев 1966: 181, §14). Добре известно е многократно демонстрираното положително отношение на архиепископа към културното наследство на българите от периода на тяхната християнизация. Хоматиан свидетелства за почитта на българите към запазените в Охрид съчинения на св. Климент като към „написаните от Бога Мойсееви скрижали“ (Милев 1966: 179, §8; Илиев 2010: 206) и сам се присъединява към тази почит със съставянето на житие и два канона за църковната служба на светеца, в които възпява св. Климент като „учител на българите“, „велик наш отец и български светилник“ (Снегаров 1924/1995: 249–250). Още през XIII или в началото на XIV в. житието се сдобива със среднобългарски превод, запазен в ръкопис от началото на XVI в. (Стишен пролог Зогр. 47), съхраняван в Зографския манастир на Света гора (Иванов 1931/1970: 314–321; Поповски 2018: 674). В подзаглавието на среднобългарския паметник се съдържа в акростих посвещение от Охридския архиепископ: „Климента почитам – пастир български Димитър“, превод на гръцкия акростих в канона, написан от Хоматиан, но с добавено името Димитър (Милев 1966: 169).

Що се отнася до българския език, то най-вероятно Димитър Хоматиан познава до известна степен езика на преобладаващата част от своето па-

ство (Снегаров 1924/1995: 248–249) – било то заради дългогодишното си пребиваване сред българите или заради възможната употреба, официална или не, на българския език в канцеларията на Охридското съдилище. В документите на Архиепископията са запазени множество следи в тази посока – топоними, лични имена, както и специфични думи, които очевидно са направили впечатление на архиепископа. В това отношение любопитен пример представлява сведението за „вълнена тъкана постелка, наричана черга на местния варварски език“ (Prinzing 2002: № 136). Колкото до определението „варварски“, употребено за българския език, то неговото тълкуване е отдавна установено в смисъл на негръцки, неелински (Илиев 2010: 204) и отразява само един аспект от византийската традиция. В текста на *Краткото Климентово житие* за българския език се употребява и архаизиращият византийски етноним „мизи“ („езика на мизите“) като тъждествен с актуалния за началото на XIII в. израз „преведено на български“ (Милев 1966: 177, §6). Тази тъждественост е заявена още в началото на текста: произходът на св. Климент е изведен от „европейските мизи, които народът обикновено знае и като българи“ (Милев 1966: 175, §1; Илиев 2010: 204, бел. 333).

Дори и в разгара на процеса срещу българските епископи, наложени в пределите на Архиепископията, Хоматиан признава в кореспонденцията си каноничността на българските богослужебни книги и литургия, като, разбира се, не пропуска да изтъкне византийския принос: „цялото Свето писание, както и житията и подвизите на светците са преведени на техния език от нашите книги и им служат за пример на подражание и ги ръководят“ (Prinzing 2002: № 76, 50$_{94\text{-}100}$; Илиев 2010: 246).

В българската книжовна продукция от същия период една преработка от XIII в. на съчинението За буквите от Черноризец Храбър демонстрира самочувствието на българския книжовник, с което настоява: „Ако се съберат два попа …и двата служат – да литургисат, но да не отпадне славянската литургия, а гръцката да се пее – тъй като свята е българската литургия, защото свят мъж я е съставил“ (Кожухаров 1987: 173).

Бурните църковно-политически събития, засегнали Балканския полуостров през първите десетилетия на XIII в., намират отражение и в книжовната дейност на българите от югозападните предели. В рамките на Охридската архиепископия продължават да са в сила тенденциите от предходното XII столетие – липса на официална българска водеща институция, която да направлява книжовната дейност, свеждането на последната до преписване на богослужебни книги и преработване на по-ранни произведения, възникнали в периода на Първата българска държава (Турилов 2000). Така цикълът от триодни песнопения на Константин Преславски (Попов 1985: С. 6А–68) е запазен в най-пълен български препис именно в *Битолския триод*, кирилски пергаментен ръкопис от края на XII или началото XIII в., ценен и заради запазените в него следи от живия български говор. В приписките,

пръснати из ръкописа, преписвачът Георги Граматик от село Вапа, Дебърско, съобщава, че е работил над триода в с. Свети-Врачи, Кичевско, при изключително тежки битови и зимни условия (Иванов 1931/1970: 453–455). Още два среднобългарски пергаментни кирилски паметника с най-вероятен произход от югозападните български земи се датират в интересуващия ни период: Шафариковият триод (от края на XII или втората четвърт на XIII в.), чиито езикови особености свързват създаването му с Охридската книжовна школа (Христова 2009: № 12), и Аргировият триод (Куюмджиева 2010: 183), паметник от края на XII или началото на XIII в. с най-вероятен произход от Охридско. *Аргировият триод* също е ценен с част от езиковите си форми, които отразяват особеностите на живия говор.

В края на XII – първата половина на XIII в. паметниците на низовата литература от периода на византийската власт в българските земи (XI–XII в.) претърпяват идейна преработка. Тези нови по характер произведения отразяват реакцията на населението към военно-политическите катаклизми и спорадичната еретическа активност на Балканите; преосмислени са в духа на православното съзнание и същевременно имат силно патриотична насоченост. Възникването на т. нар. втора вълна от есхатологични пророчества в края на XII–XIII в. е свързано с политическите сътресения в българските земи и с продължителните борби за византийското наследство на Балканския полуостров, които пораждат съответните обществени настроения за появата на подобни произведения (Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996: 26–27). Към XII–XIII в. се отнася появата на виденията на пророк Даниил и на пророк Исайя, *Пандехово пророческо сказание*, *Сказание за Сивила*, *Разумник-Указ*. В тях намират отражение идеите за първенството на българския народ и неговата богоизбраност, за Българското царство като защитник на вярата. Така, в началото на XIII в. *Разумник-Указ* поставя на първо място българските книги като най-правоверни и заявява: „С Българското царство е Светият дух“; виденията на пророк Исайя определят българската земя за богоизбрана, в която ще процъфти най-праведното Българско царство; *Пандеховото сказание* пророкува въздигане на царството, а според *Сказание за Сивила* именно българите „ще предадат правата вяра Богу, превъзхождайки целия свят“ (Кожухаров 1987: 34).

Един от малкото датирани в ръкописа български книжовни паметници от югозападните български земи през интересуващия ни период (1230–1241 г.) с посочено място на възникване и дори история на книгата е среднобългарският *Болонски псалтир*. Според една от приписките в паметника, оставена от преписвачите Йосиф и Тихота, написването му е отнесено към царуването на българския цар [Иван II] Асен и близкото до Охрид село Равне; според приписката на Белослав той преписва за брат си Йосиф страница от Псалтира. От трета приписка стават ясни имената на двама от притежателите на книгата: йеромонах Данаил съобщава, че е купил Псалтира

„насред града, в Битоля…“ от граматик Теодор от село Равне в замяна на позлатените попадиини обици и два перпера (Дуйчев 1968: VI–VIII; Кожухаров 1987: 194).

Прави впечатление характерният за книжовния живот в югозападните български земи през разглеждания период профил на преписвачите – миряни и граматици, представители на бялото духовенство, по-рядко монаси (Гюзелев 1981: 122–123); разбира се, вероятно не всички преписвачи оставят информация за себе си, а и тя често се е губела при разпиляването или повреда на ръкописите.

Към времето на Хоматиановия епископат се отнася и появата на среднобългарския *Охридски апостол*; той се датира в периода 1225–1227 г. по една молитвена приписка, в която анонимният български книжовник изразява признателността си към архиепископа: „Господи Иисусе Христе, боже наш. Помилуй нас. Амин. Донеси света Богородице архиепископа Димитриа со здравием…“ (Турилов 2016: 23–24; Лавров 1916: 8, сн. 6).

В тази връзка трябва да отбележим добрите взаимоотношения на българското паство с Охридския предстоятел, които се дължат на неговия авторитет като компетентен, справедлив и умерен в решенията си съдия. В съставения преди края на XIV в. сборник Ponemata diaphora („Разни трудове“) са запазени подбрани решения на Димитър Хоматиан и Охридското синодално съдилище по казуси в сферата на гражданското и каноничното право, своеобразен преразказ на протоколите от делата (Prinzing 2002: 308*–365*; Илиев 2010: 142–145, 154–155). От документите в тази представителна извадка, която отразява правораздавателната практика, можем също така да извлечем сведения за характера на религиозния живот в пределите на Архиепископията, включително за морала на паството и клира през първите десетилетия на XIII в.

За доверието на българите към архиепископ Хоматиан свидетелства готовността им да се явят по своя воля пред неговия съд – когато се нуждаят от справедлива присъда, от консултация или от закрила, особено когато се отнася до интересите на децата (сираци, непълнолетни или незаконородени) и самотните майки (вдовици или наложници). Косвено потвърждение за предпочитанието на пасомите към Синодалния съд в Охрид е и най-често употребяваният израз в Ponemata diaphora по адрес на изпадналите в нужда – те се „втурвали“ към мястото, където архиепископът пребивавал в дадения момент (Илиев 2010: 214).

За добрия климат в религиозния живот на Архиепископията допринася и широкото участие на българи в църковната йерархия, които по времето на Хоматиан съставляват предимно нисшия клир: споменатите по-горе документи пазят имената на Пелагонийския четец Георги, син на Блаже (№ 12), свещеник Владимир от Прилепско (№ 32), четец Стано от Янинската епархия (№ 66), Иван Тихотич/ца – „свещеник и член на клира на светейшата

Българска епископия“ (№ 73), свещеник Драгомир от скопското село Няхово (№ 76), четец и хартуларий Михаил Берислав (№ 82), свещеник Добри от Горни Полог и неговият тъст, свещеник Моско (№ 94) и др., както и неспоменатите по име български свещеници в диоцеза на Охридската архиепископия, ръкоположени при управлението на цар Калоян (Prinzing 2002: № 8, 46; Илиев 2010: 208–209). Що се отнася до българския клир в Охридската църква, то липсват сведения за нетолерантно отношение на етническа основа от страна на архиепископа; някои от споменатите документи дори разкриват неговата загриженост за нисшето духовенство. Такъв е случаят със заклейменото като „езическо звероподобие и диващина“ (Prinzing 2002: № 148, 431$_{39-40}$; Илиев 2010: 315) своеволие на служителите на Пелагонийския епископ, които облагат неправомерно нисшето духовенство с допълнителен паричен данък „заради уморените си нозе“, наричан от местното население „подокопиа“ (Prinzing 2002: № 148, 430–432; Ангелов 2007: 163–164). Друг случай, порицан от Хоматиан, е свързан с отлъчването на селския свещеник Драгомир от скопското село Няхово, набеден за убийство и наказан с конфискация на имуществото и наложена от Скопския епископ епитимия (Prinzing 2002: № 76, 257$_{4}$; Илиев 2010: 187, бел. 304).

Сред казусите в Ponemata diaphora, отразяващи дейността на Охридското синодално съдилище, преобладават решенията по делата за развод, водени по най-разнообразни и най-често уважени от архиепископа причини. Неговите решения по случаи, свързани с морала на българското паство, разкриват максималната му снизходителност в рамките на закона. В някои от тези случаи обаче прелюбодеянието е само част от картината на моралното падение: в бракоразводното решение по делото на стратиота Радо от Мокра и жена му Слава (Prinzing 2002: № 139) се откроява пагубната роля на домашната им прислужница Кала – сводница на доведения си брат, склонила съвсем младата Слава към прелюбодеяние, което впоследствие се опитва да прикрие с неуспешен опит да отрови ощетения съпруг Радо.

В Охридския синодален съд се разглеждат и случаи, свързани с разтърсващи житейски драми. Такова е делото за непредумишлено убийство срещу Драган от Просек, който убива сина си при инцидент по време на празнична стрелба с лък (Prinzing 2002: № 131, 404$_{10–15}$). Решението по казуса отразява умерената позиция на съда и състраданието към голямата трагедия на обвиняемия, на когото архиепископът препоръчва да бъде наложена само определената за деянието му епитимия. За явяването на Драган пред Охридския съд му е издаден специален документ, в който е отбелязано, че представлява гаранция срещу евентуалното му преследване от страна на светските власти (Prinzing 2002: № 131, 405$_{49-53}$; Илиев 2010: 299).

В религиозния живот на Архиепископията продължават да битуват остатъци от езическите обичаи и вярвания на българите, както става ясно от делото на разкаяли се участници от тема Молиск в местния обичай Руса-

лия. В тяхна изповед пред съда, преразказана в документа, прави впечатление премълчаването на причините за провеждането на споменатия обичай. Описанието му отразява формалната страна на празника – „вакхически подскоци и непристойни сценки“ (Prinzing 2002: № 120, 387$_{2–10}$), докато същината на русалийските игри остава скрита: вярата на българите в целебната им сила, надежда за неизлечимо болните (Илиев 2010: 233; Вакарелски 1974: 609–612). Участието на младежите от Молиск в това „деяние нечестиво и чуждо на християнския начин на живот“ се оказва удобен повод за заклеймяването на „езическите заблуди и пиянства“ в специален документ, съставен от служител на Архиепископията (Prinzing 2002: 281*–282*). В него са заплашени с отлъчване от църквата не само бъдещите русалии, но и онези, които им съдействат или подстрекават „по-простите и обикновени хора“ да участват в обичая, както и представителите на светската власт в областта на Молиск, което говори за официални и целенасочени мерки за изкореняване на тази очевидно популярна традиция в живота на паството, която обаче поставя под въпрос силата на християнската им вяра.

Още един езически реликт – суеверието като част от манталитета и ежедневието на някои българи, намира място сред аргументите в съдебното дело на Георги от Призренско, подсъдим заради непоследователното му и нездраво отношение към двете му брачни партньорки. В решението си архиепископ Хоматиан отхвърля като „недоказуема и ireална изповед“ твърденията на Георги, че разводът му с Обрада и свързването му с 12-годишната Чернокоса (в 18-годишен брак и осем деца) се дължи на направената му черна магия (Prinzing 2002: № 103, 338$_{24-29}$) от страна на втората съпруга.

Проблемът с извънбрачните връзки и родените в тях деца е отразен в делата по имотни и наследствени спорове. В началото на XIII в. извънбрачните контакти не са чужди и на българския църковен клир, ако съдим по извънбрачния син на свещеник Владимир от Прилепско (Prinzing 2002: № 32). Сред миряните също има забележителни примери за пренебрежението към нормите на християнския морал и ограниченията на патриархалното общество: Георгица Десислав от Охрид, „при наличието на законен син и наследник на име Коста, придобил и други, незаконни деца от различни наложници“ (Prinzing 2002: № 40, 146). Правят впечатление и делата, в които Охридският съд демонстрира снизхождение към тези наложници и защитава интересите им: например изоставената „с бебе на гърди“ Драгоста (Prinzing 2002: № 135), родила общо три деца от сина на йеромонах Варнава, Йоан, който „осъзнал сторения грях“ след повече от петгодишно съжителство. Архиепископ Хоматиан не успява да склони Йоан към узаконяване на връзката въпреки искрено заявеното от Драгоста желание и като компенсация съдът ѝ присъжда дойната крава и дял от годишния зърнен добив на Йоан.

Въпреки изброените случаи, илюстриращи религиозно-нравствения упадък на част от паството, неговата „инстинктивна, но непросветена“ религиозност (Снегаров 1924/1995: 260) е засвидетелствана в документираните дела на Охридското синодално съдилище с искрени примери на разкаяние и будна съвест, със смирение пред наложените наказания и стремеж към християнско благочестие.

И така, можем да заключим, че българското паство живее в относително спокойната атмосфера на етническа толерантност и уважение към културните традиции, свързани с българските светци и учители Кирил, Методий и Климент. В условията на често променящата се власт в югозападните части на Балканския полуостров през периода уреденият вътрешен живот в Архиепископията и доверието на българското население в справедливия съд на архиепископа и неговия Синод в Охрид спомагат за преодоляването на негативните последици от политическите сътресения в началото на XIII в.

ЛИТЕРАТУРА

Ангелов 2007 — А н г е л о в, Д. *Принос към народностните и поземлени отношения в Македония (Епирския деспотат) през първата четвърт на XIII в. (главно според документи на Охридската архиепископия)*. – В: Проучвания по византийска история (= Университетска библиотека, № 465). 2. фототип. изд. София, 2007, с. 409–427 [Angelov, D. Prinos kam narodnostnite i pozemleni otnoshenia v Makedonia (Epirskia despotat) prez parvata chetvart na XIII v. (glavno spored dokumenti na Ohridskata arhiepiskopia). – V: Prouchvania po vizantiyska istoria (= Universitetska biblioteka, № 465). 2. fototip. izd. Sofia, 2007, s. 409–427].

Божилов 1985 — Б о ж и л о в, Ив. *Фамилията на Асеневци (1186–1460). Генеалогия и просопография*. София, 1985 [Bozhilov, Iv. Familiyata na Asenevtsi (1186–1460). Genealogia i prosopografia. Sofia, 1985].

Божилов 1995 — Б о ж и л о в, Ив. *Асеневци: Renovatio Imperii Bulgarorum et Graecorum*. – В: Божилов, Ив. Седем етюда по средновековна история. София, 1995, с. 131–215 [Bozhilov, Iv. Asenevtsi: Renovatio Imperii Bulgarorum et Graecorum. – V: Bozhilov, Iv. Sedem etyuda po srednovekovna istoria. Sofia, 1995, s. 131–215].

Божилов 2011 — Б о ж и л о в, Ив. *Българската архиепископия XI–XII в. Списъкът на българските архиепископи*. София, 2011 [Bozhilov, Iv. Balgarskata arhiepiskopia XI–XII v. Spisakat na balgarskite arhiepiskopi. Sofia, 2011].

Божилов, Гюзелев 2006 — Б о ж и л о в, Ив., В. Г ю з е л е в. *История на средновековна България VII–XIV век*. София, 2006 [Bozhilov, Iv., V. Gyuzelev. Istoria na srednovekovna Bulgaria VII–XIV vek. Sofia, 2006].

Борилов синодик 2012 — *Борилов синодик*. Издание и превод Ив. Божилов, А. Тотоманова, Ив. Билярски. София, 2012 [Borilov sinodik. Izdanie i prevod Iv. Bozhilov, A. Totomanova, Iv. Bilyarski. Sofia, 2012].

Вакарелски 1974 — В а к а р е л с к и, Х. *Етнография на България*. София, 1974 [Vakarelski, H. Etnografia na Bulgaria. Sofia, 1974].

Гюзелев 1981 — Г ю з е л е в, В. *Училища, скриптории, библиотеки и знания в България, XIII–XIV век*. София, 1981 [Gyuzelev, V. Uchilishta, skriptorii, biblioteki i znania v Bulgaria, XIII–XIV vek. Sofia, 1981].

Данчева-Василева 1985 — Д а н ч е в а - В а с и л е в а, А. *България и Латинската империя (1204–1261)*. София 1985 [Dancheva-Vasileva, A. Bulgaria i Latinskata imperia (1204–1261). Sofia 1985].

Дуйчев 1968 — *Болонски псалтир: български книжовен паметник от XIII век*. Фототипно издание, с увод и бележки от Ив. Дуйчев. София, 1968 [Bolonski psaltir: balgarski knizhoven pametnik ot XIII vek. Fototipno izdanie, s uvod i belezhki ot Iv. Duychev. Sofia, 1968].

Дуйчев 1942 — Д у й ч е в, Ив. *Преписката на папа Инокентий III с българите* (= Годишник СУ. Историко-философски факултет, 37, № 3). София, 1942 [Duychev, Iv. Prepiskata na papa Inokentiy III s balgarite (= Godishnik SU. Istoriko-filosofski fakultet, 38, № 3). Sofia, 1942].

Златарски 1940/1972 — З л а т а р с к и, В. *История на българската държава през средните векове*. Т. 3. София, 1940 (1972) [Zlatarski, V. Istoria na balgarskata darzhava prez srednite vekove. T. 3. Sofia, 1940 (1972)].

Иванов 1931/1970 — И в а н о в, Й. *Български старини из Македония*. София, 1931 (1970) [Ivanov, Y. Balgarski starini iz Makedonia. Sofia, 1931 (1970)].

Иванова 1999 — И в а н о в а, Кл. *Успение Методиево*. – Palaeobulgarica, 23 (1999), № 4, с. 7–24 [Ivanova, Kl. Uspenie Metodievo. – Palaeobulgarica, 23 (1999), № 4, s. 7–24].

Иванова 2003 — И в а н о в а, Кл. *Успение Методиево*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 4. София, 2003, с. 231–233

[Ivanova, Kl. Uspenie Metodievo. – V: Kirilo-Metodievska entsiklopedia. T. 4. Sofia, 2003, s. 231–233].

Илиев 2010 — И л и е в, И. *Охридският архиепископ Димитър Хоматиан и българите*. София, 2010 [Iliev, I. Ohridskiyat arhiepiskop Dimitar Homatian i balgarite. Sofia, 2010].

Кожухаров 1987 — К о ж у х а р о в, Ст. *Българска литература и книжнина през XIII век*. София, 1987 [Kozhuharov, St. Balgarska literatura i knizhnina prez XIII vek. Sofia, 1987].

Куюмджиева 2010 — К у ю м д ж и е в а, Св. *Преразглеждайки православните нотирани ръкописи от края на XII и XIII в., свързани с България*. – Зборник радова Византолошког института, 47, (2010), с. 179–198 [Kuyumdzhieva, Sv. Prerazglezhdayki pravoslavnite notirani rakopisi ot kraya na XII i XIII v., svarzani s Bulgaria. – Zbornik radova Vizantoloshkog instituta, 47, (2010), s. 179–198].

Лавров 1916 — Л а в р о в, П. А. *Альбом снимков с югославянских рукописей болгарскаго и сербскаго письма*. Петроград, 1916 [Lavrov, P. A. Al'bom snimkov s yugoslavyanskih rukopisey bolgarskago i serbskago pis'ma. Petrograd, 1916].

Милев 1966 — М и л е в, Ал. *Гръцките жития на Климент Охридски*. София, 1966 [Milev, Al. Gratskite zhitia na Kliment Ohridski. Sofia, 1966].

Ников 1921 — Н и к о в, П. *Принос към историческото изворознание на България и към историята на българската църква*. – Сп. БАН, кн. XX, клон Историко-филологически и философско-обществен, 11 (1921), с. 1–62 [Nikov, P. Prinos kam istoricheskoto izvoroznanie na Bulgaria i kam istoriyata na balgarskata tsarkva. – Sp. BAN, kn. XX, klon Istoriko-filologicheski i filosofsko-obshtestven, 11 (1921), s. 1–62].

Попов 1985 — П о п о в, Г. *Триодни произведения на Константин Преславски* (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 2). София, 1985 [Popov, G. Triodni proizvedenia na Konstantin Preslavski (= Kirilo-Metodievski studii. Kn. 2). Sofia, 1985].

Поповски 2018 — П о п о в с к и, К. *Зограф и богослужебната прослава на св. Климент Охридски*. – В: Св. Климент Охридски в културата на Европа. Ред. Св. Куюмджиева. София, 2018, с. 673–680 [Popovski, K. Zograf i bogosluzhebnata proslava na sv. Kliment Ohridski. – V: Sv. Kliment Ohridski v kulturata na Evropa. Red. Sv. Kuyumdzhieva. Sofia, 2018, s. 673–680].

СБЛ 1986 — *Стара българска литература*. Т. 4. *Житиеписни творби*. София, 1986 [Stara balgarska literatura. T. 4. Zhitiepisni tvorbi. Sofia, 1986].

Снегаров 1924/1995 — С н е г а р о в, И. *История на Охридската архиепископия*. Т. 1. *От основаването ѝ до завладяването на Балканския полуостров от турците*. 2. изд. София, 1924 (1995) [Snegarov, I. Istoria na Ohridskata arhiepiskopia. T. 1. Ot osnovavaneto ѝ do zavladyavaneto na Balkanskia poluostrov ot turtsite. 2. izd. Sofia, 1924 (1995)].

Станчев 1987 — С т а н ч е в, К. *Литературният процес в България от края на XII до втората четвърт на XIV в.* – В: Доклади на Втория международен конгрес по българистика. София, 1986. Т. 11. София, 1987, с. 5–13 [Stanchev, K. Literaturniyat protses v Bulgaria ot kraya na XII do vtorata chetvart na XIV v. – V: Dokladi na Vtoria mezhdunaroden kongres po balgaristika. Sofia, 1986. T. 11. Sofia, 1987, s. 5–13].

Стойкова 2008 — С т о й к о в а, А. *Култът към св. Кирил и Методий през Българското средновековие. Идеологически параметри и литературни рефлекси* [Stoykova, A. Kultat kam sv. Kiril i Metodiy prez Balgarskoto srednovekovie. Ideologicheski parametri i literaturni refleksi]. – В: Slavia Meridionalis. Studia slavica et balcanica, 8 (2008), p. 309–326.

Турилов 2000 — Т у р и л о в, А.А. *После Климента и Наума (Славянская письменность на территории Охридской архиепископии в X – первой половине XIII в.)*. – В: Флоря, Б.Н., А.А. Турилов, С.А. Иванов. Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. Санкт-Петербург, 2000, с. 83–162 [Turilov, A.A. Posle Klimenta i Nauma (Slavyanskaya pis'mennost' na territorii Ohridskoy arhiepiskopii v X – pervoy polovine XIII v.). – V: Florya, B.N., A.A. Turilov, S.A. Ivanov. Sud'by kirillo-mefodievskoy traditsii posle Kirilla i Mefodia. Sankt-Peterburg, 2000, s. 83–162].

Турилов 2016 — Т у р и л о в, А.А. *„Незамеченная" дата в южнославянских кириллической и глаголической палеографиях (к вопросу о времени написания Охридского Апостола)*. – Славяноведение, 2016, № 2, с. 21–28 [Turilov, A.A. „Nezamechennaya" data v yuzhnoslavyanskih kirillicheskoy i glagolicheskoy paleografiyah (k voprosu o vremeni napisaniya Ohridskogo Apostola). – Slavyanovedenie, 2016, № 2, s. 21–28].

Тъпкова-Заимова, Милтенова 1996 Т ъ п к о в а - З а и м о в а, В., А. М и л т е н о в а. *Историко-апокалиптичната книжнина*. София, 1996 [Tapkova-Zaimova, V., A. Miltenova. Istoriko-apokaliptichnata knizhnina. Sofia, 1996].

Христова 2009 Х р и с т о в а, Б., В.М. З а г р е б и н, Г.П. Е н и н, Е.М. Ш в а р ц. *Славянски ръкописи от български произход в Руската национална библиотека, Санкт Петербург*. София, 2009 [Hristova, B., V.M. Zagrebin, G.P. Enin, E.M. Shvarts. Slavyanski rakopisi ot balgarski proizhod v Ruskata natsionalna biblioteka, Sankt Peterburg. Sofia, 2009].

Цанкова-Петкова 1978 Ц а н к о в а - П е т к о в а, Г. *България при Асеневци*. София, 1978 [Tsankova-Petkova, G. Bulgaria pri Asenevtsi. Sofia, 1978].

Angold 1975 A n g o l d, M. *A Byzantine Government in Exile. Government and Society under the Lascarids of Nicaea, 1204–1261*. Oxford, 1975.

Iliev 1991 I l i e v, I. G. *Narratrio Athonensis ad annum MCCXXXV*. – Bulgarian Historical Review , 19 (1991), № 1, с. 74–81.

Nicol 1957 N i c o l, D. *The Despotate of Epiros*. Oxford, 1957.

Prinzing 2002 *Demetrii Chomateni ponemata diaphora*. Rec. Gunter Prinzing. Walter de Gruyter (= Corpus fontium historiae Byzantinae. Volumen XXXVIII. Series Berolinensis). Berolini et Novi Eboraci, MMII.

BULGARIAN FLOCK BETWEEN OHRID AND TŬRNOVO IN THE BEGINNING OF THE 13th CENTURY

(Summary)

At the beginning of the 13th century, the Bulgarian flock was divided between the Bulgarian Church in Tŭrnovo and the autocephalous Church of “All Bulgaria” in Ohrid (The Archbishopric of Ohrid). In the context of their interrelations, the study interprets the features of cultural and religious life in the Archbishopric of Ohrid, related to its predominantly Bulgarian flock. The interaction and continuity of this cultural heritage in the Bulgarian kingdom is also traced. In this regard, the ideological environment, literary production, judicial practice in the Archbishopric is examined, as well as the coexistence of the morals, religiosity and pagan customs in the everyday life of the Bulgarian flock.

These tasks have been achieved thanks to the evidence of the *Ponemata diaphora* collection of personal and official letters, verdicts and proceedings of the Synodal Court at Ohrid as well as the literary works of the famous Byzantine clergyman, writer and canonist Demetrios Chomatenos, the Archbishop of Ohrid (1216–1236), Shepherd of the Bulgarians.

Keywords: XIII century, Ecclesiastical history, Southwestern Bulgarian Lands, Bulgarian flock, Archbishopric of Ohrid, Demetrios Chomatenos, St. Clement of Ohrid, Tŭrnovo, Ivan II Asen, Byzantine literary works, Bulgarian manuscripts.

Lyuba Ilieva,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences

LES MOINES ORIGINAIRES DE BULGARIE INSTALLÉS EN SERBIE AU XIVe SIÈCLE

Jonel Hedjan (Paris)

La période troublée entamée par les deux guerres civiles dans l'Empire byzantin, et accentuée par l'arrivée des Turcs dans la péninsule balkanique, eut des conséquences sur la vie des moines et notamment celle des ermites. Leur existence devint plus périlleuse, et nombreux furent ceux qui cherchèrent une contrée pouvant leur offrir une sécurité relative. Le mont Athos garda une importance considérable du fait de la concentration de monastères sur son sol, mais il fut, lui aussi, soumis à des attaques et des razzias périodiques sur ses côtes (Korać 1992; Estangüi Gómez 2014). Les terres serbes, moins exposées pendant quelques décennies aux attaques turques, accueillirent ainsi des moines originaires de Bulgarie et de Byzance venus s'y installer[1]. Ils contribuèrent à y introduire l'hésychasme, lequel permit à son tour un rapprochement avec le patriarcat de Constantinople (Tachiaos 1975: 93–94).

Leur parcours est principalement connu à travers des textes hagiographiques. Constituant avant tout une „littérature" cherchant à fixer une mémoire du passé pour servir le présent, les hagiographies étaient un instrument et un enjeu de pouvoir. La sainteté étant une construction sociale et littéraire, le saint n'existe pas sans l'écriture hagiographique (Peloux 2019: 25–26). Dans le cas particulier des textes hagiographiques serbes, cet aspect est notamment traité dans les études de B. Bojović et S. Marjanović-Dušanić[2]. Ainsi, quoique stéréotypés, ces textes permettent de mieux appréhender les enjeux locaux, sociaux et politiques.

---

[1] Plusieurs chercheurs avaient déjà attiré l'attention sur ce fait. Citons par exemple: Tachiaos 1975; Tarnanidis 1987; Popović 2011.

[2] Consulter par exemple: Bojović 1995; Marjanović-Dušanić 2007.

Le cas de la Vie de Jefrem, patriarche de Peć à deux reprises (1375–1379/80 et 1389–1390)[3], s'inscrit dans cette logique. Son hagiographie est écrite par son disciple, l'évêque Marko vers 1404 (Popović 2006: 121). Il naquit près de Tărnovo dans une famille de prêtres. L'évêque Marko[4] précise que Jefrem décéda en 1400 à quatre-vingt-huit ans, ce qui permet de situer sa naissance autour de 1312. Attiré dès sa jeunesse par la vie monacale, il s'enfuit du domicile familial pour rejoindre un vieux moine Basile dans une cellule, où il devint moine à l'âge de vingt-trois ans. De cet endroit, il poursuivit son chemin vers le mont Athos où il passa d'abord par Chilandar, avant une installation plus longue à Zôgraphou, puis dans des skites sur la montagne même de l'Athos, où il passa beaucoup de temps dans l'ascèse hésychaste (Popović 2006: 113). La mise en avant de son passage par le monastère de Chilandar dans le récit hagiographique semble s'inscrire dans une double volonté de montrer indirectement les liens précoces de Jefrem avec les Serbes, dont il deviendra par la suite le patriarche, mais aussi la prédominance de l'unité orthodoxe sur les éventuelles considérations ethniques. À la suite d'une attaque des Turcs, il quitta le mont Athos avec l'un de ses disciples pour s'installer provisoirement dans un lieu, non loin de la ville de Philippopolis (Plovdiv), où il continua à vivre dans l'ascèse. Pourtant, comme il fut bientôt nommé higoumène d'un monastère des environs, il décida de quitter l'endroit, afin de pouvoir continuer à pratiquer l'*hésychia* sans entraves. Il décida donc de partir pour le territoire serbe. Une fois sur place, il s'arrêta d'abord à Peć, où il fut consacré prêtre par le patriarche Joanikije II (1346–1354)[5] avant de partir pour le monastère de Dečani. Pensant qu'il avait trouvé l'endroit idéal, selon l'auteur de la Vie, il s'installa dans les environs de ce monastère et s'adonna à nouveau à la pratique de l'*hésychia* en compagnie des trois autres moines qu'il trouva déjà sur place[6]. À une période située après la mort de Dušan, Jefrem y fut attaqué par des bandits. Le patriarche Sava IV (1354–1375) l'invita alors à changer de lieu d'ascèse en lui proposant de venir à Ždrelo (non loin de Peć), où il mit à sa disposition un *kellion*[7]. Il y passa une vingtaine d'années jusqu'à

---

[3] Pour l'édition de ce texte consulter: Trifunović 1967. La traduction serbe est disponible dans: Bogdanović, Pavić, Đurić, Savić 1986: 165–170. Voir aussi les études suivantes: Pavlović 1965: 126–129; Purković 1976: 101–115, 123–126; Spremić 1994: 28–35; Popović 2006.

[4] Les informations sur l'évêque Marko proviennent principalement de ses propres écrits. Pour l'édition complète de ses écrits traduits en serbe, contenant la Vie et l'office de Jefrem, l'office pour l'archevêque Nicodème, le synaxaire de Gerasim et Jefimija (ses parents) et un texte de fondation de l'église de Saint-Georges, consulter: Bogdanović, Pavić, Đurić, Savić 1986: 165–210.

[5] Purković 1976: 103. Sur le patriarche Joanikije II, l'ancien logothète de Dušan voir: Ibidem, 55–67.

[6] Cela démontre que Jefrem s'installa dans un *kellion* ou une skite préexistant. Voir: Popović 2007: 258.

[7] Sava IV fut moine à Chilandar pendant de nombreuses années. En 1332, un ecclésiarque Sava est mentionné à Chilandar et il est possible qu'il s'agisse de lui. Durant le séjour du tsar

son élévation au patriarcat en octobre 1375, jouissant d'une grande autorité spirituelle (Trifunović 1967; Popović 2006: 114). C'est durant cette période de sa vie qu'il écrivit, selon D. Bogdanović, trois canons supplicatoires et des stichères[8].

Le texte hagiographique donne par la suite une description de la réconciliation ecclésiastique serbo-byzantine de 1375[9], qui permit à Jefrem de devenir patriarche avec le soutien des envoyés byzantins[10]. Loin d'être un ermite obscur, il était au contraire un candidat de choix pour le siège patriarcal de Peć car, de par son parcours, il faisait partie du réseau hésychaste et pouvait représenter un atout important pour le patriarche de Constantinople Philothée et les efforts de ce dernier pour recentrer les relations entre les deux patriarcats sur les intérêts et les défis communs. Tout en évitant de mentionner les raisons à l'origine du conflit, l'auteur écrit qu'après la disparition du patriarche Sava IV, le prince Lazar, ne pouvant plus supporter le schisme entre l'Église serbe et le patriarcat de Constantinople, décida, après avoir consulté les évêques et les nobles, d'envoyer le moine Isaïe et l'higoumène Nicodème de Tismana à Constantinople chez le patriarche Philothée Kokkinos, afin de rétablir la communion entre les deux Églises.

Dušan au Mont Athos en 1347/1348, il devint l'higoumène de Chilandar, charge qu'il assuma jusqu'à son élection comme patriarche de Peć. Tout comme Jefrem, il connaissait personnellement les grands personnages du mouvement hésychaste, Grégoire Palamas et Grégoire le Sinaïte, qui vécurent au Mont Athos au même moment, ainsi que les futurs patriarches hésychastes de Constantinople Kallistos et Philothée. Le fait qu'il ait invité Jefrem à s'installer à trois kilomètres de sa résidence n'est pas donc étonnant, d'autant plus que, selon le texte hagiographique, ils entretenaient de bonnes relations. Voir: Bogdanović, Pavić, Đurić, Savić 1986: 167; Purković 1976: 69–99.

[8] Bogdanović, Pavić, Đurić, Savić 1986: 38–40. P. Matejić considère que ces écrits ne sont pas dus au patriarche Jefrem, mais à un moine de Tărnovo portant le même prénom. La question est toujours débattue. Selon lui, quand Jefrem prie dans son canon supplicatoire pour le tsar et la ville, il s'agirait du tsar bulgare Ivan Šišman et de sa capitale, la ville de Tărnovo. Cet argument est contesté comme insuffisant, car le terme tsar employé à l'époque dans des œuvres littéraires n'avait pas systématiquement la signification d'empereur, mais pouvait aussi désigner un roi. Ainsi Grigorije Camblak, lui aussi d'origine bulgare, désigne Stefan Dečanski comme „martyr et tsar", tout comme il désigne Milutin comme le „tsar des Serbes". Voir: Matejić 1982; Petrović 1989; Popović 2006: 115.

[9] Les relations ecclésiastiques byzantino-serbes du XIVe siècle sont connues grâce à un nombre de sources assez limité. Pour un aperçu de ces sources consulter par exemple: Bogdanović 1975; Mešanović 1991; Blagojević 2000.

[10] Voici le passage en question qui laisse entrevoir ce soutien: „Il les envoya avec les honneurs à Constantinople pour réconcilier l'Église avec le très sanctifié patriarche Philothée et son saint clergé. Ils en revinrent avec la bénédiction et avec joie, réjouissant les âmes des seigneurs serbes, des évêques, des puissants et de tous les autres chrétiens et ils convoquèrent alors le concile. Ils cherchèrent un homme digne d'une telle bénédiction et de l'unité. Par le signe du Saint Esprit, ils trouvèrent cet humble en *hésychia* dans sa cellule comme à l'accoutumée, digne de par sa vie, ses actes et ses opinions. Ils le convoquèrent au concile et le placèrent sur le grand trône en lui remettant les règlements sacrés de l'Église divine, bien qu'il suppliât, avec une grande humilité, le concile de demeurer dans l'*hésychia*". Bogdanović, Pavić, Đurić, Savić 1986: 167. La traduction française de ce passage est reprise de: Bojović 1995: 564.

Précisons ici qu'une autre source littéraire, la Vie du despote Stefan Lazarević de Constantin le Philosophe, écrite entre 1433 et 1439 (Bogdanović 1989: 83), présente aussi le prince Lazar comme l'initiateur de la réconciliation, tandis que la Vie d'Isaïe, rédigée par un auteur inconnu, met cette initiative au compte d'Isaïe lui-même (Bogdanović, Pavić, Đurić, Savić 1986: 91–97). S'il n'est pas aisé de déterminer qui se trouve à l'origine de cette initiative, quelques réflexions s'imposent. Tout d'abord, il paraît très peu probable que ce soit l'une des personnes mises en avant par les sources disponibles. Le prince Lazar ne possédait à l'époque ni l'intérêt ni l'autorité nécessaire pour une telle démarche[11]. De plus, même si du fait de son parcours en tant que moine athonite, le moine Isaïe était bien placé pour mener des négociations au nom de l'Église serbe avec le patriarche de Constantinople Philothée, il ne détenait pas l'autorité suffisante pour imposer aux Serbes le début de ces négociations.

Les textes en question servent donc des enjeux bien précis. En donnant au prince Lazar le rôle central dans la réconciliation des Églises, l'évêque Marko essayait vraisemblablement de faciliter la reconnaissance du culte de Jefrem, qui était perçu comme un proche des Branković, par le patriarche serbe fidèle à la dynastie régnante des Lazarević[12]. D'autre part, pour Constantin le Philosophe, il s'agissait simplement de légitimer la lignée dynastique de son seigneur, Stefan Lazarević, en l'inscrivant dans un parcours de sainteté, à l'instar de celle des Némanides, à travers les actions de son père le prince Lazar, devenu un saint martyr pour l'Église serbe. Quant à l'auteur inconnu de la Vie d'Isaïe, son récit s'inscrit dans sa volonté de glorifier autant que possible Isaïe dans l'optique de faciliter l'établissement de son culte.

Qui pouvait donc être l'initiateur de la réconciliation occulté par les sources disponibles ? Au XIXe siècle, le fondateur de l'historiographie serbe I. Ruvarac considéra que le moine Isaïe entreprit sa mission sous l'impulsion du patriarche de Constantinople, Philothée Kokkinos[13]: ils se connaissaient depuis leur jeunesse sur le Mont Athos et partageaient des intérêts communs autour de l'activité littéraire. De plus, comme le patriarche serbe Sava IV fut longtemps moine à Chilandar en même temps qu'Isaïe, ce dernier réunissait donc toutes les qualités nécessaires pour mener à bien les négociations entre les deux patriarches

[11] Le rôle du prince Lazar dans la réconciliation des Églises n'est cependant pas encore tranché dans l'historiographie serbe. Un certain nombre d'études considèrent que ce fut Lazar qui initia les négociations avec le patriarcat de Constantinople, car en agissant ainsi, il augmentait son prestige et son autorité vis-à-vis des autres seigneurs serbes. Parmi les études récentes résumant cette argumentation, consulter: Antonović 2014.

[12] Il est difficile de connaître avec certitude les rapports de Jefrem avec les différents seigneurs serbes, même si son rapprochement avec Vuk Branković après 1379 paraît acquis. Voir: Spremić 1994: 27.

[13] Ruvarac 1888: 140. Cette hypothèse de Ruvarac est depuis acceptée par la plupart des historiens ayant traité cette question.

(Purković 1976: 83). Pourtant, ayant probablement à l'esprit la réconciliation du despote Uglješa avec le patriarcat de Constantinople en 1368, le patriarche serbe ne fut pas convaincu par la démarche d'Isaïe au nom de Philothée. Néanmoins, peut-être sous la pression du prince Lazar, qui y aurait vu un moyen d'asseoir son prestige sur les autres seigneurs serbes, le patriarche Sava finit par accepter[14]. Il mourut peu de temps après.

Après le succès de cette mission, un synode se réunit et choisit Jefrem comme nouveau patriarche serbe avec la bénédiction du patriarche Philothée, selon le continuateur anonyme de Danilo II[15]. En effet, de par son passé en tant qu'hésychaste et moine athonite, il représentait pour le patriarche byzantin un candidat idéal pour le trône de Peć. Leur proximité spirituelle et leur appartenance au même parti monastique jouait certainement un rôle beaucoup plus grand que la question de l'origine de Jefrem. Aux yeux du patriarche Philothée, Jefrem incarnait le début d'une relation plus apaisée entre les deux Églises qui ne mettrait plus en doute l'ordre hiérarchique des patriarcats tant défendu par Constantinople. Pourtant, il ne faudrait pas exagérer ce pouvoir décisionnel de Philothée, car il ne s'agissait pas d'imposer un choix aux seigneurs serbes, mais plutôt de l'orienter. En l'absence d'un roi ou d'un tsar, le choix d'un patriarche ne fut pas une affaire aisée pour l'assemblée de 1375, car le morcellement du royaume serbe entre les différents seigneurs multipliait les enjeux de contrôle de l'Église. C'est pour cette raison que, depuis K. Jireček (Jireček 1978: 322), on considère que le choix de Jefrem fut un compromis entre Lazar Hrebeljanović et Đurađ Balšić, les deux seigneurs les plus influents du moment. Jefrem fut accepté par eux comme une personne „neutre" n'ayant des relations de dépendance avec aucun des deux (Spremić 1994: 29). La concurrence et la méfiance mutuelle des seigneurs facilitèrent ainsi la tâche des envoyés du patriarche de Constantinople.

Pourtant, Jefrem n'occupa pas longtemps le trône patriarcal car, d'après le texte, il se sentait vieux et fatigué. Cette explication simpliste invite à s'interroger sur les véritables raisons de son départ. Selon toute vraisemblance, il se retira suite à la pression du prince Lazar qui, ayant renforcé sa position politique après

---

[14] Il s'agit là d'une extrapolation fondée sur un passage extrait du recueil *Vies des rois et archevêques serbes* commençé par l'archevêque Danilo II (1324–1337) et poursuivi par ses continuateurs. Ce passage fait mention de l'opposition de Sava IV au projet de réconciliation, sans s'attarder toutefois sur les raisons de son attitude. Nous donnons ici sa traduction française: „Le plus digne des pères, kyr Isaïe, voyant ce mal sans dénouement, ardent dans son zèle divin, vint voir le prince Lazar et lui raconta ces choses. C'est alors que le prince Lazar, aimant Dieu et orné de multiples vertus, étant mis au courant du mal susdit, sombra dans une grande tristesse. Il envoya le père Isaïe chez le patriarche Sava ; il eut toutes les peines à le persuader d'y remédier. Alors il [le patriarche] s'inclina et pria le père Isaïe d'aller à Constantinople demander la réconciliation à ce sujet". Pour la version originale consulter: Daničić 1866: 381.

[15] Daničić 1866: 384. Il peut en être déduit que les envoyés de Philothée, venus pour proclamer la fin du schisme, approuvèrent et probablement influencèrent ce choix du synode.

la mort de Đurađ Balšić en 1378, n'avait plus besoin de le tolérer. Il le remplaça par Spiridon, qui jouissait de son entière confiance (Purković 1976: 116–121).

Il est intéressant de noter ici que presque rien n'est connu sur le parcours de Spiridon avant son arrivée sur le siège patriarcal. En revanche, ses décisions prises en tant que patriarche laissent très peu de place à une quelconque ambiguïté concernant sa loyauté envers le prince Lazar. Il transféra ainsi le siège patriarcal de Peć à Žiča, car le prince Lazar ne contrôlait pas le territoire de Peć, qui se trouvait entre les mains de Vuk Branković. De même, dans ses chartes, Spiridon le présenta systématiquement comme souverain et *autokrator* de tous les territoires serbes, validant ainsi au nom de l'Église ses prétentions (Spremić 1994: 30; Mladenović 2003: 41, 140, 210).

Suite à sa démission forcée, Jefrem se retira dans le monastère des Archanges à Prizren, sur le domaine de Vuk Branković, le gendre de Lazar, où il vécut neuf ans. Il est difficile de savoir ce qui dicta son choix de s'installer dans ce monastère fondé par l'ancien empereur Dušan. À tout le moins il nous semble qu'il ne pouvait pas retourner dans son ancien lieu d'ascèse à Peć, car la proximité de ce lieu avec l'ancien siège patriarcal pouvait déplaire au nouveau patriarche. Ainsi, s'il ne pouvait pas retourner à Peć, son installation dans la fondation de Dušan, qui gardait encore tout son prestige, montre que le seigneur de la région, Vuk Branković, avait pleinement conscience de la valeur de son hôte. Jefrem y vécut une dizaine d'années et, durant cette période, se rapprocha incontestablement de ce dernier, comme en témoignent de rares traces écrites[16]. La mort du prince Lazar à la bataille de Kosovo Polje en 1389, suivie de près par celle du patriarche Spiridon, permit dans un premier temps à Vuk de se positionner comme le plus puissant seigneur serbe encore en vie. Le rétablissement de Jefrem en tant que patriarche en 1389 en témoigne incontestablement. Son deuxième patriarcat s'avéra être pourtant encore plus court que le premier, car dès la fin de 1390 ou le début de 1391, la veuve et le fils du prince Lazar, Milica et Stefan Lazarević, installèrent sur le siège patriarcal Danilo III (1390/91–1396)[17]. En effet, dès qu'ils eurent réussi à stabiliser leur situation très précaire après la bataille de Kosovo Polje, ils suivirent l'exemple de leur époux et père. Ils le firent avec l'appui de la majorité des évêques à l'assemblée, qui reconnurent Stefan comme l'héritier de Lazar au détriment de Vuk (Spremić 1994: 34–35). Les Lazarević considéraient donc en 1390 Jefrem comme un clerc servant les intérêts de leur opposant politique Vuk Branković. Par conséquent, ils éprouvèrent le besoin de l'éloigner rapidement de la tête de l'Église. Ce dernier fut contraint de se retirer à nouveau avec „un sentiment de soulagement" (Bogdanović, Pavić, Đurić, Savić 1986:

[16] Par exemple une note dans un manuscrit d'une chronique copiée vers 1386-87 mentionne qu'il a été réalisé „par la volonté du seigneur Vuk près du seigneur et maître l'ancien patriarche Jefrem": Stojanović 1982: n° 162.

[17] Sur Danilo III voir: Purković 1976: 127–133; Radojičić 1940.

168–169) et continua à se consacrer à l'*hésychia* jusqu'à son décès le 15 juin 1400, à l'âge de quatre-vingt-huit ans.

Après sa mort, des efforts pour établir son culte furent entrepris avec le soutien des Branković, en réponse au culte de Lazar, instauré dès 1391 (Popović 2006: 120–121; Spremić 1994: 35). L'établissement de son culte s'effectua probablement dans le sillage de la réconciliation de Stefan Lazarević avec les Branković en 1404, mais avec une limite notable – l'absence d'élévation de ses reliques[18]. L'évêque Marko termine en effet son écrit hagiographique en précisant qu'après la mort de Jefrem, il eut des visions de ce dernier et qu'il décida d'ouvrir sa tombe. Il reçut alors une nouvelle vision, dans laquelle ce dernier, tout comme Antoine le Grand, lui interdisait de procéder à cette ouverture (Bartelink 1994: 364–366). Il semble ainsi qu'établir le culte de Jefrem sans l'élévation des reliques, qui, pour la majorité des fidèles de l'époque, constituait le plus important signe de sainteté, représenta un compromis acceptable pour le despote Stefan, car sans le culte des reliques, il n'y avait pas non plus de lieu de pèlerinage pouvant servir les intérêts des Branković en concurrençant le culte de Lazar, le fondateur de la dynastie régnante.

Le cas de Jefrem, hésychaste d'origine bulgare devenu patriarche de Peć, laissa ainsi une trace indélébile dans l'histoire médiévale du Sud-Est européen. Tout comme lui, d'autres hésychastes d'origine bulgare vinrent en Serbie durant le XIVe siècle. Romilo de Vidin fut un d'eux. Venu s'installer avec ses disciples dans la fondation de Lazar, le monastère de Ravanica[19], il est resté connu dans l'historiographie serbe comme Romilo de Ravanica. Le texte hagiographique écrit par son disciple byzantin Grégoire, probablement entre 1385 et 1391 (Ivanova, Matejić 1993: 92), constitue la principale source sur sa vie. Ce texte est conservé en deux versions, grecque et slave, contenant des différences, le texte slave n'étant pas une traduction mais un remaniement avec des ajouts au texte grec (Halkin 1961; Syrku 1900; Bartusis, Ben Nasser, Laiou 1986; Petkov 2008).

Romilo était né dans une famille byzantino-bulgare modeste de Vidin. Selon la version grecque, son nom séculier était Raïkos, tandis que selon la version slave, c'était Rusko. Il devint moine dans le monastère de la Vierge Hodigitria à Tărnovo en recevant le nom monacal de Roman. C'est dans ce monastère qu'il entendit parler, quelques années plus tard, de Grégoire le Sinaïte et de sa com-

[18] Sur cette réconciliation consulter: Kalić 1982; Spremić 1994: 54; Popović 2006: 121.

[19] Syrku 1900: 33. La fondation du prince Lazar, le monastère de Ravanica, fut construite entre 1376 et 1381. La charte originale de la fondation n'est pas préservée, mais il en existe trois copies plus tardives. Pour leurs éditions respectives ainsi que la traduction en serbe, consulter: Mladenović 2003: 49–128.

munauté établie à Paroria[20]. Il fut vite attiré par ce qu'il avait entendu et décida de le rejoindre et de devenir son disciple. Le texte hagiographique précise qu'il y mérita son surnom *Roman le bon* par sa patience et du fait de la bonté dont il témoigna en soignant les moines malades. Suite à la famine et aux attaques de brigands survenus après la mort de Grégoire le Sinaïte, Roman quitta ce lieu avec Ilarion, devenu son père spirituel, et un autre vieux moine pour s'installer non loin de Tărnovo. Il y retourna à nouveau quelque temps avec Ilarion après que le tsar Ivan Alexandre eut réussi à diminuer temporairement l'activité des brigands dans la région (Nikolov 2016a: 438). Ils y rencontrèrent Grégoire, le futur auteur de la Vie de Romilo, originaire de Constantinople, qui devint le disciple d'Ilarion. Mais les attaques de brigands furent vite remplacées par les incursions des Turcs, qui les forcèrent à partir à nouveau vers l'intérieur de la Bulgarie. Néanmoins, malgré le danger turc, Roman décida encore une fois de revenir dans la région de Paroria, mais cette fois-ci seul. Il y passa cinq années dans l'isolement durant lesquelles il obtint le grand habit et changea son nom en Romilo. Mais, comme les attaques des Turcs s'intensifiaient dans la région, il partit pour Tărnovo avant d'aller au Mont Athos.

En ce lieu, Grégoire raconte que Romilo cherchait avant tout la paix spirituelle, mais qu'il eut du mal à l'obtenir, car, à cause de sa grande notoriété, de nombreux moines recherchaient sa compagnie. Il s'installa finalement dans la skite de Mélana, non loin du monastère athonite de Lavra. Il y fut rejoint par Grégoire qui devint son disciple. Romilo y resta jusqu'à la défaite serbe sur la Maritsa en 1371, quand, dans la peur générale qui s'empara des moines athonites après cette bataille, il quitta lui aussi le Mont Athos (Pavlikianov 2002: 250). Il semblerait que pendant cette période, il eut aussi des disciples slaves qui ne sont pas mentionnés dans sa Vie. Une souscription dans un codex slave indique qu'il fut copié dans un lieu désigné sous la transcription slave de „Kakiplac"[21], au pied du Mont Athos, par un certain Dionysios, qui y habitait avec son père spirituel Théoktiste et les moines Simon et Thomas. Elle se termine par la précision que le codex fut réalisé à la demande de leur père et seigneur le starets kyr Romilo (Pavlikianov 2011: 68). Pavlikianov considère que l'endroit mentionné dans la souscription se trouvait à proximité de Mélana, concluant ainsi que le moine Romilo de ladite inscription est bien Romilo de Vidin et que, par conséquent, ce codex fut copié dans les années précédant son départ définitif de l'Athos en 1371 (Pavlikianov 2002: 253–255). De leur côté, Ivanova et Matejić établissent avec certitude que Romilo fut aussi l'auteur des règles monastiques, *Pravila skitskago*

---

[20] Sur l'emplacement présumé de Paroria consulter: Delikari 2009; Nikolov 2016: 403–408.

[21] Le nom de cet endroit n'apparaît dans aucun texte athonite en langue grecque. Il semble renvoyer toutefois au terme grec de Κακὴ πλάζ. Selon un texte slave datant du XVIe siècle écrit par Joachim, l'higoumène du monastère athonite de Saint-Pantéleimon, Kakiplac était le nom d'un torrent coulant près du monastère de Saint-Paul. Voir: Pavlikianov 2011: 68.

oustava, préservées en une seule copie à l'intérieur d'un manuscrit slave se trouvant au monastère de Chilandar (Ivanova, Matejić 1993: 88–90). Ces éléments permettent ainsi de corroborer en partie l'image véhiculée par le texte hagiographique d'un ascète hésychaste soucieux de transmettre à ses disciples oralement, mais aussi par écrit, les enseignements nécessaires à leur ascèse dans le sillage de son prédécesseur Grégoire le Sinaïte.

En quittant le Mont Athos, Romilo alla d'abord à Valona avant de se rendre auprès du prince Lazare et de s'installer avec certains de ses disciples dans le monastère de Ravanica. Son départ pour Valona est-il en quelconque lien avec le contrôle de cette région par des seigneurs appartenant à la famille d'Asen[22]? Nous n'en savons rien avec certitude, faute de source, mais il nous paraît prudent d'envisager cette hypothèse. L'instabilité de la région le poussa par la suite à partir pour les régions plus septentrionales de l'ancien Empire serbe. Cette décision était-elle en lien avec la présence à la tête de l'Église serbe du patriarche Jefrem? Nous l'ignorons, mais comme la construction de Ravanica fut entamée durant son patriarcat, il n'est pas à exclure que la venue de Romilo en Serbie soit en lien avec lui d'une quelconque manière. Dans tous les cas, le prince Lazar, qui appréciait les moines hésychastes, lui octroya la permission de s'installer avec ses disciples, dont nous ignorons tout, auprès de sa fondation[23]. Il y mourut entre 1379 et 1385[24]. Il devint l'objet d'un culte local autour de Ravanica et de l'Athos, comme en témoignent les lieux de rédaction des deux versions de sa Vie (Mélana et Ravanica), mais aussi le manuscrit de Chilandar contenant la copie de ses *Pravila skitskago oustava*, où il est mentionné comme le „saint père spirituel Romilo" (Pavlikianov 2002: 248).

L'exemple de Romilo, qui s'installa dans la Serbie de Lazar, fut suivi par d'autres moines hésychastes, dont notamment son hagiographe et ancien disciple, Grégoire[25]. Presque rien n'est connu de sa jeunesse. Dans l'hagiographie de Romilo, qu'il écrivit en grec, il mentionne simplement le fait qu'il arriva de Constantinople à Paroria avant de s'installer avec Romilo, dont il devint le disciple, à Mélana sur le Mont Athos (à proximité de Lavra). Pourtant, Grégoire ne suivit pas Romilo en 1371 et resta sur l'Athos. Cela explique sa description très lapidaire de la vie de Romilo après son départ pour Valona. L'arrivée de Grégoire en Serbie, accompagné d'autres moines, doit se situer avant 1379/1380, date à laquelle il obtint du patriarche Spiridon, qui l'appelle „le vénérable père Gré-

---

[22] Sous le tsar Dušan, cette région était gouvernée par son beau-frère le despote Jean Comnène Asen, frère du tsar bulgare Ivan Alexandre, puis à partir de 1363, par son fils Alexandre Comnène Asen. Finalement en 1372, la sœur d'Alexandre apporta en dot la région de Valona et Kanina à son mari Balša. Consulter: Bozhilov 1985: 178–184, 236.

[23] Sur l'attitude de Lazar envers les hésychastes voir: Tachiaos 1975.

[24] Sur les différentes dates proposées voir: Radojičić 1952: 93; Ivanova, Matejić 1993: 88.

[25] Sur Grégoire consulter: Radojičić 1952; Pavlović 1965: 195–198.

goire Sinaïte“, le statut de stavropégie pour le monastère de Ždrelo Braničevsko, qu’il rétablit avec la permission et l’aide pécuniaire du prince Lazar (Mladenović 2003: 28–29, 41–43) (monastère connu sous le nom de Gornjak depuis le XVIIIe siècle). L’absence presque complète de toute source historique, y compris de textes hagiographiques, ne permet pas d’en dire beaucoup plus avec certitude sur ces autres moines, venus s’installer avec Grégoire à Ždrelo Braničevsko et restés connus dans la tradition commune postérieure sous la dénomination de „Sept Sinaïtes“ – indiquant plus un lien avec leur père spirituel Grégoire Sinaïte le Jeune (la tradition lui a rajouté l’adjectif *le jeune* afin de le différencier de Grégoire le Sinaïte) qu’avec le lieu géographique *per se*[26]. Ainsi, il semble qu’ils aient été perçus en Serbie comme les continuateurs de Grégoire Sinaïte le Jeune. Précisons enfin que durant la période némanide, le terme de „Sinaïte“ désignait plutôt les moines qui se rendaient sur le Sinaï ou en Palestine et que ce fut à partir de l’époque du prince Lazar que ce terme perdit sa stricte connotation géographique pour commencer à désigner aussi certains moines hésychastes. De fait, le terme „Sinaïte“ ne fut pas systématiquement utilisé pour désigner tous les moines hésychastes, comme le démontrent bien les exemples de Jefrem et d’Isaïe. Ainsi, il semble que ce terme fut donné à Grégoire Sinaïte le Jeune comme un simple surnom et que, par la suite, la tradition, parfois même tardive, continua de désigner sous ce terme les moines associés à lui.

Durant le XIVe siècle, l’hésychasme se répandit à travers les régions habitées par les Slaves du Sud en même temps que dans l’Empire byzantin. Ce phénomène participa à ce que Picchio appela avec justesse la „Rinascita slavia ortodossa“ (Picchio 1958; Picchio 1976), marquée par une forme „d’internationalisme orthodoxe“ ayant comme tête spirituelle le patriarcat de Constantinople (Tachiaos 1987: 120). En effet, le souhait du patriarche Philothée Kokkinos, tel qu’il ressort de ses lettres envoyées au métropolite de Kiev ainsi qu’aux princes de Russie, était d’arriver à créer une Église panorthodoxe pyramidale, dont le sommet devait être le patriarche de Constantinople (Darrouzès 1977: regeste n°2579 et 2580). Les moines hésychastes slaves contribuèrent donc à la diffusion de cette vision d’un monde orthodoxe uni sous le contrôle du patriarcat de Constantinople et par la spiritualité hésychaste selon sa version athonite (Congourdeau 2011: 217).

---

[26] Quelques sources fragmentaires auxquelles se sont rajoutés au fil des siècles les récits permettent de connaître le nom de certains de ces moines Sinaïtes vivant dans la Serbie des Lazarević et Branković. Ainsi, nous pouvons mentionner Danilo Sinaïte, Sisoje Sinaïte, Andrej Sinaïte, Vavil Sinaïte etc. La tradition établit ces moines soit comme les disciples de Romilo, soit comme ceux de Grégoire Sinaïte le Jeune, mais ne permet pas de savoir s’il s’agit des disciples venus avec eux de l’Athos ou bien de disciples locaux. Voir: Radović 1981.

BIBLIOGRAPHY

Antonović 2014 — А н т о н о в и ћ, М. *Српска црква и транзиција моћи од 1355 до 1402 године*. – В: Власт и моћ, Властела Моравске Србије од 1365 до 1402 године. Главни и одговорни уредник Синиша Мишић. Крушевац, 2014, с. 137–148 [Antonović, M. Srpska crkva i tranzicija moći od 1355 do 1402 godine. – In: Vlast i moć, Vlastela Moravske Srbije od 1365 do 1402 godine. Éd. S. Mišić. Kruševac, 2014, p. 137–148].

Bartelink 1994 — B a r t e l i n k, G. J. M. *Athanase d'Alexandrie - Vie d'Antoine*. Paris, 1994.

Bartusis, Ben Nasser, Laiou 1986 — B a r t u s i s, M., K. B e n N a s s e r, A. L a i o u. *Days and Deeds of a Hesychast Saint. A translation of the Greek Life of St. Romylos*. – Byzantine Studies, 9 (1986), No 1, p. 25–47.

Blagojević 2000 — Б л а г о ј е в и ћ, М. *О спорним митрополијама Цариградске и Српске патријаршије*. – Зборник радова Византолошког института, 38 (1999–2000), с. 359–372 [Blagojević, M. O spornim mitropolijama Carigradske i Srpske patrijaršije. – Zbornik radova Vizantološkog instituta, 38 (1999–2000), p. 359–372].

Bogdanović 1975 — Б о г д а н о в и ћ, Д. *Измирење српске и византијске цркве*. – В: О кнезу Лазару. Научни скуп у Крушевцу, 1971. Уредници Иван Божић, Војислав Ј. Ђурић. Београд, 1975, с. 81–91 [Bogdanović, D. Izmirenje srpske i vizantijske crkve. – In: O knezu Lazaru. Naučni skup u Kruševtsu, 1971. Ed. I. Božić, B. Đurić. Beograd, 1975, p. 81–91].

Bogdanović, Pavić, Đurić, Savić 1986 — Б о г д а н о в и ћ, Д., М. П а в и ћ, М. Ђ у р и ћ, М. С а в и ћ. *Шест писаца XIV века, Григорије Рашки, Јаков Серски, Силуан, Непознати светогорац, Монах Јефрем, Марко Пећки*. Београд, 1986 [Bogdanović, D., M. Pavić, M. Đurić, M. Savić. Šest pisaca XIV veka, Grigorije Raški, Jakov Serski, Siluan, Nepoznati Svetogorac, Monah Jefrem, Marko Pećki. Beograd, 1986].

Bogdanović 1989 — Б о г д а н о в и ћ, Д. *Житије деспота Стефана Лазаревића* [Bogdanović, D. Žitije despota Stefana Lazarevića]. Belgrade, 1989.

Bojović 1995 — B o j o v i ć, B. *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen Âge Serbe*. Rome, 1995.

Bozhilov 1985 — Б о ж и л о в, И. *Фамилията на Асеневци (1186–1460), генеалогия и просопография*. София, 1985 [Bozhilov, I. Familiyata na Asenevtsi (1186–1460), genealogiya i prosopografiya. Sofia, 1985].

Congourdeau 2011 — C o n g o u r d e a u, M.-H. *L'Église*. – In: Le Monde byzantin, III, L'Empire grec et ses voisins XIIIe–XVe siècles. Sous la direction de A. Laiou et C. Morrisson. Paris, 2011, p. 203–228.

Daničić 1866 — Д а н и ч и ћ, Ђ. *Животи краљева и архиепископа српских, Архиепископ Данило и други* [Daničić, Đ. Životi kraljeva i arhiepiskopa srpskih, Arhiepiskop Danilo i drugi]. Zagreb, 1866.

Darrouzès 1977 — D a r r o u z è s, J. *Les régentes des actes du patriarcat de Constantinople*. T. 1. Les actes des patriarches, fasc. 5: Les régentes de 1310 à 1376. Paris, 1977.

Delikari 2009 — D e l i k a r i, A. *Ein Beitrag zu historisch-geographischen Fragen auf dem Balkan: „Paroria"*. – In: Heilige Berge und Wüsten. Byzanz und sein Umfeld. Ed. P. Soustal. Vienne, 2009, p. 71–76.

Estangüi Gómez 2014 — E s t a n g ü i G ó m e z, R. *Byzance face aux Ottomans: exercice du pouvoir et contrôle du territoire sous les derniers Paléologus (milieu XIVe-milieu XVe siècle)*. Paris, 2014.

Halkin 1961 — H a l k i n, F. *Un ermite des Balkans au XIVe siècle. La vie grecque inédite de St. Romylos*. – Byzantion, 31 (1961), p. 111–147.

Ivanova, Matejić 1993 — И в а н о в а, К., П. М а т е ј и ћ. *Неизвестно произведение на Св. Ромил* [Ivanova, K., P. Matejić. Neizvestno proizvedenie na St. Romil]. – Вселена / OIKOYMENH, 1993, No 1, p. 87–102.

Kalić 1982 — К а л и ћ, J. *Велики преокрет*. – В: Историја српског народа. Т. 2. Београд, 1982, с. 64–74 [Kalić, J. Veliki preokret. – In: Istorija srpskog naroda. T. 2. Beograd, 1982, p. 64–74].

Korać 1992 — К о р а ћ, D. *Света гора под српском влашћу (1345–1371)*. – Зборник радова Византолошког института, 31 (1992), с. 9–199 [Korać, D. Sveta gora pod srpskom vlašću (1345–1371). – Zbornik radova Vizantološkog instituta], 31 (1992), p. 9–199].

Jireček 1978 — J и р е ч е к, K. *Историја Срба.* Т. 1. Превео J. Радонић. Београд, 1978 [Jireček, K. Istorija Srba. T. 1. Trad. serbe J. Radonić. Beograd, 1978].

Marjanović-Dušanić 2007 — М а р ј а н о в и ћ - Д у ш а н и ћ, S. *Свети краљ*. Београд, 2007 [Marjanović-Dušanić, S. Sveti kralj. Beograd, 2007].

Matejić 1982 — М а т е и ч, П. *Българският химнописец Ефрем от XIV век. Дело и значение*. София, 1982 [Matejić, P. Balgarskiyat himnopisets Efrem ot XIV vek. Delo i znachenie. Sofia, 1982].

Mešanović 1991 — М е ш а н о в и ћ, С. *Још једном о Калистовој анатеми*. – Зборник радова Византолошког института, 29–30

(1991), с. 221–232 [Mešanović, S. Još jednom o Kalistovoj anatemi. – Zbornik radova Vizantološkog instituta, 29–30 (1991), p. 221–232].

Mladenović 2003 — М л а д е н о в и ћ, А. *Повеље кнеза Лазара*. Београд, 2003 [Mladenović, A. Povelje kneza Lazara. Beograd, 2003].

Nikolov 2016 — Н и к о л о в, М. *Писаното за локализацията на Парория*. – Известия на Националния исторически музей, 28 (2016), с. 403–408 [Nikolov, M. Pisanoto za lokalizatsiyata na Paroriya. – Izvestiya na natsionalniya istoricheski muzey, 28 (2016), p. 403–408].

Nikolov 2016a — Н и к о л о в, М. *Цар Иван Александър и манастирите в Парория*. – Във: Великите Асеневци. Велико Търново, 2016, с. 436–440 [Nikolov, M. Tsar Ivan Aleksandar i manastirite v Paroriya. – In: Velikite Asenevtsi. Veliko Tărnovo, 2016, p. 436–440].

Pavlikianov 2002 — P a v l i k i a n o v, C. *The Athonite Period in the Life of Saint Romylos of Vidin.* – Byzantine Symmeikta, 15 (2002), p. 247–255.

Pavlikianov 2011 — P a v l i k i a n o v, C. *The Bulgarians on Mount Athos.* – In: Mount Athos: Microcosm of the Christian East. Éd. par G. Speake et K. Ware (métropolite). Oxford, 2011, p. 45–78.

Pavlović 1965 — П а в л о в и ћ, Л. *Култови лица код Срба и Македонаца*. Смедерево, 1965 [Pavlović, L. Kultovi lica kod Srba i Makedonaca. Smederevo, 1965].

Peloux 2019 — P e l o u x, F. *La culture hagiographique (XIIe–XIVe siècles)*. – In: Écrit, pouvoirs et société en Occident aux XIIe–XIVe siècles, Angleterre, France, Italie, Péninsule ibérique. Sous la direction de Ch. Bousquet-Labouérie et A. Destemberg. Paris, 2019, p. 25–38.

Petkov 2008 — P e t k o v, K. *The Voices of Medieval Bulgaria, Seventh-Fifteenth Century: The Records of a Bygone Culture*. Leiden–Boston, 2008, p. 314–338.

Petrović 1989 — П е т р о в и ћ, Д. *Григорије Цамблак, књижевни рад у Србији*. Београд, 1989 [Petrović, D. Grigorije Camblak, Književni rad u Srbiji. Belgrade, 1989].

Picchio 1958 — P i c c h i o, R. *Prerinascimento esteuropeo e Rinascita Slava Ortodossa.* – Ricerche Slavistiche, 6 (1958), p. 185–199.

Picchio 1976 — P i c c h i o, R. *Early Humanistic Trends in the Trnovo School.* – In: Bulgaria, Past and Present. Éd. par T. Butler. Columbus, 1976, p. 255–260.

Popović 2006 — П о п о в и ћ, Д. *Патријарх Јефрем – један позносредњовековни светитељски култ.* – Зборник радова Византолошког института, 43 (2006), с. 111–125 [Popović, D. Patrijarh Jefrem – jedan poznosrednjovekovni svetiteljski kult Zbornik radova Vizantološkog instituta, 43 (2006), p. 111–125].

Popović 2007 — П о п о в и ћ, Д. *Пустиње и свете горе средњовековне Србије, писани извори, просторни обрасци, градитељска решења*. – Зборник радова Византолошког института, 44 (2007), с. 253–278 [Popović, D. Pustinje i svete gore srednjovekovne Srbije, pisani izvori, prostorni obrasci, graditeljska rešenja. – Zbornik radova Vizantološkog instituta, 44 (2007), p. 253–278].

Popović 2011 — П о п о в и ћ, Д. *Пустињско монаштво у доба Бранковића*. – В: Зборник радова Пад Српске деспотовине 1459 године. Београд, 2011, с. 117–135 [Popović, D. Pustinjsko monaštvo u doba Brankovića. – In: Zbornik radova Pad Srpske despotovine 1459 godine. Belgrade, 2011, p. 117–135].

Purković 1976 — П у р к о в и ћ, М. *Српски патријарси средњега века* [Purković, M. Srpski patrijarsi srednjega veka]. Düsseldorf, 1976.

Radojičić 1940 — Р а д о ј ч и ћ, Ђ.Сп. *Избор патријарха Данила III и канонизација кнеза Лазара.* – Гласник Скопског научног друштва, 21 (1940), с. 1–49 [Radojičić, Đ. Sp. Izbor patrijarha Danila III i kanonizacija kneza Lazara. – Glasnik Skopskog naučnog društva, 21 (1940), p. 1–49].

Radojičić 1952 — Р а д о ј ч и ћ, Ђ.Сп. *Григорије из Горњака*. Историјски часопис, 3 (1952), с. 85–106 [Radojičić, Đ. Sp. Grigorije iz Gornjaka. – Istorijski časopis, 3 (1952), p. 85–106].

Radović 1981 — Р а д о в и ћ, А. *Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV век.* – В: Манастир Раваница. Споменица о шестој стогодишњици 1381–1981. Београд, 1981, с. 101–134 [Radović, A. Sinaiti i njihov značaj u životu Srbije XIV i XV vek. – In: Manastir Ravanica, Spomenica o šestoj stogodišnjici 1381–1981. Belgrade, 1981, p. 101–134].

Ruvarac 1888 — Р у в а р а ц, И. *О кнезу Лазару*. Београд, 1888 [Ruvarac, I. O knezu Lazaru. Belgrade, 1888].

Spremić 1994 — С п р е м и ћ, М. *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*. Београд, 1994 [Spremić, M. Despot Đurađ Branković i njegovo doba. Belgrade, 1994].

Stojanović 1982 — С т о ј а н о в и ћ, Љ. *Стари српски записи и натписи.* Књига 1. Београд, 1902, фототипско издање Београд, 1982 [Stojanović, Lj. Stari srpski zapisi i natpisi. Knjiga 1. Belgrade, 1902, réimpression Belgrade, 1982].

Syrku 1900 — С ы р к у, П.А. *Монаха Григория Житие преподобнаго Ромила*. Санкт-Петербург, 1900 [Syrku, P.A. Monaha Grigoriya Zhitie propodobnago Romila. St Petersbourg, 1900.

Tachiaos 1975 — Tachiaos, A.-E. *Исихазам у доба кнеза Лазара*. – В: О кнезу Лазару. Научни скуп у Крушевцу, 1971. Уредници Иван Божић, Војислав Ј. Ђурић. Београд, 1975, с. 93–103 [Tachiaos, A.-E. Isihazam u doba kneza Lazara.

– In: O knezu Lazaru. Naučni skup u Kruševtsu, 1971. Ed. I. Božić, B. Đurić. Beograd, 1975, p. 93–103].

Tachiaos 1987 — T a c h i a o s, A.-E. *Hesychasm as a creative force in the fields of art and literature*. – In: L'art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIVe siècle. Recueil des rapports du IVe colloque serbo-grec, Belgrade, 1985. Belgrade, 1987, p. 117–123.

Tarnanidis 1987 — T a r n a n i d i s, I. *Les relations serbes avec le centre hésychaste du mont Sinaï au XIVe siècle.* – In: L'art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIVe siècle, Recueil des rapports du IV colloque serbo-grec, Belgrade 1985. Belgrade, 1987, p. 137–141.

Trifunović 1967 — Т р и ф у н о в и ћ, Ђ. *Житије светог патријарха Јефрема од епископа Марка*. – Анали Филолошког факултета, 7 (1967), p. 69–73 [Trifunović, Đ. Žitije svetog patrijarha Jefrema od episkopa Marka. – Anali Filološkog fakulteta, 7 (1967), p. 69–73].

BULGARIAN MONKS IN SERBIA IN THE 14th CENTURY

(Summary)

In the fourteenth-century-Balkans, a period of uncertainty began with the two civil wars in Byzantium, and was accentuated by the arrival of the Turks on the peninsula. All of this had consequences on the life of the monks and in particular that of the hermits. Many of them sought a region that could offer them a relative security, outside Mount Athos that kept its considerable importance. The Serbian lands, less exposed during the first few decades to the attacks of the Turks, thus welcomed Bulgarian and Greek monks who came to settle there. They participated in the introduction of hesychasm, which in return contributed to a rapprochement of the Serbian church with the patriarchate of Constantinople.

The historic circumstances put some of these monks in the front of the scene as they played an important role in the events that occurred during this period, e.g. Jefrem, or were held in high esteem by the local lords because of their spiritual authority, e.g. Romilo. Either way, these Bulgarian hesychast monks contributed to the formation of a common feeling of belonging to orthodoxy, thus allowing the overcoming of the identity distinction, which ultimately contributed to the election of a Bulgarian hesychast as the head of the Serbian Church in 1375.

Keywords: Monks, Hesychasm, Jefrem, Romilo.

Jonel Hedjan,
École Pratique des Hautes Études – Paris

SAUVER L'HERITAGE D'EUTHYME DE TĂRNOVO. LE PATRIARCHE JOSEPH II, LA MOLDAVIE ET ZOGRAPHOU*

Dan Ioan Mureşan (France)

L'ELECTION D'UN PATRIARCHE: JOSEPH II DE CONSTANTINOPLE

Du fait des circonstances et de son état de conservation, le manuscrit acéphale des *Mémoires* de Sylvestre Syropoulos – le *Paris. gr.* 427 – commence abruptement par une affaire ecclésiastique tumultueuse, qui sert à l'auteur d'illustration des tensions entre le pouvoir politique et le pouvoir spirituel lors de la fin de l'existence de l'Empire romain d'Orient. Il est question des deux facettes d'une même affaire: la nomination de l'évêque de Poléanina comme successeur du métropolite Joseph Ier de Moldavie et la promotion d'un prélat d'origine impériale bulgare comme patriarche de Constantinople: Joseph II (Laurent 1971: 100–105). Le conflit, maintenu en sourdine, entre l'institution impériale et le patriarcat de Constantinople autour du contrôle de l'Église de Moldovalachie, fait de ce cas de figure un exemple éloquent des transformations et des conflits du dernier siècle byzantin.

Écoutons à ce sujet le récit dense de Syropoulos, qui parvient à nous livrer, deux décennies après les faits, toute l'urgence de l'affaire qui faillit déchirer le Sacerdoce et l'Empire, mais dans laquelle tout fut bien qui finit bien. On comprend grâce au contexte qu'au préalable Manuel II, au retour de son expédition au Péloponnèse, avait promu l'évêque de Poléanina métropolite de

* L'auteur remercie chaleureusement les collègues Marie-Hélène Blanchet et Giorgi Parpulov pour les innombrables échanges critiques sur la question, ainsi que Dimitar Kenanov, Nicholas Melvani et Alice Isabella Sullivan pour l'aide bibliographique fournie durant la rédaction de cette étude.

Moldovalachie[1]. S'agissant d'un évêché en Macédoine, situé sur les bords du lac Dojran, ce prélat avait très probablement été choisi pour sa maîtrise des langues de cette région où se côtoyaient Grecs, Slaves, Aroumains et Albanais. Cette promotion ressuscita le débat interminable autour des prérogatives que l'empereur, dans sa position d'*épistémonarque* de l'Église byzantine, détenait sur les affaires spirituelles. Mais ce rôle traditionnel ne semblait plus aller de soi. Même le patriarche Euthyme II (1410–1416) (PLP: 6268), par ailleurs un proche collaborateur de Manuel II, n'hésita pas à le remettre en question à cette occasion précise. En effet, avant de partir vers la Moldavie, le métropolite nommé devait toutefois passer dans la capitale impériale pour obtenir l'agrément patriarcal, ce qui semblait une simple formalité. C'était sans compter avec l'obstination du chef de l'Église byzantine, qui s'y opposa par tous les moyens, à la grande surprise de l'empereur. Et Syropoulos de continuer:

> Chemin faisant, il [l'empereur] laissa le métropolite [nommé de Moldovalachie] attendre à Athyra que lui-même fût venu négocier et eût persuadé le patriarche d'accepter le fait accompli, en permettant au prélat d'entrer en Ville en qualité de métropolite. S'étant donc rendu auprès du patriarche, le *mésazon* [Démétrius Paléologue Goudélès] lui parla longuement de cette affaire, mais, malgré qu'il eût mis en œuvre toute la force de persuasion en son pouvoir, il ne put aucunement obtenir même simplement que l'évêque de Poléanina entrât dans la Ville (Laurent 1971: 100–101).

Décidé à bloquer la procédure lancée par l'empereur, le patriarche – dans sa fonction d'archevêque de Constantinople[2] – dénia au métropolite nommé l'accès à la ville impériale. En effet, selon le droit canonique, un évêque ne peut se rendre dans le diocèse d'un autre prélat sans son consentement. Continuant ce bras de fer, les agents impériaux (au *mésazon* se surajouta aussi l'habilité canonique du métropolite de Média) revendiquèrent au moins le droit du métropolite nommé d'entrer dans la capitale en qualité de simple citoyen byzantin, bénéficiant donc, comme même les étrangers, de la liberté de circulation.

---

[1] Laurent 1971: 99–105; Laurent 1945: 180–184; Laurent 1955a: 5–6; Runciman 1988. Dans les sources byzantines, „Moldovalachie" (Μολδοβλαχία) est le nom officiel donné à la principauté roumaine de Moldavie (en roumain *Moldova*) formée autour de 1350 à l'est des Carpates. Il fait pendant à la „Hongrovalachie" (Οὐγγροβλαχία), titulature officielle utilisée pour la principauté de Valachie (en roumain Ţara *Românească*) formée au sud des Carpates autour de 1300. Les deux semblent désigner à l'origine la province ecclésiastique, avant de recouvrir également dans la correspondance officielle la désignation de l'État.

[2] Sur la distinction entre la fonction d'„archevêque de Constantinople" et celle de „patriarche œcuménique", que le raccourci inexact de „patriarche de Constantinople" déforme d'une certaine manière, voir Mureşan 2014.

> Après avoir laissé passer deux jours, le *mésazon* retourna auprès du patriarche et y trouva également le métropolite de Média suivant le plan concerté d'avance. Et le *mésazon*, qu'appuyait aussi partiellement le métropolite, agita une foule de raisons pour que l'on agréât le prélat en question comme métropolite de Moldovalachie ou simplement que celui-ci pût venir dans la capitale et y rester jusqu'à ce que l'empereur, de retour, décidât à son sujet selon son gré. Comme leurs efforts pour le convaincre n'aboutissaient à rien – car les arguments du docte patriarche joignant le bon droit à la science dialectique faisaient éclater la futilité des prétextes avancés! – l'évêque de Média fut contraint de recourir à la prière. „Nombreux, dit-il au patriarche, sont les gens d'autres nations et d'autres sectes qui entrent dans cette Ville même. Arméniens en effet et Agaréniens y pénètrent chaque jour sans que personne ne s'y oppose. De la même façon, que ce prélat entre lui aussi et qu'il n'en soit pas empêché!". Le patriarche, qui avait de l'amitié pour le métropolite de Média, n'y contredit que partiellement ; il passa sous silence l'objet de sa demande et de sa prière et parut consentir (Laurent 1971: 100–103).

Les agents impériaux eurent visiblement l'impression que ce dernier argument avait fini par fléchir l'opposition du patriarche et de ce fait ils firent entrer le métropolite nommé de Moldovalachie dans la capitale. Piqué au vif, le patriarche redoubla alors son opposition. Il menaçait ainsi de faire la grève de ses fonctions spirituelles, allant même jusqu'à agiter la menace d'une démission. Cette escalade rapide montre à quel point le siège de Moldavie demeurait une pomme de discorde entre patriarche et empereur (Laurent 1971: 100–103; Darrouzès 1991: № 3296).

> Et c'est ainsi que le *mésazon* envoya chercher le métropolite qui, à son arrivée, s'installa et s'isola dans le monastère du grand Basile dans l'attente de l'empereur. Or le patriarche, estimant ce fait très grave, prit très mal ce qui s'était passé et mit ses soins à tout préparer pour que, au retour du basileus, ou l'Église serait réformée de manière que le gouvernement en échappât au prince, ou lui-même se retirerait chez lui en se condamnant à l'inaction, et avec lui l'Église, sans aller toutefois jusqu'à démissionner (Laurent 1971: 102–103).

Dire que „l'Église [devait être] réformée de manière que le gouvernement en échappât au prince", c'est formuler en creux l'idéal de la *libertas Ecclesiae* qui avait animé quelques siècles auparavant ce que les spécialistes appellent de nos jours la „révolution pontificale" (Berman 1983: 85–119). Le spectre d'une „révolution patriarcale" avait tout pour déplaire à un empereur attaché, au contraire, à réaffirmer les prérogatives impériales en la matière. C'est à ce moment qu'intervint un dénouement tout à fait inattendu de l'affaire, que Syropoulos évoque en une simple phrase, en passant : la mort du patriarche Euthyme II.

„L'empereur, s'en étant rendu compte, saisit l'occasion – la mort enleva en effet prématurément le patriarche – et donna tous ses soins à ses privilèges, signifiant aux évêques les mesures dont il a été parlé" (Laurent 1971: 102–103).

Ce décès inopiné, survenu le 29 mars 1416 (Grumel 1958: 437; Laurent 1961; Barker 1969: xxxxiiii), débloqua une situation tendue au maximum, si bien qu'elle permit à l'empereur d'imposer en force ses droits ecclésiastiques. Il convoqua le synode électoral pour choisir un nouveau patriarche, plus enclin à suivre la politique impériale. Une autre querelle survint quand les évêques posèrent la condition d'une élection patriarcale comme préambule à toute discussion liée aux prérogatives impériales. L'objectif sous-entendu de cette position consistait à avoir face à l'empereur un acteur unique incarnant le point de vue ecclésial, qui pourrait servir ensuite de contrepoids aux assertions des conseillers impériaux.

Ceux-ci [les évêques] lui dirent: „Ordonne qu'il y ait d'abord un patriarche et qu'ensuite soit fait aussi ce que tu demandes, car nous n'avons pas le droit de nous prononcer en pareilles matières sans patriarche". – „Mieux vaut, répliqua l'empereur, d'abord établir ce qui paraîtra juste, afin que l'Empire et l'Église aient, dans la paix, une connaissance claire de leurs droits respectifs et que le futur patriarche sache tout de suite quelles sont ses prérogatives et quelles sont celles de l'empereur et cela vaudra mieux pour lui, car, si celles-ci étaient fixées après l'élection, on imputerait peut-être à la complaisance du pontife le fait que de son temps quelque chose se sera accompli qui ne se faisait pas sous son prédécesseur". Il ordonna donc de se réunir dans l'église des Saints-Apôtres pour délibérer de l'affaire et sanctionner ses demandes. „Aussi bien, ajouta-t-il, elles ont été précédemment concédées par les évêques d'alors de beaucoup supérieurs, vous en conviendrez, je le sais, et approuvées par le très saint et savant patriarche" (Laurent 1971: 102–103).

La présentation du synode électif montre la mise en place d'un véritable „grand débat" autour des deux partis – celui des „impériaux" représenté par les trois archontes envoyés par l'empereur, et celui des évêques qui se prononcèrent contre. Nous n'avons plus, malheureusement, une présentation détaillée des deux points de vue qui s'affrontèrent alors dans le synode.

On fixa donc le jour de la réunion aux Saints-Apôtres. Y furent aussi envoyés par l'empereur le *mésazon* Goudélès, Démétrius Chrysoloras et Démétrius Ange Philommatès. Quand tous eurent pris place pour délibérer, quelques prélats dirent: „Il serait bon de savoir, avant d'examiner ce qui est demandé, si nous avons le droit de nous réunir en synode sans notre chef et de traiter d'affaires synodales". À quoi les archontes et certains évêques répondirent: „L'empereur a le pouvoir de réunir le synode et de le faire tenir quand il le veut. Aussi n'y a-t-il aucune nouveauté si, par son divin ordre impérial, vous êtes présentement réunis pour délibérer. Qu'aucune considération ne

vous retienne donc, mais passez à l'examen des matières proposées". Les questions furent donc débattues et de longs discours tenus à leur propos, les archontes luttant en faveur de l'empereur et quelques évêques résistant dans l'intérêt de l'Église. Tous néanmoins tombèrent d'accord et convinrent d'accepter comme privilèges (impériaux) ce qui était demandé. Cette résolution lui ayant été rapportée, le basileus ordonna au grand chartophylax que, sous sa surveillance et par ses soins, ces prérogatives fussent mises par écrit et signées par les évêques. La chose faite, il délivra un *prostagma* en vue de l'élection du patriarche (Laurent 1971: 102–105).

Les débats se terminèrent ainsi – sans surprise – en faveur de l'empereur, qui fit fixer par écrit ses droits, afin de mieux en préciser la nature. Mais ce qui surprend dans l'affaire c'est la nécessité même d'une telle transcription. En effet, en 1380/1382 une transcription similaire avait déjà été opérée, à l'occasion du retour à l'orthodoxie de Jean V Paléologue, après sa conversion personnelle à la foi catholique romaine en 1369 (Laurent 1955a; Guran 2001). Cette occasion avait permis au patriarche de fournir alors ce que V. Laurent a nommé „la charte des droits du basileus sur le gouvernement de l'Église" (Laurent 1955a: 6). Pourquoi alors une nouvelle codification de ces droits était-elle encore nécessaire, à peine un quart de siècle plus tard?

La réponse réside probablement dans le fait que, dans la série de droits recueillis dans l'acte de 1380/1382, il manquait une disposition essentielle: le droit de l'empereur de nommer le patriarche[3]. Cela n'était pas une omission involontaire – en effet, l'enjeu était trop central pour un oubli de cette nature. C'était un acquis du patriarcat arraché à un Jean V Paléologue contesté même dans sa famille et à peine restauré sur le trône après l'usurpation d'Andronic IV. Ce faisant, le patriarche voulait assurer à l'avenir à ses successeurs une liberté presque totale d'élection, donc une dépendance minimale à l'égard du pouvoir impérial, si ce n'est une mise sous tutelle de celui-ci. L'expression majeure de cette doctrine de la suprématie ecclésiale se trouve dans la lettre du patriarche Antoine IV de 1393 qui, tout en soutenant la légitimité du jeune Manuel II qu'il venait de couronner, faisait du patriarcat le dernier rempart d'une autorité impériale alors profondément en crise. Nous avons nommé ce courant de pensée le „photianisme politique" (Mureşan 2007a; Mureşan 2012). Or, ce qui s'était produit en 1416 allait justement à l'encontre de cette évolution à peine esquissée.

Pour moi qui admire en tout ce remarquable empereur et me juge impuissant à le louer, il n'y a que cette chose, et elle seule, que je ne puis approuver, car je tiens pour indigne de sa vertu, de sa sagesse et de son cœur contrit, qu'il ait soumis à l'esclavage l'Église du Christ et que ses successeurs l'aient reçue

[3] Mureşan 2007a: 445–447; voir en général Laurent 1947b et Blanchet 2008.

en cet état. Les évêques, avec celui de Média absent des séances précédentes, élurent comme d'habitude trois personnes. Le basileus choisit le métropolite d'Éphèse Joseph et le promut patriarche. Conduit au patriarcat le jour même de la fête de Constantin le Grand, en la neuvième indiction, le prélat y célébra les divins mystères et fut intronisé sur le siège de la très sainte Grande Église. Ainsi l'empereur, après avoir, à son retour du Péloponnèse, disposé, comme on l'a montré, les affaires de l'Église et avoir fait partir pour la Moldovalachie le métropolite dont il a été parlé muni de lettres patriarcales, le basileus, dis-je, vaque en empereur aux intérêts de l'État (Laurent 1971: 104–105).

Ainsi, en outrepassant les dispositions de 1380/1382, Manuel II obtint – ou plutôt récupéra – la reconnaissance supplémentaire du droit impérial au choix et à la promotion du patriarche (Darrouzès 1991: № 3299). Profitant vingt ans après d'une brève consolidation du pouvoir impérial, il entendait ainsi profiter de la disparition d'un patriarche qui n'avait pas hésité à manifester son opposition, de manière à endiguer tout développement de la *libertas Ecclesiae*, avant qu'elle ne prenne trop d'élan. Mettant aussitôt en œuvre la réaffirmation par écrit de cette ancienne prérogative, l'empereur choisit parmi les trois propositions de candidats du synode le nom qui lui semblait le plus à même de suivre les directives politiques impériales : Joseph, auparavant métropolite d'Ephèse. Celui-ci fut donc intronisé le 21 mai 1416, à l'occasion symbolique de la fête de saint Constantin et Hélène[4]. Une date parfaitement appropriée, car c'était en vérité un retour en force d'un „constantinisme politique" revigoré. Le fait qu'il ait mené si fermement cette affaire n'a certainement pas contenté tous les protagonistes. D'aucuns, dont Sylvestre Syropolous lui-même, accusaient en effet sur cette base Manuel II d'avoir réduit „en esclavage l'Église du Christ", d'avoir donc entamée la *libertas Ecclesiae* et „de l'avoir laissée à ses successeurs dans cet état". Dans son cadre explicatif des évolutions négatives qui menèrent à la participation byzantine au concile de Ferrare-Florence et à son issue, cette emprise impériale sur l'Église remontant à l'accord renouvelé en 1416, joue un rôle rhétorique essentiel.

C'est dans ces conditions particulièrement mouvementées qu'arriva sur le trône patriarcal Joseph II de Constantinople (1416–1439)[5]. L'origine de ce grand homme d'Église nous est connue grâce à une notice biographique conservée dans le cod. *Laurentianus*, Plut. 59, cod. 13, fol. 171, publiée et commentée par Vitalien Laurent.

---

[4] Grumel 1958: 437; chez Barker 1969: xxxxiiii par faute d'impression „May 12" ; Darrouzès 1991: № 3300.

[5] Gill 1955; Gill 1964: 15–34; PLP: 9073.

„Joseph fut consacré patriarche de Constantinople dans les jours de kyr Manuel l'empereur et fut évêque pendant trente-deux ans; de belle apparence, les cheveux gris et d'âge mûr, (mais) sans expérience dans la sagesse profane ; il était, comme l'on dit, le fils naturel de l'empereur Šišman. Il a restauré le couvent du Philanthrope de Constantinople"[6].

Sans entrer ici dans une discussion que nous avons menée ailleurs, précisons que nous pensons, en accord avec Vitalien Laurent, Gerhard Podskalsky et Plamen Pavlov (Laurent 1955; Podskalsky 1992; Павлов 2008; Mureşan 2011: 714–718) – et contre deux positions différentes avancées par Ivan Dujčev et Ivan Božilov (Dujčev 1961; Божилов 1994: 459–462; cf. aussi Thomson 2005: 509–510) – qu'il s'agissait en l'occurrence d'un fils illégitime du dernier tsar de Tărnovo – Ioan Šišman (1371–1395)[7], issu de son lien avec une aristocrate byzantine de haute naissance de la famille Philanthropène.

Connaissant le caractère avisé de Manuel II, il y a fort à parier qu'il n'a rien laissé au hasard dans cette affaire. Ce qui est crucial pour notre propos est donc de comprendre que ce fut précisément pour résoudre la succession de Joseph Ier de Moldavie que Joseph II de Constantinople fut promu sur le trône patriarcal. Et, comme il était censé le faire, le nouveau patriarche approuva aussitôt la décision de l'empereur. Le nouveau métropolite fut rapidement dépêché par l'empereur pour la Moldovalachie, dûment muni de lettres patriarcales (Darrouzès 1991: № 3301). On connaît très peu de son activité en Moldavie, qui dura une douzaine d'années. Son identité nous est toutefois révélée par son épitaphe de 1428 qui le nomme „*Macaire* métropolite de Moldovalachie et de la Parathalassia" (Turdeanu 1941: 203, planche III; Gorovei 1985: 202).

LA MORT D'UN METROPOLITE: JOSEPH IER DE MOLDOVALACHIE

À l'origine de ce conflit entre Empire et Sacerdoce au début du XVe siècle se situait donc la disparition du prédécesseur de Macaire, le métropolite Joseph de Moldavie. C'est peu dire que les débuts de l'épiscopat de Joseph avaient été tourmentés. D'origine roumaine, apparenté à la famille princière (συγγενὴς τῶν

---

[6] Laurent 1955: 132 : Ἰωσὴφ κεχειροτόνηται πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως ἐν ἡμέραις κῦρ Μανουὴλ βασιλέως καὶ ἐπισκόπησεν ἔτη λβ΄, ὡραῖος τῇ ὄψει καὶ πολίᾳ καὶ ἡλικίᾳ, ἄπειρος τῇ ἔξω σοφίᾳ· ὡς ἔλεγον, εἶναι πορνογένης τοῦ Σουσμάνου τοῦ βασιλέως· ἀνεκαίνισε δὲ τὸν Φιλάνθρωπον ἐντὸς τοῦ Βυζαντίου.

[7] Nous utilisons par la suite pour les souverains bulgares et pour les princes roumains le nom „Ioan", suivant les précisions de Лазаров 1999 et Степанов 2003 dont nous avons souligné l'importance dans Mureşan 2011: 708, 754–755. En effet, l'usage dans l'historiographie bulgare de la forme „Ivan" ainsi que l'amputation automatique de ce nom de pouvoir dans les références dans l'historiographie roumaine tendent à cacher les continuités entre les deux traditions onomastiques ainsi que leur signification politique.

τοῦ τόπου αὐθέντων)[8], il avait été consacré évêque par le métropolite Antoine de Halitch, vraisemblablement pour le siège d'Asprokastron (Cetatea Albă), situé à l'embouchure du Dniestr, au moment où cette région anciennement dominée par les Mongols avait été incorporée à la Moldavie, vers 1375 (Josanu 2013: 19–34). Peu après l'intégration du sud de la principauté, le prince Pierre Ier de Moldavie (1375–1391) avait demandé et obtenu de la part du patriarcat de Constantinople l'émancipation de son Église, qui fut élevée au rang de métropole de Moldovalachie. Ceci se passait autour de 1386, le moment exact restant encore à préciser selon la date controversée de l'*Ekthésis néa* qui en fait état pour la première fois (Darrouzès 1969: 35, 47).

Après la succession rapide de deux métropolites d'origine grecque, Théodose et Jérémie (PLP: 8108), le prince Romain Ier (1391–1394) ou son fils Étienne Ier (1394–1399) (PLP: 26805) avait décidé, au grand dam du patriarcat, de promouvoir à la place du deuxième son propre parent, l'évêque Joseph (PLP: 9034). Cette initiative, dont les raisons politiques restent encore à percer, a été maintenue par Étienne Ier malgré l'interdit patriarcal fulminé par le patriarche Antoine IV en 1395[9]. Cet interdit, tombé sur un pays en proie à un conflit pour le trône entre les successeurs d'Étienne Ier, ses frères rivaux Iuga (George) (1399–1400) et Alexandre, qui le contestait, menaçait d'aggraver la situation. Il incita le prince Ioan Mircea Ier de Valachie (PLP: 18124) à intervenir pour restaurer l'ordre dans les affaires du pays voisin, en déposant Iuga et instaurant à sa place Ioan Alexandre Ier (1400–1432, connu surtout sous le surnom d'Alexandre le Bon) (PLP: 585). Cela se passait au plus fort du siège de Constantinople par Bayezid Ier, entre 1394 et 1401, la raison immédiate de l'intervention valaque étant de consolider la résistance anti-ottomane sur le Bas-Danube (Cihodaru 1984: 54–74; Rezachevici 2001: 466–474). Le nouveau prince eut l'habilité de trouver une solution de compromis avec le patriarche Matthieu Ier, à savoir l'acceptation du métropolite Joseph à condition que les droits de la Grande Église sur l'Église de Moldovalachie fussent à l'avenir maintenus saufs (Laurent 1972: 101–106, 165–166; Nastase 1987).

La *Chronique de Moldavie* dans la rédaction de Grégoire Ureche (première moitié du XVIIe siècle) présente ainsi la dimension politico-théologique de cet

---

[8] La fiction d'une origine lituanienne de Joseph, que s'efforce d'avancer Pilat 2008: 260–275 est fondée sur la confusion grave (p. 261) entre la ville d'Asprokastron du Dniestr, alors devenue moldave (Darrouzès 1981: 403, l. 156) et une autre cité Asprokastron située près de Kiev (Darrouzès 1981: 403, l. 143). Or dans la documentation byzantine, Joseph était désigné comme τοπικός („homme du lieu, indigène"), et non venu d'ailleurs, élément pourtant clairement souligné par Laurent 1947a: 159, n. 5.

[9] Laurent 1947a; Gorovei 1985; Zaharia 1987; Тъпкова-Заимова, Бойчева 2002: 388–390; Josanu 2013: 7–34.

apaisement avec le patriarcat et de la reconstruction de l'Église de Moldovalachie qui s'ensuivit sous la sage gouvernance du nouveau prince:

„Avec l'intelligence qu'il [Ioan Alexandre] avait reçue de la miséricorde divine, il rechercha ce qui donne du prestige dans le monde et reconnut que les rois, les empereurs et les princes doivent être entourés d'un appareil et d'un cérémonial propres à inspirer le respect. Il tourna alors sa pensée vers notre pays, tandis que ceux qui avaient été princes avant lui n'y avaient pas songé. Le premier, il envoya demander la bénédiction du patriarche d'Orient; il nomma un métropolitain et lui assigna pour résidence un monastère, situé près du palais princier. Ce monastère devint la métropole et reçut en apanage un grand nombre de villages et de terres. Il plaça divers territoires dans le ressort du métropolitain, qu'il institua gardien (*épitrope*) de la foi" (Picot 1878: 32–35; Panaitescu 1959: 69 (Misaïl le Moine).

Le fonctionnement territorial de la métropole ecclésiastique était assuré par la mise en place contemporaine d'un réseau élémentaire de sièges suffragants, à savoir deux:

„Au-dessous de ce prélat, il créa un second évêché au monastère de Roman; il lui donna pour circonscription la Basse-Moldavie, c'est-à-dire la région située au pied des montagnes. Il créa, en outre, un troisième évêque, qui résida au monastère de Rădăuţi et dont le diocèse comprit la partie supérieure de la Moldavie, vers la Pologne" (Picot 1878: 34–35; Panaitescu 1959: 69 (Misaïl le Moine).

Le prince Ioan Alexandre dota ensuite le pays de deux nouvelles grandes fondations monastiques, qui s'ajoutaient au monastère plus ancien de Neamţ, fondé quant à lui précédemment, au XIVe siècle:

„Il construisit deux vastes monastères en Moldavie, Bistriţa et Moldoviţa et les dota d'un grand nombre de villages, de dépendances, d'étangs, et, à l'intérieur, leur donna des vêtements précieux et des objets sacrés" (Picot 1878: 30–31; Panaitescu 1959: 69 (Misaïl le Moine).

Il va sans dire que cette politique d'édification d'une structure ecclésiastique fonctionnelle pour la Moldavie était déployée par le prince en étroite collaboration avec le métropolite lui-même. C'est ce que confirme un acte singulier de 1407, émis par le métropolite Joseph de Moldovalachie lui-même. Dans ce document essentiel pour le sujet, Joseph affirme que, d'un commun accord avec „son fils" le prince Ioan Alexandre de Moldavie, il avait nommé Dometian higoumène du monastère de Neamţ, réuni au nouveau monastère de Bistriţa, ce qui faisait de celui-ci l'administrateur des plus grands monastères du pays. À cet effet, le métropolite Joseph ordonna „que ces deux monastères fussent inséparables l'un de l'autre, car ils appartiennent tous deux *à notre seigneurie*" (DRH, A: 29–30

(№ 21); Zaharia 1987: 116–119). Ce document qui laisse entendre la voix du métropolite Joseph porte bien la marque d'un véritable prince d'Église, apparenté à la dynastie princière. Mais il montre également à quel point Dometian se voyait alors étroitement associé à la politique du métropolite (Тъпкова-Заимова, Бойчева 2002: 390–391). Tout l'inventaire mobilier et immobilier du monastère était ensuite concédé et remis expressément „entre les mains du pope kyr Dometian, pour qu'il les garde et en prenne soin sa vie durant". Il recevait même le droit de désigner son successeur en tant qu'higoumène des deux monastères. Enfin, le métropolite Joseph exigeait que cet établissement soit respecté également par „celui que Dieu élira comme métropolite sur le trône de ma seigneurie, et encore [par] celui qui sera prince, après la vie du fils de ma seigneurie, Ioan Alexandre voïévode". De manière un peu prémonitoire, Joseph confiait par cette disposition à Dometian une place importante dans la question de la succession du métropolite[10].

L'autre acte majeur de l'épiscopat de Joseph avait été la translation des reliques de saint Jean le Nouveau – marchand de Trébizonde martyrisé autour de 1330 pendant la domination mongole „dans la Ville appelée Blanche, qui est sur le Bosphore"[11] – qui furent transférées à Suceava. Par cette initiative, le prince donnait à la Moldavie un saint protecteur officiel, un *palladium*, dont le culte ne cessa de se développer tout au long de l'histoire du pays (Firea 2011; Firea 2011; Паскаль 2019b). Selon la même chronique de Grégoire Ureche, le déroulement des faits aurait été le suivant:

> „Il [le prince] brillait depuis deux ans de tout l'éclat du pouvoir lorsque, plus vertueux et plus sage que les princes qui l'avaient précédé, plein de zèle et d'empressement pour tout ce qui pouvait contribuer au salut de son âme, il fit venir, à grands frais, du pays des infidèles, les saintes reliques du grand martyr Jean le Nouveau, et les déposa, avec beaucoup de pompe et d'apparat, dans son célèbre château de Suceava, pour le bonheur de son règne et la garde de son trône. Si l'on parcourt les livres de l'Église, on trouvera la vie de ce saint au mercredi et au jeudi de la Pentecôte; c'est alors que sa fête est célébrée par tout notre peuple dans la sainte métropole de Suceava, où reposent ses ossements sacrés" (Picot 1878: 30–33; Panaitescu 1955: 69).

---

[10] Dans les sources, le nom de l'higoumène apparaît tantôt comme Доментїан, tantôt comme Дометїан. Il s'agit d'une version slavonne du nom romain Domitien. Par souci d'uniformité, nous avons utilisé ici-même partout en français la forme Dometian.

[11] Melchisedec 1884: 86. Toponyme que Spinei 1986: 142 et Josanu 2013 identifient avec Cetatea Albă à l'embouchure du Dniestr, tandis que Năsturel 1971: 346–348; Cazacu 2001: 137–139 et Gorovei 2003 le situent en Crimée, sur le „Bosphore cimmérien", Vospro-Kertch de nos jours.

L'édition critique de la *Chronique de Moldavie* réalisée par Petre P. Panaitescu a toutefois relégué ce texte aux interpolations du moine Misaïl, relevant dans la tradition manuscrite une autre couche littéraire considérée comme plus ancienne qui, elle, serait celle de Grégoire Ureche, donc la partie authentique. Selon celle-ci:

> „l'an 6923 [i.e. du 1er septembre 1414 au 30 août 1415] il envoya chercher à grands frais les reliques du saint martyr Jean le Nouveau de Cetatea Albă de chez les païens, et il les déposa dans la ville de Suceava à l'église métropolitaine, avec grand honneur et service liturgique (*litie*), pour la protection et la garde du siège de sa principauté" (Panaitescu 1955: 71).

Comme Petre Guran l'a parfaitement souligné dans son enquête comparatiste du phénomène, l'invention et la translation des reliques dans le monde byzantin sont les deux aspects d'un même cérémonial *monarchique*. Par celui-ci, dirigé non, comme on pourrait s'y attendre, par l'évêque, mais par le souverain, le saint devenait „un guide pour l'introduire à la cour céleste". Transformé en protecteur du prince et de l'État, le saint „plaçait le prince dans une position de supériorité par rapport à la hiérarchie ecclésiastique", restreignant le rôle de l'évêque. „L'initiative appartient au prince, aucun culte ne se développe sans la volonté de celui-ci", laissant à l'évêque le simple rôle d'officiant de la canonisation. De sorte que – conclut le byzantiniste roumain de manière suggestive – cela fait du saint une sorte d'"ambassadeur céleste" de l'État. Cela toutefois ne conférait au prince „aucun statut sacerdotal, ni même métaphorique", qui restait l'apanage des évêques et du métropolite (Guran 1998: 229–230), ce dernier étant désigné précisément dans la *Chronique de Moldavie* comme „le gardien de la foi".

La translation des reliques du nouveau patron spirituel de la Moldavie est le dernier grand événement auquel le métropolite Joseph aurait pris part. Cet épisode est raconté dans une des premières pièces littéraires réalisées en Moldavie, la *Passion de Saint Jean le Nouveau.* L'auteur du texte, qui se présente comme Grégoire, „le presbytre de la grande Église de Moldovalachie"[12], après avoir narré le martyre et présenté la grande renommée de son héros, précise que la réputation de ses reliques arriva aux oreilles „de celui qui était pour lors pieux seigneur de toute la Moldovalachie et du Littoral (и҆же тогда̀ бл҃гочьсти́ваго господствоу́ѭщомоу въсѣ̀ѭ Молдовлахїѭ и҆ Помо́рїꙋ), l'ami du Christ et grand voïévode Ioan Alexandre". Ce projet avait bien été conçu „avec le conseil de celui qui dirigeait alors (тогда̀) les affaires ecclésiastiques, le très saint archevêque Joseph". En conséquence, le prince envoya „un noble avec une grande armée" en mission pour chercher les reliques sur le lieu du martyre de ce saint. Au retour, le

[12] Éditions: Melchisedec 1884: 85–100 (avec trad. roum.); Русев, Давидов 1966: 90–109 (avec trad. bulgare); Бегунов 2005: 340–344.

prince accueillit les reliques „avec tous ses nobles, avec de nombreux membres des hommes de Dieu, et encore avec le prélat (ѧрхіереѡмь) et tout le clergé“[13].

Depuis les contributions de l'évêque Melchisedec Ştefănescu et d'Alexandre Jacimirski, le presbytre Grégoire avait été identifié au lettré bulgare Grégoire Tsamblak (Melchisedec 1884; Яцимирский 1904). Cette attribution est corrélée à la datation de la translation, qui n'est pas sans poser une sérieuse difficulté chronologique. Comme on le voit, une version de la chronique moldave situe cet événement deux ans après l'avènement du prince, donc en 1402, tandis que pour l'autre cette translation aurait eu lieu en 1415. Cette ambiguïté documentaire divise les chercheurs. Ainsi, récemment, une étude a ressuscité la date de 1402, en interprétant de ce fait la translation comme une manière de sceller la réconciliation de la Moldavie avec le patriarcat de Constantinople une année auparavant (Josanu 2013: 34–43). D'autres auteurs se fient plutôt à la seconde date. Petre Ş. Năsturel avait frayé le chemin en remettant en question l'identification du presbytre Grégoire avec Grégoire Tsamblak. L'historien franco-roumain considéra que l'usage de l'adverbe temporel „alors“ (тогдà) et pour le prince et pour le métropolite indiquait clairement que le texte avait été rédigé après leur mort, donc certainement après le décès du prince, le 1er janvier 1432. Or, Grégoire Tsamblak était mort en 1420, ce qui l'excluait d'emblée comme auteur possible. Le presbytre Grégoire, dans cette interprétation, devait être un auteur moldave du même nom, par ailleurs inconnu (Năsturel 1971). À ce raisonnement chronologique s'ajoute un document de Radu Mihnea de 1624, conservé en traduction allemande, faisant un don à la métropole de Suceava „où se trouve le corps de Saint Jean le Nouveau“ précisant, sur la base d'un document plus ancien, qu'il est question des „terres nommées Poïana Vlădicăi [littéralement „la clairière du métropolite“] que l'ancien voïévode Alexandre a octroyées à la susmentionnée métropole de Suceava en souvenir du fait que lui-même, ses boyards et tout son peuple s'étaient rendus dans cette clairière afin d'accueillir Saint Jean le Nouveau“ (DRH, A: 22–23, № 15). L'auteur de la traduction allemande a porté sur la copie la date A.D. „1414“, qui pourrait correspondre au début de l'année de la création „6923“ (du 1er septembre 1414 au 30 août 1415), corroborant ainsi la seconde date de la *Chronique de Moldavie* (Cazacu 2001: 139–140).

Toutefois, comme l'avaient noté P. Russev et A. Davidov, l'adverbe тогдà n'a pas une dimension temporelle dépourvue de toute ambiguïté. En slavon, en effet, il peut certes bien signifier tant „alors, pour lors“, comme l'avait noté Petre Năsturel, mais aussi „maintenant, de nos jours“ (Русев, Давидов 1966: 186–187). Cette simple remarque suffit à relativiser l'idée de placer la rédaction

[13] Melchisedec 1884: 99; Русев, Давидов 1966; 106–107; Бегунов 2005: 344. Notons que si dans l'édition Melchisedec 1884 est utilisée la forme архіереѡмь – un pluriel – Русев, Давидов 1966, ainsi que Бегунов font apparaître le singulier архіереомь. Nous remercions notre collègue Georgi Parpulov pour cette remarque.

du texte à une date postérieure à 1432, à savoir donc postérieure à la mort de Grégoire Tsamblak.

En 1977, Yuri Begunov a identifié et publié une copie de la *Passion de Saint Jean de Nouveau* conservée actuellement dans la collection „N. P. Likhačev“ de l'Institut d'histoire de l'Académie russe des Sciences de Saint-Pétersbourg (СПб ИИРАН) (fond. 238, section russe), op. 1 (V), № 364. Il s'agit d'un manuscrit de 501 folios, contenant 59 prêches festifs, dont la *Passion* de Saint Jean le Nouveau. Les filigranes de ce manuscrit d'origine moldave le situent entre 1390 et 1426. Or le copiste du manuscrit avait ajouté dans une note marginale sur le f. 493 le nom: „Цамблак“ (Бегунов 1977: 54, avec facsimilé). Pour Yuri Begunov cet indice ne laissait plus aucun doute quant à la paternité de la pièce littéraire en discussion[14].

Deux développements historiographiques s'en sont suivis. Matei Cazacu a développé sur cette base l'interprétation selon laquelle, en composant et prononçant ce prêche à l'occasion de la translation des reliques en 1414–1415, Grégoire Tsamblak posait sa candidature pour devenir métropolite de Moldavie, ou du moins manifestait l'intention de subordonner la Moldavie à la métropole de Kiev dont il prenait alors possession avec le soutien du grand-duc Vytold (Vytautas) de Lituanie (1392–1430)[15]. Faisant sienne la démonstration de Petre Năsturel, Ştefan Gorovei considéra au contraire cette note marginale comme une interpolation ultérieure, datant du XVIIe siècle, quand aurait été fixée la date du 2 juin comme fête liturgique de saint Jean le Nouveau. Cela écarterait définitivement, selon lui, la paternité de Tsamblak, réduisant ainsi la portée de la reconstitution de Matei Cazacu (Gorovei 2003).

Il faut aussitôt noter qu'une avancée majeure dans l'étude codicologique et paléographique de ce manuscrit renouvelle entièrement la question. Le paléographe Aleksandr Pascal' avait noté dès 1989 que la main du copiste et de la note marginale du manuscrit de Saint-Pétersbourg appartenaient à nul autre que le célèbre copiste moldave Gabriel Uric (Паскаль 1989: 27–28, n. 50; Паскаль 2018: 352, 372, n. 71). Il s'agit du premier lettré et artiste moldave connu par son nom. Attesté comme étant en activité au début du XVe siècle, il est l'auteur d'un grand nombre de manuscrits de haute qualité, qui font de lui le créateur du style calligraphique (*извод*) moldave. Sa longue et riche carrière s'acheva en 1451[16]. Toutefois, la connaissance de sa personnalité a été longtemps entravée par l'hypothèse erronée formulée par les mêmes Melchisedec Ştefănescu et Alexandre Jacimirski, qui avaient postulé son identité avec Grégoire Tsamblak, qui aurait abandonné sa chaire métropolitaine de Kiev pour se retirer en Moldavie au mo-

[14] Comme il le réaffirme dans Бегунов 2005: 332–339.

[15] Cazacu 2001: 141 sq.

[16] Turdeanu 1951; Mircea 1968; Бойчева 1980; Ulea 1981; Турилов 2005b; Vasilescu 2012; Паскаль 2018. Voir dernièrement sur les caractéristiques du „style moldave“: Турилов 2005a.

nastère de Neamţ afin de s'y adonner à une activité de copiste. La réfutation de cette identification – qui avait donné à Tsamblak une carrière „posthume" après sa mort en 1420 – est désormais définitive après les études d'Émile Turdeanu et de Francis Thomson, travail critique qui a permis de restituer les profils respectifs du copiste moldave (Turdeanu 1946; Thomson 1996) et de l'homme d'Église bulgare[17].

Une partie du contenu du manuscrit de Saint-Pétersbourg a été d'ailleurs reprise dans un autre codex, daté de 1438, et sa copie est attribuée de manière absolument certaine au même Gabriel Uric: le manuscrit slave № 164 de la Bibliothèque de l'Académie roumaine (BAR) de Bucarest. La *Passion de Saint Jean le Nouveau* est ici également attribuée à Grégoire Tsamblak (Паскаль 2018: 347–348). Cette identification a d'ailleurs été acceptée par Yuri Begunov dans sa monographie majeure consacrée à l'œuvre de Grégoire Tsamblak (Бегунов 2005: 72). Ainsi il appert désormais que, à environ une décennie à peine de la mort de Grégoire Tsamblak, un des lettrés les mieux placés pour le savoir, Gabriel Uric, faisait remonter la paternité de l'hagiographie de saint Jean le Nouveau au grand lettré bulgare. D'ailleurs, une analyse des particularités lexicales de cette œuvre a mis en évidence ses rapprochements évidents avec le *Panégyrique de notre père Euthyme, patriarche de Tărnovo*, œuvre dont l'attribution à Grégoire Tsamblak est indubitable, – et sur laquelle nous revenons plus loin – indiquant ainsi clairement un même auteur commun (Давидов 1974). Tous ces éléments réunis, cette attribution paraît désormais peu ou prou définitive, ce qui permet d'en déduire quelques nouvelles précisions chronologiques.

Pour en comprendre l'enjeu, un rappel rapide du cadre temporel de l'avènement de Tsamblak sur le trône de Kiev s'impose, puisque cette procédure laborieuse s'était déroulée sur une durée de presque un an et demi, de juin 1414 à novembre 1415 (Wasilewski 1974; Thomson 1998: 64–71; Cazacu 2001: 142–145). Dans un effort pour limiter l'influence du métropolite Photius – résidant à Moscou et considéré comme trop inféodé aux intérêts du grand prince Basile Ier (1389–1425) – Vytold avait convoqué à l'été 1414 un synode pour élire un métropolite pour ses propres sujets Ruthènes orthodoxes. Grégoire Tsamblak fut alors pressenti pour cette charge, sans doute sur la désignation du souverain lituanien. Après avoir tenté sans succès en août 1414 une solution de compromis à Moscou, Grégoire se déplaça à l'automne 1414 à Constantinople, afin d'obtenir le soutien du patriarche Euthyme II. Face au refus net du patriarche, Vytold lui lança un ultimatum pour envoyer son accord avant le 15 août 1415, date butoir ensuite prolongée jusqu'au 14 novembre 1415, faute de quoi les évêques de la grande principauté devraient se passer de l'assentiment patriarcal pour leur démarche. Sans réponse, Vytold convoqua un nouveau synode à Novgorodok le 15 no-

[17] Thomson 1998; Podskalsky 2000: 257–259, 329–342 (avec une bibliographie exhaustive).

vembre 1415, qui consacra enfin Grégoire Tsamblak comme métropolite de Kiev et de toute la Russie. Se plaignant de la négligence de Photius envers les orthodoxes de Lituanie, l'acte émis à cette occasion faisait mémoire des efforts infructueux de Vytold pour obtenir de la part de Manuel II et d'Euthyme II un métropolite légitime pour ses sujets. Procédant à leur acte audacieux, les évêques lituaniens se prévalaient de l'exemple historique de la consécration en 1147 de Clément Smolyatich comme métropolite de Kiev (1147–1155) par les efforts du prince Izyaslav II de Kiev (1146–1154), ainsi que de l'exemple des patriarcats bulgare et serbe. Il est important de noter que ce faisant, les évêques lituaniens rejetaient l'autorité politique de Manuel II, tout en reconnaissant celle du patriarche et de son synode, accusant le basileus d'avoir mis aux enchères la chaire métropolitaine de Kiev. C'est pour remédier à une situation chaotique qu'ils élisaient Grégoire comme dignitaire idoine du trône de Kiev[18]. En conclusion, une annonce officielle était envoyée au métropolite Photius pour lui signifier l'émancipation des évêques de Lituanie de son autorité spirituelle. Vytold appuyait à son tour les décisions de ses évêques de toute son autorité, sans doute parce qu'il les avait lui-même soigneusement préparées (Thomson 1998: 68–69). Cet acte de défiance entraîna, aussitôt que la nouvelle parvint à Constantinople, la déposition et l'excommunication de Grégoire Tsamblak par le patriarche Euthyme II, qui prenait ainsi fait et cause en faveur du métropolite Photius (Darrouzès 1991: № 3295).

Il en résulte ainsi – comme l'a noté avec justesse Matei Cazacu – que le statut de Grégoire Tsamblak entre juin 1414 et le 15 novembre 1415 était celui de métropolite *hypopsyphios*, élu par son épiscopat, bien que pas encore reconnu par le patriarche et le synode permanent. Toutefois, dans le titre de la *Passion de Saint Jean le Nouveau*, Tsamblak n'est évoqué que comme simple Grégoire, „le presbytre de la grande Église de Moldovalachie"[19]. Contrairement à l'avis de M. Cazacu, qui pense que la *Passion* aurait joué un rôle dans la promotion métropolitaine de Grégoire, il nous semble plus naturel de conclure qu'en réalité la rédaction de cet écrit précède temporellement *toute* la procédure controversée de l'élection de Grégoire Tsamblak comme métropolite. Ainsi la rédaction de la première mouture de la version écrite de la *Passion* devrait plutôt se placer précisément *avant* juin 1414. Cette remarque est corroborée par le document moldave de 1624 déjà évoqué qui indique pour la translation des reliques précisément l'année „1414" (A.D.). Cela nous conduit à conclure au caractère discutable de la date fournie par la chronique de Grégoire Ureche – demeurée jusqu'à présent le cadre interprétatif prédominant dans l'historiographie roumaine : „l'an 6923"

---

[18] Thomson 1998: 66–67; l'acte in extenso chez Cazacu 2001: 143–145.

[19] Editions: Melchisedec 1884: 85–100 (avec trad. roum.); Русев, Давидов 1966: 90–109 (avec trad. bulgare); Бегунов 2005: 340–344.

[i.e. du 1er septembre 1414 au 30 août 1415]. Or la *Chronique* de Ureche date malgré tout du milieu du XVIIe siècle, son caractère relativement tardif expliquant qu'une légère erreur puisse s'y être glissée. C'est plutôt „6922", l'année allant donc du 1er septembre 1413 au 30 août 1414, qu'il faudrait adopter (si ce n'est une date même plus précoce, comme le pense Vitalie Josanu). En effet, une fois que la procédure accélérée de promotion de Tsamblak à la tête de la métropole de Kiev avait été déclenchée, après juin 1414, le candidat ne pouvait plus se contenter du titre modeste de presbytre d'une autre Église que celle qu'il convoitait.

Une autre supposition qui nous semble fragilisée est l'interprétation – avancée par Ciprian Zaharia et adoptée ensuite par Matei Cazacu – selon laquelle la *Passion* marquerait une quelconque velléité d'indépendance de l'Église de Moldavie par rapport au patriarcat de Constantinople (Zaharia 1987: 140–142; Cazacu 2001: 147). Célébrer un saint d'origine grecque, originaire de Trébizonde, promu nouveau patron de l'Église de Moldavie, devait marquer en réalité un rattachement plus étroit de cette Église locale à la tradition hellénique orthodoxe véhiculée par la Grande Église de Constantinople[20]. Cet écrit est donc l'aboutissement de la réconciliation, à travers la figure du métropolite Joseph Muşat, entre la Grande Église et la Moldavie.

Nous avons évoqué à grands traits ces débats scientifiques, mais ce qui intéresse directement notre sujet est la date de la mort du métropolite Joseph. Or un document qui n'a pas encore retenu l'attention des chercheurs semble l'indiquer assez clairement. Le 12 juillet 1415, le prince Ioan Alexandre octroyait un village au monastère de Bistriţa, acte aussitôt imité par trois de ses grands boyards : le maréchal de la cour (le *vornic*) Ion de Suceava, et les seigneurs (*pani*) Ion Jumătate şi Negru. Ces propriétés étaient toutes confirmées en faveur de l'higoumène Dometian, l'acte étant validé par le conseil princier réuni au complet, y compris le prince héritier, associé au trône, Élie (DRH, A: 59–61, № 41; Zaharia 1987: 116–119). Or, comme nous l'avons vu dans l'acte de 1407, le monastère de Bistriţa, tout comme Neamţ, appartenaient „tous deux *à notre seigneurie*", le métropolite Joseph, alors que Dometian n'était que son représentant. Il faut donc remarquer que, alors que sur un sujet pareil le métropolite aurait absolument dû figurer dans cette illustre assemblée, il était totalement absent. Or il est évident qu'une telle donation ne pouvait se faire sans évoquer le véritable maître du lieu, Joseph lui-même. À moins qu'il ne fût déjà plus de ce monde. Ce document indique de manière très vraisemblable qu'au moment de son émission, le vieux métropolite était déjà décédé et que ce qui se tramait derrière était en fait la question de sa succession. Joseph fut enterré très probablement dans son monastère

[20] Petkova 1996: 116–118. Cf. d'ailleurs la transmission de ce texte hagiographique et ses traductions en grec moderne: Гонис 1984.

de Neamţ (plutôt qu'à Bistriţa, comme on l'affirme souvent)[21]. Aux funérailles devaient assister tant le prince Ioan Alexandre, son fils spirituel, que Dometian, l'higoumène du monastère qui servait de nécropole princière.

Cet événement posait dès lors au prince Ioan Alexandre un enjeu de taille. La mort de Joseph et la question de sa succession menaçaient de rouvrir une question ecclésiastique extrêmement délicate. Devant le spectre de l'interdit lancé vingt ans auparavant, personne ne voulait risquer une détérioration de la situation, ce qui pouvait avoir des conséquences désastreuses dans le contexte de restauration ottomane dans les Balkans sous Mehmed Ier après 1413 (Kastritsis 2007). En même temps, l'exemple de la candidature métropolitaine de Grégoire Tsamblak au trône de Kiev montre les difficultés considérables que pouvait rencontrer le candidat d'un prince étranger face à la politique ecclésiastique de l'empereur Manuel II durant les années 1414–1416. Or, il faut noter la différence radicale entre le dénouement de la situation à Kiev – où la politique du basileus a échoué – et à Suceava, où Manuel II a pu imposer une solution conforme à sa perspective. Cette différence est d'autant plus marquante que Vytold avait avancé comme candidat non pas un Ruthène, mais un ancien agent du patriarcat de Constantinople, candidature qu'il pouvait espérer raisonnablement plus acceptable par les Byzantins. Comment en effet le prince moldave a-t-il pu s'y prendre pour résoudre la question successorale avec l'habileté diplomatique qui lui avait permis jadis d'éteindre le conflit avec la Grande Église en 1401? Comment a-t-il su éviter une crise avec l'Empire byzantin là où le grand prince lituanien avait échoué?

UN DOCUMENT ATHONITE

Après avoir pris connaissance avec quelque détail des circonstances de la mort de Joseph de Moldavie (selon nous, avant le 12 juillet 1415) et de l'avènement de Joseph de Constantinople (21 mai 1416), il reste à mieux comprendre désormais les liens unissant le patriarche Joseph II et le nouveau métropolite Macaire de Moldovalachie. Malheureusement, les lettres patriarcales de nomination de mai 1416, qui auraient pu nous renseigner, ont été perdues avec le *Registre* du patriarcat dont les volumes postérieurs à 1402 n'ont pas été conservés.

Toutefois, un remarquable document récemment republié et analysé par Georgi Parpulov et Ralph Cleminson fournit quelques éléments de réponse à cette question[22]. On ne saurait exagérer l'importance de ce document, premier d'une

---

[21] Ciubotaru 2013.

[22] Парпулов, Клеминсън 2011. Une analyse proposée récemment de ce document reste tributaire d'une vision assez étroite, faisant complètement abstraction du contexte du document, qui est celui de la succession métropolitaine du siège de Moldavie et de ses implications majeures au plus haut niveau entre l'empereur et le patriarche (Pilat 2017). À sa décharge, l'auteur peut toutefois plaider l'ignorance: dans son traitement „monographique" de l'histoire religieuse moldave de l'époque (Pilat 2008), tout l'épisode de 1416 est également passé sous silence.

série importante d'actes roumains conservés à Zographou (Pavlikianov 2019). On y apprend que le hiéromoine kyr Dometian – que nous connaissons déjà – et le *jupan* moldave Mudrička, étaient arrivés au monastère athonite de Zographou le 22 août 1416 „envoyés par le pieux et ami du Christ voïévode Ioan Alexandre et son fils le voïévode Élie, prince souverain de la terre moldave et du Littoral, notre *ktitor* et bienfaiteur" (послани ѿ бл҃гочьстиваго и хс҃толюбиваго вѡеводѫ Іѡанна Алеѯандра, и сн҃а его вѡеводѫ Илїаша, самодрьжцемь Молдовскыѧ Земльѧ и Поморскыѧ, нам же ктиторъ и пособникь) (Парпулов, Клеминсън 2011: 62).

La construction de cette phrase contenant l'intitulation princière semble de prime abord assez tortueuse. En effet, ce sont deux princes qui envoient nominalement la délégation – Alexandre et Élie – alors qu'on identifie un seul prince souverain (самодрьжецъ) de la Moldavie (utilisant l'instrumental singulier), tout en parlant en fin de compte au nominatif singulier de „*ktitor* et bienfaiteur". C'était faire violence en quelque sorte aux règles grammaticales pour mieux rendre compte de la complexité du pouvoir princier, structuré alors selon le principe de l'association au pouvoir de l'héritier présomptif. Cette institution majeure de l'organisation du pouvoir dans les principautés roumaines se fondait néanmoins sur le principe de l'indivisibilité de l'autorité politique, même si celle-ci pouvait être périodiquement exercée par plusieurs détenteurs (Vîrtosu 1960: 233–298). En principe en effet, c'était le père qui en restait la source, ce qui est signifié par l'usage exclusif du nom de pouvoir „Ioan" (Vîrtosu 1960: 11–101). De manière tout à fait significative, l'acte atteste ainsi le règne théoriquement commun du père et du fils, le voïévode Élie, né le 20 juillet 1409, et qui était associé au trône dès 1414. Il n'avait donc à cette date qu'à peine 7 ans (Rezachevici 2001: 475–477; PLP: 6703).

L'extension géographique du pays attire également l'attention. Le pouvoir unique était qualifié de „prince souverain du pays moldave et du Littoral" (самодрьжецъ Молдовскыѧ Земльѧ и Поморскыѧ). Nous avons déjà rencontré plus haut cette titulature à la fois dans la *Passion de Saint Jean le Nouveau* et sur l'épitaphe du métropolite Macaire de Moldavie. Cette titulature figure également sur l'étole (*épitrachilion*) commandée par Ioan Alexandre, de pair avec sa première épouse, la princesse Marina, œuvre d'art qui comporte également leurs deux représentations, qui sont les plus anciennes conservées pour les souverains de Moldavie. Les inscriptions qui accompagnent les portraits brodés parlent d'un côté de Ἰω Ἀλεξάνδρου Βοεβώδα αὐτοκράτωρ πάσης Μολδοβλαχίας καὶ Παραθαλασίας, et de l'autre de Μαρίνα αὐτοκρατώρησα πάσης Μολδοβλαχίας καὶ Παραθαλασίας (Iorga 1913). Ces témoignages réunis montrent qu'il s'agissait bel et bien de la titulature officielle du pays durant le règne de Ioan Alexandre. Nicolae Iorga avait mis ce titre autocratique en rapport avec la traversée de Jean VIII Paléologue par la Moldavie en 1424 (Iorga 1913: 344). On voit toutefois que cette titulature est plus ancienne, étant déjà attestée dès 1416. Le „Littoral" (Поморскыѧ / Παραθαλασία) désignait la partie méridionale de la princi-

pauté, comprenant non seulement Cetatea Albă, mais aussi la cité de Kilia, ainsi que toute la façade maritime et danubienne comprise entre ces deux pôles. Ioan Alexandre avait en effet reçu Kilia – déjà attestée comme partie intégrante de la Moldavie dans le traité de Lublau de 1412 (Deletant 1986: 210–211) – de la part du prince Ioan Mircea de Valachie, comme une sorte de fief. En échange de cette région qui donnait à la Moldavie l'accès à l'axe du Danube inférieur, le prince de Moldavie reconnaissait l'hégémonie de celui qui l'avait installé sur le trône, le prince de Valachie, et s'impliquait activement dans la défense de la région contre l'Empire ottoman (Cihodaru 1984: 231–236).

On remarque ensuite la qualification accolée à la titulature souveraine de Moldavie exercée par les deux princes associés: „notre *ktitor* et bienfaiteur" (нѧм же ктиторъ и пособникь)[23]. Le document étant émis et contresigné par la communauté du monastère de Zographou, il ne pouvait pas concerner, comme le pensaient les éditeurs de l'acte, le monastère de Bistriţa (Парпулов, Клеминсън 2011: 61), mais bien le monastère de Zographou. La vingtaine de signatures des Athonites qui authentifient le document représentent le „nous" collectif qui s'exprime à travers l'acte. Précision importante: l'acte présent n'est pas l'acte solennel par lequel le prince de Moldavie devenait *ktitor* de Zographou. Comme peut le révéler une lecture attentive, Ioan Alexandre l'était déjà au moment de la rédaction.

Toutes ces données permettent de rectifier une interprétation que nous avions avancée il y a presque une décennie, au stade de la documentation d'alors, où nous placions à l'origine des rapports patronaux de la Moldavie sur Zographou le fils de Ioan Alexandre, Étienne II, auteur d'une donation importante en 1442, dans le contexte de la résistance commune de l'Athos et de la Moldavie aux décisions du concile de Florence[24]. Il faudrait désormais ajouter simplement qu'Étienne II n'inventait rien, mais abondait, dans le contexte mouvementé des années 1440, dans une direction ouverte par son père Ioan Alexandre et son frère Élie Ier, alors corégent.

Nous avons vu qui était Dometian, l'ancien bras droit du métropolite Joseph de Moldovalachie et higoumène des monastères de Neamţ et de Bistriţa (Zaharia 1984; Zaharia 1987: 120–124). Un nouveau détail ouvre une perspective sur le réseau personnel dont il bénéficiait: il avait cheminé de conserve pour l'Athos avec un personnage identifié comme le *jupan* Mudrička. Comme on pouvait s'y

---

[23] Sur les sens multiples du terme de *ktêtor/ktitor*, qui peut à la fois signifier, selon le contexte, „fondateur" et „patron", voir Kambourova 2008.

[24] Mureşan 2008a: 376–399; Mureşan 2011: 723–732; cf. aussi PLP: 26806. Les considérations de Pilat 2017: 58 à ce sujet ne sauraient surprendre, dans la mesure où un traitement défectueux des sources l'avait amené à nier tout impact du concile de Florence sur la Moldavie (Pilat 2008: 320–356), conclusion erronée qu'il reprend dans Pilat, Cristea 2018: 108–114, 122, où pourtant l'écho du même concile en Russie est largement évoqué.

attendre pour une mission d'une telle importance, il s'agissait de l'un des plus grands boyards du régime d'Ioan Alexandre. Il est en effet attesté dans les documents internes moldaves avec son nom entier de *(ju)pan* Baliţa Mudricica ou Mândricica[25], portant ce titre qui distinguait les grands boyards proches du prince. Le récompensant en 1403, Ioan Alexandre l'avait en effet caractérisé comme „notre vrai serviteur et boyard" qui „a rendu aux princes d'avant et à notre père de bons et loyaux services", et qui „aujourd'hui nous rend à nous de bons et loyaux services" (DRH, A, no. 18: 25–27). Baliţa Mândricica figure ensuite constamment dans les documents du conseil princier de Ioan Alexandre jusqu'en 1428 (DRH, A: nos. 47, 48, 50, 52, 54, 58, 60, 62, 63, 65, 81). Sa disparition coïncide donc peu ou prou avec celle du métropolite Macaire de Moldovalachie. C'est ainsi l'un des piliers séculiers du régime qui accompagnait l'un des plus hauts dignitaires de l'Église moldave lors de ce qui avait tous les traits d'une visite officielle au Mont Athos.

Le monastère de Zographou qui les accueillait n'était pas simplement „bulgare", mais plus spécifiquement un monastère impérial attaché à la dynastie des Assénides (Mureşan 2011: 705–713). Après l'extinction, la conversion à l'islam ou le repli en Hongrie des derniers rejetons laïcs des Assénides, le patriarche Joseph II était devenu le dépositaire de ces droits héréditaires, en tant que membre de la famille Assénide. Sur cette base, nous avons formulé l'hypothèse qu'un transfert de ces droits aurait été opéré sur la dynastie des Bogdanides de Moldavie vers la fin du pontificat de Joseph II, par l'intermédiaire du métropolite Damien de Moldavie, nommé à cette responsabilité par le patriarche Joseph et lui-même d'origine bulgare (Mureşan 2011: 723–737). Sur la base de ce transfert de patronage, les princes de Moldavie se seraient placés dans la succession des Assénides, s'inspirant dans leurs actes et écrits officiels de l'idéologie de type impérial élaborée à la cour de Tărnovo. Ainsi, selon l'interprétation avancée alors, avant l'influence byzantine qui s'affirme puissamment par l'intermédiaire du patriarcat de Constantinople après 1453, il y avait une strate moins explorée d'influence culturelle et idéologique bulgare.

Il convient désormais d'opérer, sur la base du document en discussion, une autre modification de cette interprétation, tout en conservant son intuition fondamentale. Il faut remarquer que la date du 22 août 1416 suivait de près deux autres événements qui avaient bouleversé alors la vie de la Grande Église: le décès du patriarche Euthyme II le 29 mars 1416 et l'avènement de Joseph II le 21 mai 1416 (Laurent 1961; Grumel 1958: 437). Peut-on postuler un lien de causalité entre ces dates?

---

[25] Парпулов, Клеминсън 2011: 61 ont confondu le personnage avec un autre boyard du même nom agissant à la cour du prince Ioan Mircea de Valachie.

La question n'est pas superflue, si l'affaire brûlante pour laquelle Joseph II avait été promu sur le trône avait été précisément l'affaire sensible de la métropole de Moldavie. Or, le déplacement de la délégation moldave de Dometian et du *jupan* Baliţa Mândricica dans l'Empire byzantin devait également être lié à la succession du métropolite Joseph, dont l'higoumène, nous l'avons vu, avait été l'associé immédiat. Il est vraisemblable que la grande donation de Ioan Alexandre pour le monastère de Bistriţa du 12 juillet 1415 devait couvrir les dépenses de ce long voyage de l'abbé Dometian, afin d'assurer une issue favorable aux intérêts de son prince. Le déplacement de cette délégation à l'Athos est donc concevable comme une „boucle" opérée après le règlement de l'affaire successorale et la nomination de „Macaire métropolite de Moldovalachie et de la Parathalassia". Leur présence même était possible du fait que l'Athos était revenu sous l'autorité impériale après la paix byzantino-ottomane de 1403. Revenue de l'Athos à Constantinople, cette délégation moldave devait accompagner sur le chemin vers la Moldavie le nouveau métropolite, selon le respect dû au nouveau pasteur de l'Église locale qu'ils étaient venus chercher à Constantinople.

Il y a donc lieu de se demander si le patriarche Joseph II lui-même, monté sur le trône justement pour résoudre la succession de l'Église moldave, pouvait être impliqué de quelque manière dans l'octroi et la reconnaissance au prince Ioan Alexandre de Moldavie du titre de „*ktitor* et bienfaiteur" de Zographou non vers la fin de son pontificat, mais au tout début. Si on regarde superficiellement le document, la réponse semble être négative. Il est toutefois notoire que, depuis 1312, la juridiction directe du patriarcat de Constantinople s'exerce sur l'ensemble du Mont Athos, notamment par la nomination du *prôtos* de la „république" monastique par le patriarche lui-même (Papachrysanthou 1975: 32–33). Aucune réglementation impliquant les princes roumains et leurs rapports avec les monastères athonites ne saurait faire abstraction de cette présence patriarcale, notamment pour les questions de patronage juridique. Aucune concession de cette nature ne pouvait se faire sans l'accord de la Grande Église de Constantinople (Mureşan 2007b). Comme l'a formulé clairement Antonis Angelopoulos, le patriarche était devenu depuis 1312 l'„évêque souverain" de l'Athos (Angelopoulos 1996). La tentative récente de contourner cet argument[26], afin d'enlever l'épine athonite du talon d'Achille de l'édifice de l'„autocéphalie" moldave, témoigne d'une certaine méconnaissance du fonctionnement interne de l'Athos. Nonobstant, il reste donc que, d'emblée, devenu patriarche, Joseph II était bien également l'„évêque souverain" de l'Athos en général.

---

[26] Păun 2015: 135–137, qui attribue „fairly quickly" (p. 135) l'idée d'une *autonomie* de l'Église moldave, qui est la nôtre, fondée premièrement sur les *bérats* ottomans du patriarcat, à Pilat 2008, lequel postule, sans aucun fondement documentaire, une *autocéphalie* de type moderne. Toute contribution à un débat d'une telle importance devrait commencer, nous semble-t-il, par en saisir exactement les tenants et les aboutissants.

Qui plus est, le monastère de Zographou se trouvait autrement dans un rapport privilégié avec le patriarcat. En effet, en 1372 le patriarche Philothée Kokkinos avait accordé à l'église Saint-Démétrios – fondée par le noble Branislav, probablement d'origine bulgare, dans l'enceinte du monastère – le statut de *stauropégion*, en l'émancipant ainsi de la tutelle de l'évêque de Hiérissos qui prétendait alors être, depuis l'époque de la domination serbe, le hiérarque local de la péninsule monastique (Pavlikianov 2014: 49–50). Or bien que concrètement cette concession fût limitée à la fondation de Branislav, les moines de Zographou avaient tendance à la considérer comme bénéficiant à leur monastère dans son ensemble (Pavlikianov 2014: 388–391). Ce fut en 1521 que cette liberté découlant du statut stavropégique fut précisément extrapolée et accordée au monastère entier par une décision du patriarche Théoleptos Ier, qui consacrait légalement cette tradition d'interprétation des moines de Zographou (Pavlikianov 2014: 458–461). Enfin, Joseph II possédait également, du fait de son origine impériale bulgare, comme fils de Ioan Šišman (1371–1395), les droits temporels de patronage sur Zographou en tant que monastère familial, à une époque où les derniers rejetons de la dynastie étaient passés à l'islam ou, réfugiés en Hongrie, convertis au catholicisme (Mureşan 2011). Cela n'a pas de quoi surprendre: Vitalien Laurent a déjà montré que Joseph exerçait également un droit de patronage, du côté maternel, sur le couvent urbain du Philanthrope à Constantinople, auquel il s'intéressait „non comme patriarche (...), mais comme membre de la famille patronnesse" (Laurent 1955b: 134). Eu égard à ce qui précède, il convient donc de conclure que Joseph possédait sur Zographou non un seul, mais un véritable faisceau de droits superposés, à la fois comme „évêque souverain", comme patriarche et comme membre de la famille patronnesse.

En replaçant le document dans son contexte, une des raisons vraisemblables que l'on pourrait postuler pour que Joseph II concède si généreusement ses droits patronaux à Ioan Alexandre serait qu'il ait bénéficié du soutien de la délégation du prince de Moldavie au moment de l'élection patriarcale du 21 mai 1416. Cherchant tout d'abord à résoudre l'affaire de la métropole de Moldovalachie, Manuel II a sans doute désigné, à partir des trois propositions du synode, la personne la mieux placée pour ce faire. Il n'est donc pas exclu que l'empereur ait consulté à cet effet la délégation moldave, la première concernée. Et trois mois plus tard, les Moldaves recevaient ainsi la récompense du patriarche pour leur soutien. D'autant plus que, ce faisant, le patriarche pouvait espérer attirer les financements nécessaires pour l'entretien de son monastère familial, se libérant de la sorte de ce souci afin de se dédier complètement au dossiers lourds de son pontificat. En revanche, il pouvait désormais compter sur le soutien de la Moldavie.

La suite de l'acte de 1416 semble au premier abord assez décevante. Tout se dilue dans un excursus fastidieux sur les propriétés que Dometian et son monastère de Bistriţa acquéraient sur les biens de Zographou comme une concrétisation effective des droits de „*ktitors*" de ses princes.

„Et le prêtre Kyr Dometian a établi avec le hiéromoine Kyr Niphon, les gérontes et tous les frères, que Sélina lui soit donnée, de sorte qu'elle soit en sa possession et en celle du monastère de Bistriţa pendant la vie du prêtre Kyr Dometian et que, après sa mort, quiconque se trouvera à la tête du monastère de Bistriţa soit propriétaire de la (tour de) Sélina. Et nous lui avons donné le vignoble d'Épikernès, ainsi que les oliviers qu'il contient et le verger situé sous la tour jusqu'aux citronniers du haut. Qu'il s'agisse d'orange amère ou d'olive que ses frères souhaiteraient planter dans les champs, qu'aucun des frères du monastère ne tente de les en empêcher ni de leur prendre même une seule olive. Et que les oliviers plantés autour de la tour et les douze oliviers situés au bord du vignoble en dessous de la tour soient également en sa possession, et que personne n'ose entraver les frères du prêtre Kyr Dometian ou se disputer avec eux. Et c'est au prêtre Kyr Dometian qu'il revient de décider combien de ses frères il va y installer. [Que cela suffise] sur la tour de Sélina" (Парпулов, Клеминсън 2011: 60–61, 63–64).

D'autres dispositions sont ajoutées concernant plusieurs cellules à l'intérieur du monastère, ainsi que des jardins à l'extérieur.

„Et que le prêtre Kyr Dometian garde tout ce dont il est fait mention en sa possession durant sa vie, et que personne, ni empereur, ni autre dirigeant, ni higoumène (quel qu'il soit), ni aucune autre personne officielle, n'ait le droit d'empiéter sur lui d'aucune manière jusqu'à sa mort, et après sa mort, que tout appartienne au monastère de Bistriţa" (Парпулов, Клеминсън 2011: 61, 64).

Dans cette liste d'exclusions de compétence on remarque une absence significative : celle du patriarche, d'autant plus visible que l'empereur lui-même est pour sa part mentionné. Or c'est justement parce qu'il n'est pas cité en l'occurrence que le patriarche est en réalité ici impliqué : il est justement le seul qui, par l'intermédiaire du *prôtos* athonite, maintient en réalité un droit de regard sur cet accord. L'acte était en effet confirmé par une longue série de témoins dont les plus importants sont le „*prôtos* du Mont Athos le hiéromoine Macaire" et l'higoumène Niphon de Zographou.

De par leurs compétences institutionnelles, ces derniers représentaient dans cet accord le patriarche Joseph II lui-même. Conformément à la „constitution" de l'Athos, à savoir le chrysobulle d'Andronic II de novembre 1312, il était prévu que dorénavant le *prôtos* devait recevoir sa confirmation des mains du patriarche, geste symbolique fort par lequel il se mettait sous l'autorité du patriarche par le signe de la croix. Après avoir ainsi reçu de la part du patriarche la grâce divine, il la transmettait aux higoumènes des monastères athonites. Qui plus est, les monastères stavropégiaques devaient faire mention du patriarche dans les prières liturgiques (Papachrysanthou 1975: 249–254, № 12): et tel était

bien le cas de l'église Saint-Démétrios de Zographou. L'acte de 1312 fut d'ailleurs concrétisé alors par le *prôtos* Théophane lui-même qui reçut la confirmation du patriarche Niphon Ier, lequel lui octroya également à son tour un *sigillion*. Par ce deuxième acte, le patriarche à son tour, d'un commun accord avec l'empereur et le *prôtos*, garantissait les privilèges de l'Athos, tout en disposant qu'à l'avenir le *prôtos* serait soumis au patriarche, dont il recevrait la consécration, afin que le *prôtos* distribue cette grâce aux higoumènes confirmés par lui[27]. Ces dispositions étaient toujours valables et, depuis la fin du XIVe siècle, cette confirmation était devenue annuelle. La présence du *prôtos* Macaire est donc cruciale pour bien comprendre la nature de la procédure qui se mettait en place en 1416 à Zographou[28].

Une autre présence notable parmi les témoins de l'acte est „l'higoumène hiéromoine Sophrone qui est venu à cette occasion de la part du pieux voïévode Mircea et de son monastère nommé Cozia". Les actes conservés de nos jours à Zographou enregistrent comme première donation valaque celle de 1433, octroyée par le prince Alexandre Aldea (1431–1436)[29]. Toutefois, étant donnée que celle-ci était faite non seulement pour la commémoration de ce prince, mais aussi de son père défunt Ioan Mircea Ier, les chercheurs ont considéré que ce dernier avait bien été le premier prince de Valachie à tisser des liens avec Zographou (Năsturel 1986: 177–178; Mureşan 2011: 718–722). Voici que l'acte de 1416 confirme ainsi parfaitement la justesse de ces analyses: Ioan Mircea se faisait représenter à Zographou par l'higoumène de sa propre fondation de Cozia. On ignore toutefois les raisons de sa présence.

L'enjeu de toutes ces dispositions concerne ainsi l'installation d'une communauté moldave originaire du monastère de Bistriţa – et de Neamţ, car les deux étaient liés sous l'autorité de Dometian – dans la tour de Sélina située à Zographou et dans les environs. Les dispositions d'ordre matériel étaient destinées à pourvoir cette nouvelle communauté de tous les moyens nécessaires pour vivre de manière autonome. Encore plus intriguant est le fait que cette communauté moldave restait en même temps sous l'autorité de son père spirituel Dometian, bien que celui-ci retournât en Moldavie. Ainsi pouvait se former une connexion permanente entre Bistriţa et Zographou. Cet attachement étonne et incite à poser la question suivante: pourquoi cet intérêt tout à fait particulier de Dometian pour la tour de Sélina?

---

[27] Papachrysanthou 1975: 243–248 (№ 11). Păun 2015: 159 répète, avec l'air de nous contredire, les affirmations de notre étude (Mureşan 2007: 117).

[28] Les considérations de Pilat 2017: 57–59 font abstraction du contenu de la fonction de *prôtos* de l'Athos.

[29] Pavlikianov 2019: 118 (№ 3).

Dans les dernières années de son activité, Grégoire Tsamblak rédigea une de ses œuvres les plus célèbres, au titre éloquent: Григорїа, архїепископа Рѡсїйскаго, похвално иже въ свѧтыхъ ѡтца нашего Єѵѳїмїа патрїарха Тръновъскаго (*Panégyrique de notre père Euthyme, patriarche de Tărnovo, qui est au nombre des saints, par Grégoire, archevêque de Russie*)[30]. Cette œuvre – malgré parfois son caractère vague – est la source principale pour la reconstitution de la biographie du dernier patriarche bulgare, qui a dirigé son Église entre 1375 et 1394[31]. L'usage par l'auteur du titre archiépiscopal situe d'emblée la production du texte après sa promotion par Vytold comme métropolite de Lituanie en 1414–1415.

Considérer le héros du panégyrique comme étant „au nombre des saints", comme l'a bien noté Klimentina Ivanova, place le texte dans une catégorie particulière : un éloge hagiographique lié à la procédure de sa canonisation (Иванова 1986 : 100–101). Mais le texte, qui parle longuement du dernier lieu d'exil du patriarche – sans toutefois l'identifier – n'évoque sa mort que dans les termes les plus vagues: „Que mes paroles à son sujet prennent donc fin là où a pris fin sa vie" (Kałużniacki 1901b: 60; Bernard 1979: 39). Cela pourrait suggérer que le travail a été bien terminé à l'étranger, en Moldavie ou Lituanie probablement, où Grégoire ne pouvait plus obtenir des renseignements concrets sur la mort même de son maître.

L'analyse d'Alda Giambelluca Kossova a montré que ce véritable chef d'œuvre du genre panégyrique est réalisé à l'aide de ce que R. Picchio nommait des „clés thématiques bibliques" spécifiques au „code littéraire" de la *Slavia orthodoxa* (Picchio 1977; Джамбелука Коссова 1994). La fonction d'un pareil langage imprégné de symbolisme biblique était de décrire le peuple bulgare comme un nouveau peuple élu dans l'épreuve de la captivité („égyptienne" ou „babylonienne", i. e. en l'occurrence ottomane), avec Euthyme figurant comme un „nouveau Jérémie" et surtout un „nouveau Moïse" guidant le peuple de Dieu dans l'épreuve (Кабакчиев 1994).

Comme on le sait, pour la grande frustration des chercheurs, Grégoire Tsamblak ne livre qu'une information très vague sur le lieu où, après la conquête de Tărnovo par les Ottomans (17 juillet 1393), le patriarche fut transféré après avoir été séparé de la population de la capitale qui, elle, fut déportée en Asie Mineure: „le barbare décida de déporter le peuple en Orient (ainsi le voulaient les ordres du tsar [ottoman]) et d'exiler l'homme de Dieu en Macédoine" (Kałużniacki 1901b: 55; Bernard 1979: 34). L'expulsion n'avait pas aussitôt sui-

[30] Editions: Kałużniacki 1901b: 28–60; Русев et al. 1971; Бегунов 2005: 508–529 trad. fr. en deux parties Bernard 1979 et Bernard 1988; Turdeanu 1947: 150–152; Gonis 1984–1985.

[31] Turdeanu 1947: 67–139; Иванова 1986; LaBauve Hébert 1992; Podskalsky 2000: 252–257, 308–324 (avec une bibliographie exhaustive); Чешмеджиев, Полывянный 2008.

vi la conquête, Euthyme ayant d'abord été transféré dans l'église des Quarante Martyrs pour une période indéterminée, avant l'exécution de cent membres de l'élite bulgare de la capitale. C'est seulement en août 1394 que le patriarcat de Constantinople envoya comme administrateur de l'Église de Tărnovo le métropolite de Moldavie, Jérémie. L'exil du patriarche et l'envoi à sa place d'un représentant du patriarcat de Constantinople mettait fin *de facto* au patriarcat de Tărnovo (Tachiaos 1963; Тютюнджиев 2007). Sa disparition *de jure* semble avoir eu lieu autour de 1410, avec la nomination dans ce diocèse d'un métropolite grec, dont on ignore le nom[32]. Le premier métropolite connu, Ignatios, fut nommé par le patriarche Joseph II avant 1437 (Blanchet 2018).

En revanche, ce qui a moins retenu l'attention est – selon Tsamblak – l'impact international de l'activité d'Euthyme même durant son exil, bien loin de l'isolement que l'on aurait pu attendre. Cet aspect est en effet longuement souligné par l'auteur.

> Ce n'était pas seulement en cet endroit que des foules se rassemblaient pour voir ce nouvel Élie; dans toutes les villes, dans les villages, sur les routes, sur les places publiques, dans les maisons, dans les églises, l'on pouvait entendre le nom d'Euthyme, que l'on se transmettait de l'un à l'autre comme un message sacré. C'est avec justesse que le prophète a dit: „Le son de sa voix s'est répandu sur toute la terre et ses paroles sont parvenues jusqu'aux confins de l'univers" (Kałużniacki 1901b: 58; Bernard 1979: 38).

Remplissant la fonction de pasteur de son troupeau de fidèles même en exil, Euthyme y avait opéré des miracles et des guérisons qui ont diffusé sa réputation à l'étranger. L'auteur du *Panégyrique* rapporte même la conversion – par le biais des femmes – de certains membres de l'élite ottomane (probablement de récents convertis à l'islam qui retournaient ainsi secrètement à leur foi originelle).

> Puisque donc il avait tellement resplendi dans sa patrie et au sein de sa ville, le renom de cette âme éprise de sagesse allait se répandre aussi dans presque tout l'univers. Certains pensent peut-être que ce que nous rapportons à ce sujet est faux. Si Dieu lui accorda de se montrer tel jusqu'en terre étrangère, c'est, au contraire, pour que les éloges qu'on fait de lui soient pleinement fondés et pour que les habitants même de l'endroit se fassent les prédicateurs et les panégyristes de ce captif, exilé, étranger, recru de fatigue. […] Ô sainte parole, parole digne des apôtres, ô réponse d'une âme noble, ô sagesse de

[32] Prinzing 2014: 250. Le patriarche Euthyme II (vraisemblablement) affirme dans une lettre adressée en 1411 à l'archevêque d'Ohrid au sujet des métropoles de Sofia et de Vidin que: „les très saints patriarches qui nous ont précédés y ont envoyé des métropolitains avant que Trinabos [Tărnovo] ne devienne un patriarcat, et de nouveau après qu'elle nous a été restituée (τὸ ἀποκαταστῆναι πάλιν)" (Prinzing 2014: 256–257, l. 23–25).

> notre père qui demeurait telle jusqu'en terre étrangère! Ainsi, jusque dans la persécution et dans l'exil, le salut des hommes était sa préoccupation, et il conduisait au Christ des pays entiers, des villes, des villages, des peuples. Aussi bien, mettons un terme à nos louanges, car c'est le Seigneur lui-même qui le loue en disant: „Le bon berger donne sa vie pour ses brebis". Paul aussi lui a tressé une couronne lorsqu'il a dit: „Tel est le grand prêtre qui nous convenait" (Kałużniacki 1901b: 60; Bernard 1979: 39).

Au-delà des hyperboles habituelles du genre littéraire abordé, cette insistance de Tsamblak sur l'écho international produit par l'activité d'Euthyme est inhabituellement appuyée. Bien sûr, le concept de „monde" n'est pas à prendre dans une acception géographique concrète, mais religieuse et culturelle : il s'agit de l'*oikouménè* chrétienne orthodoxe, celle qui pouvait être touchée par le message du patriarche exilé. Grégoire Tsamblak instille ici un des thèmes structurants de son œuvre, qui est celui de l'unité du monde orthodoxe (Petkova 1996). Cette interprétation s'appuie d'ailleurs sur une correspondance géographique invoquée concrètement plus haut dans le *Panégyrique*, qui évoque les disciples attirés par le rayonnement d'Euthyme.

> En dehors même des foules de race bulgare, qu'Euthyme considérait comme son bien propre dans l'héritage apostolique, tous les peuples du Nord jusqu'à l'Océan et de l'Ouest jusqu'à l'Illyrie étaient attirés de loin par la vertu de cet homme. C'était pour eux un grand privilège que le seul fait de le voir, l'assurance du salut que d'être jugés dignes de ses paroles. Comprenant leur ferveur, cet imitateur du Christ les faisait venir auprès de lui et les rassasiait du breuvage de la piété. C'est ainsi qu'il leur enseignait une piété, qu'ils enseignaient à leur tour à leurs compatriotes. Quel est, en effet, parmi les peuples dont la langue est proche du bulgare, celui qui n'a pas bénéficié de ses écrits, de son enseignement, de ses peines, de ses sueurs, au point que, pour propager la prédication de l'Évangile à travers leurs pays, il se servait non de ses pieds, mais de sa main, non des filets des apôtres, mais de sa plume, retirant par là de l'abîme de l'ignorance ceux qu'il sauvait (Kałużniacki 1901b: 49; Bernard 1988: 312).

Les peuples orthodoxes vivant au nord de la Bulgarie, jusqu'à l'Océan (arctique en l'occurrence) incluaient – dans l'ordre – les Roumains, les Ruthènes, les Russes, tandis que vers l'Ouest, référence est faite aux Serbes. On connaît en effet sa correspondance avec le métropolite Anthime de Hongrovalachie, avec Nicodème de Tismana et Cyprien, le métropolite de Russie. La référence à l'Illyrie (Serbie) laisse deviner qu'une correspondance similaire était entretenue avec des prélats serbes. Tout ceci indique clairement que, durant la partie finale de son existence, l'exil d'Euthyme a été loin d'être un total confinement. Au contraire, par le biais de réseaux que Grégoire évoque sans les détailler, la réputation du

patriarche a largement débordé les frontières de son pays pour arriver jusqu'aux confins du „monde", sous-entendu orthodoxe.

Son savoir littéraire, sa dévotion au service du peuple et la persécution par les autorités ottomanes ont donc contribué à créer autour d'Euthyme une réputation de sainteté de son vivant, qui devait prendre peu après son décès la forme d'une vénération locale et ensuite d'une canonisation en bonne et due forme. Les nombreuses hagiographies rédigées par Euthyme ont fait de son patriarcat une époque où „la fabrique des saints" bulgares – pour utiliser le syntagme de Jean-Claude Schmitt (Schmitt 1984) – a fonctionné de manière intensive. Il n'est donc pas étonnant qu'Euthyme lui-même, peu de temps après sa mort, en fût aussi l'objet.

Nous ne pouvons qu'évoquer brièvement le débat concernant la question de la tombe et de l'inscription funéraire selon laquelle Euthyme serait décédé au monastère de Bačkovo, fondé au début du règne d'Alexis Ier Comnène par son grand domestique de tout l'Occident, le général d'origine géorgienne, Grégoire Pakourianos en 1083 (Gautier 1984). Sa découverte sous l'église des Saints-archanges-Michel-et-Gabriel en 1905 avait suscité au début du XXe siècle l'enthousiasme de certains savants bulgares de l'époque, comme le théologien Stefan Tsankov et l'historien Vasil N. Zlatarski. Ce dernier a lu et complété ainsi l'inscription trouvée sur une plaque de plomb:

> Св(ѧтыѧ) мощи Єѵѳѵміоѵ прѣос(щ҃)єнномоѵ арх(їєпїскѡпоѵ) В(єликааго) гр(адa) Трън(ова) и блъгарѡ(мъ) патрїар(хоѵ).
>
> Saintes reliques d'Euthyme, très saint archevêque de la grande ville de Tărnovo et patriarche des Bulgares.

Ajoutée à l'inscription apparaît une date de l'ère de la naissance du Christ, et non depuis la création du monde, comme de coutume au Moyen-Âge à Byzance et en Bulgarie: ҂ад д҃п, à savoir „1404", 1 ou 8 av(ril) (Златарски 1906: 49–56).

Les conditions particulières de la découverte n'ont pas tardé à éveiller les critiques, voire les accusations de falsification volontaire de la part de l'higoumène du monastère de l'époque, formulées par des spécialistes aussi sérieux que Ivan Gochev, Iordan Ivanov ou Bogdan Filov[33]. Si le débat continue de nos jours, il nous semble toutefois qu'Ivan Bogdanov a apporté en 1987 de nombreux arguments en faveur non pas d'une falsification, mais d'une restauration de l'église par les moines bulgares au XVIIe siècle, après la destruction du monastère ancien par les Ottomans. Le souvenir d'une personnalité aussi importante, perpétué par la dévotion de ses disciples, ne pouvait s'effacer entièrement, en dépit des

[33] Une excellente synthèse du débat en roumain, avec un résumé en français chez Anghelescu 1936: 20–41, lui-même très sceptique. Voir dernièrement Чешмеджиев 2005.

efforts des autorités ottomanes (qui avaient également, faut-il le rappeler, brûlé et dissipé les reliques de saint Sava de Serbie en 1594)[34]. L'inscription trouvée à l'occasion aurait été fabriquée au début du XVIIe siècle, époque où l'on entendait sauvegarder la mémoire d'un fait supposé réel. Même si cette réévaluation ne fait pas encore l'unanimité, les spécialistes tendent à accepter actuellement le monastère de Bačkovo (Иванова 1986: 96–98) et la date d'avril 1404 comme respectivement le lieu d'exil et la date de la mort d'Euthyme de Tărnovo[35].

Toutefois, un spécialiste roumain d'histoire ecclésiastique, moine lui-même, Tit Simedrea, a fait en 1934 à propos de cette inscription une remarque très judicieuse, dans un compte-rendu qui a malheureusement échappé à l'attention des spécialistes: „l'expression de l'inscription trouvée dans la tombe du patriarche Euthyme ne se rapporte pas à la date de sa mort, mais à une date plus tardive, quand, selon la coutume monastique, ses restes ont été déterrés et réinhumés, et comme ils ont été trouvés portant les caractères de la sainteté, ils n'ont plus été considérés comme poussière, ou comme 'corps inanimé', mais comme de saintes reliques" (Simedrea 1934: 517). Cette date doit correspondre au début du culte local d'Euthyme de Tărnovo comme un saint, d'abord par ses propres disciples. Ainsi, l'enterrement en 1404 des „saintes *reliques*" du patriarche, atteste d'un examen faisant partie d'une procédure de canonisation. Cela suppose un décès antérieur, probablement vers 1402 (Иванова 1986: 100). À cette époque, le siège de Tărnovo était d'ailleurs occupé par le métropolite Jérémie de Moldavie, envoyé en 1394 comme *proédros* par le patriarcat de Constantinople. Ce rival de Joseph de Moldavie, expulsé de son diocèse, administrait maintenant les affaires de l'Église bulgare tombée depuis 1393 sous domination ottomane (Laurent 1947a; Laurent 1972: 101–106).

Ainsi, la réputation internationale d'Euthyme dans son exil et le début de son culte peu après sa mort éclairent sous un autre jour le contexte du déplacement de l'higoumène Dometian au Mont Athos en 1416 et son intérêt particulier pour la tour de Sélina du monastère de Zographou. Car, selon Grégoire Tsamblak, qui écrit à peu près à cette période, la tour de Sélina avait été le lieu de séjour d'Euthyme de Tărnovo sur l'Athos, lors de sa formation hésychaste, avant son retour dans sa patrie, entre 1365 et 1371 (Иванова 1986: 46–54; LaBauve Hébert 1992: 28–29; Младенов 2015). Cette tour avait été le lieu des persécutions infligées à Euthyme, peut-être par l'empereur Jean V Paléologue, converti en 1369 à la foi romaine.

> „Que faisait-il donc? La tour qui se trouve sur cette sainte montagne et que l'on nomme Sélina proclame, non sans doute par la voix, mais par les faits, les exploits qu'accomplit ce saint et les assauts qu'il livra contre des combattants invisibles. C'est de là que par les flèches de la prière il les terrassait

[34] Богданов 1987.
[35] Par exemple, Тютюнджиев 2007: 521, 529, n. 28.

et qu'il les mettait en fuite, laissant tomber sur eux du haut de cette tour les feux de sa patience et embrasant leurs faces impudentes, tandis qu'il atteignait en esprit les réalités de l'au-delà, dont il jouissait par la pensée avant même que de quitter le monde d'ici-bas. Gédéon est loué pour avoir vaincu les Madianites, David est de même loué par les chanteurs pour avoir vaincu des myriades d'hommes. Pourtant il s'agissait là de guerriers faits de chair, qui pouvaient être vaincus effectivement avec le sentiment de la souffrance et l'effusion de leur sang. En revanche, Euthyme remporta une victoire sur des adversaires dans un combat qui se livre dans l'esprit, et ce combat est plus puissant et plus âpre que celui qui se livre contre des êtres charnels dans la mesure même où l'esprit est plus grand et plus élevé que la chair" (Kałużniacki 1901b: 35–36; Bernard 1988: 299–300).

Aussi, à une époque où la mémoire du patriarche Euthyme faisait l'objet d'un culte, la tour de Sélina était-elle un „lieu de mémoire" étroitement lié à ses combats spirituels lors de son séjour athonite. Selon le *Panégyrique*, la renommée du patriarche exilé avait retenti à travers la *Slavia orthodoxa*. La référence détaillée de l'acte de 1416 au toponyme de Sélina est donc loin d'être anodine: en appliquant les conséquences matérielles du patronage (*ktitorat*) de Ioan Alexandre de Moldavie, l'higoumène Dometian de Neamţ et Bistriţa s'était efforcé d'obtenir l'installation des moines moldaves justement sur le lieu athonite lié à l'œuvre de sainteté et au témoignage chrétien d'Euthyme de Tărnovo[36]. À quelle fin le chef de la double communauté monastique de Bistriţa et de Neamţ pouvait-il donc vouloir si ardemment s'emparer de ce repère mémorial par excellence du patriarche des lettres bulgares?

Les résultats de cette enquête permettent d'envisager sous un nouveau jour une des questions les plus épineuses de l'histoire culturelle de la littérature religieuse bulgare, à savoir celle de sa continuité et sa diffusion après le désastre historique subi par la Bulgarie entre 1393 et 1396. Émile Turdeanu a le premier donné une synthèse globale sur l'histoire de la littérature bulgare au XIVe siècle et sa diffusion au nord du Danube entre la fin du XIVe et le XVIe siècle[37]. Resté en Roumanie après 1945, Ioan Iufu a découvert au monastère de Dragomirna, en Moldavie, une série de manuscrits qui révéla le caractère systémique, non fragmentaire, de cette transmission. Après avoir analysé des centaines de manuscrits, il eut l'intuition de l'existence d'une collection complète de *Ménologes*, en dix volumes, dont l'initiative remonterait à Euthyme de Tărnovo, mais l'achèvement en serait posthume. Une notice du ms. Dragomirna № 724, f. 35, évoquait en effet „Saint Théodore le Stoudite, dont le monastère est le lieu où ces livres furent

[36] Pilat 2017: 60–61 ne mentionne pas la signification de la tour de Sélina ni son lien avec Euthyme de Tărnovo.

[37] Turdeanu 1947. Cf. aussi Lăudat 1974 et Нешев 1985.

écrits“. Se fondant sur cette indication, Ioan Iufu a conclu que le corpus entier aurait été achevé en exil à Constantinople, au monastère du Stoudion, entre 1397 et 1424, avant de gagner, de là, la Moldavie au début du XVe siècle, fournissant de la sorte les prototypes de la littérature roumaine médiévale[38]. Cette hypothèse semblait en effet corroborée par le rôle majeur que le monastère du Stoudion avait joué dans la première moitié du XVe siècle dans la vie religieuse et culturelle de la capitale byzantine. En particulier, Euthyme II, avant de devenir patriarche, avait été l'higoumène de ce monastère depuis 1396, à une époque d'intérêt grandissant à Byzance pour le monde slavo-roumain (Melvani 2017: 132–133).

À la suite de cette enquête pionnière, Dan Zamfirescu en a revu en détail la base matérielle, ramenant la structure de cette collection à seulement huit tomes (que nous présentons plus loin). Il a remarqué avec pertinence que la notice qui semblait renvoyer au Stoudion ne concernait en réalité pas le corpus du XVe siècle, mais l'original grec des œuvres de Théodore Stoudite. Prenant ainsi le contre-pied de l'hypothèse d'une origine constantinopolitaine postérieure à la disparition du patriarche bulgare, Dan Zamfirescu a argumenté que son lieu de réalisation le plus probable devait être Tărnovo, sous la direction d'Euthyme lui-même, dans les années 1370–1380 (Zamfirescu 2002/2012). Cet historien de la littérature médiévale roumaine et bulgare baptisa de manière inspirée ce projet „Les Grands Ménologes (*Велики чети-минеи*) de Târnovo“, montrant par ce clin d'œil son caractère précurseur par rapport à la vaste entreprise similaire du métropolite Macaire de Moscou vers 1550[39].

Comprenant en tout environ six mille pages, ce projet ambitieux aurait consisté à inclure les textes nécessaires à toute la durée de l'année ecclésiastique byzantine, du 1er septembre au 30 août, couverte tant pour les fêtes fixes que mobiles. Euthyme aurait traduit à cet effet les meilleurs textes métaphrastiques byzantins, en les complétant pour les saints de l'Église de Bulgarie avec ses propres œuvres originales. Si l'originalité de ces créations euthymiennes supposées ont beaucoup attiré l'attention des chercheurs, pour leur caractère potentiellement précurseur pour une littérature nationale bulgare, il ne faut pas perdre de vue l'ensemble de l'œuvre dont elles feraient partie. Dan Zamfirescu a même lancé un projet d'édition des huit volumes des Ménologes, selon les manuscrits complets qu'il attribuait à cette entreprise d'Euthyme et qui se trouvent dans les bibliothèques de Roumanie (Zamfirescu 2015). Voici la structure d'ensemble de cette œuvre monumentale, selon la reconstruction de Ioan Iufu, partiellement amendée par Dan Zamfirescu (à qui appartiennent également les sigles utilisés)[40]:

---

[38] Iufu 1963a; Iufu 1963b; Iuffu: 1966; Iufu, Iuffu 1969: 830–831 (pour la chronologie); Юфу 1970; Бойчева 1980; Паскаль 2019a: 236–238.

[39] Боева 1985; pour une synthèse en bulgare des thèses de Zamfirescu, voir Кенанов 2019.

[40] Iuffu 1966; Юфу 1970; Iufu, Iuffu 1969: 825–827; Zamfirescu 2002/2012: 132–136.

I. Cinq volumes – les fêtes fixes

A. Du début de l'année liturgique, le 1er septembre, jusqu'au 15 novembre: ms. Dragomirna № 700, XVe siècle, 402 ff., 48 textes;

B. Du 21 novembre au 31 décembre: ms. Dragomirna № 706, XVe siècle, 478 ff., 46 textes;

C. Du 1er janvier au 25 mars: ms. Dragomirna № 684 (648 chez Iufu), XVe siècle, 286 ff., lacunaire. 24 titres; ms. BAR slave 150;

D. Du 23 avril au 18 juin: ms. Putna № 571/1/1863, copié par Jacob en 1474 sur l'ordre d'Étienne le Grand; ms. Dragomirna № 739, XVIe siècle, 337 ff., 23 textes. [pour le 21 mai, ces mss. contiennent l'*Éloge des saints Constantin et Hélène* par Euthyme de Tărnovo];

E. Du 23 juin au 30 août, fin de l'année liturgique: ms. Dragomirna № 791, XVe siècle, 428 ff., 48 textes.

II. Trois volumes – les fêtes mobiles

X: la préparation du carême, du „Dimanche du publicain et du Pharisien" jusqu'au „Dimanche de l'expulsion d'Adam du Paradis": ms. Putna № 595/1/1863, le *Zlatoust* (Homélies de Jean Chrysostome) copié par Kiriac en 1470 sur l'ordre du prince Étienne le Grand;

Y: le Carême, à partir du „Samedi de saint Théodore Tiron" et du „Dimanche de l'Orthodoxie" jusqu'au „Dimanche des Rameaux": ms. de Dragomirna № 724, XVe siècle, 384 ff., comprenant 41 textes (ce ms. contient la notice f. 35 évoquant „Saint Théodore le Stoudite, dont le monastère est le lieu où ces livres furent écrits" que Ioan Iufu a interprété comme l'indice que le manuscrit aurait été copié au Stoudion de Constantinople, interprétation discutée ci-dessus);

Z: de la „Semaine Sainte, la Résurrection et toutes les fêtes jusqu'à la Pentecôte" (huitième dimanche après Pâques) jusqu'au „Dimanche de Tous les Saints": *Торжественник триодный* copié par Gabriel Uric en trois versions conservées: ms. Saint-Pétersbourg, filiale de l'Archive de la РАН. К. 238 (собрание Н. П. Лихачева). Оп. I. № 364, copié à la fin des années 1440, contenant aussi la *Passion de saint Jean le Nouveau de Suceava* par Grégoire Tsamblak[41]; ms. Moscou, РГБ. НИОР РГБ.Ф.98 (собрание Е.Е. Егорова) № 462, copié par Gabriel Uric en 1451; ms. BAR slave № 149, 260 ff., contenant 46 textes, copié par Gabriel Uric dans la première moitié du XVe siècle, avec un fragment de ce même manuscrit déplacé à Moscou, ГИМ. Собрание П.И. Щукина № 370-IV[42].

[41] Nous avons discuté ce ms. plus haut.

[42] Nous y ajoutons les précisions de Паскаль 2018: 351–352.

L'existence d'un corpus littéraire d'une telle dimension et cohérence thématique dans les archives monastiques de Moldavie n'est pas sans étonner. Une question se pose naturellement : comment, quand et par qui serait arrivé en Moldavie ce corpus monumental qui a fourni les prototypes même de la littérature moldave à partir de la première moitié du XVe siècle? Émile Turdeanu avait donné un début de réponse en 1947, quand il concluait au terme de son livre que: „le cycle de copies du moine Gabriel représente la première filiation de l'œuvre d'Euthyme au nord du Danube. Il comprend un nombre restreint d'écrits et apparaît entre 1438–1441, à une date qui ne peut être mise en relation directe avec l'émigration supposée de Tărnovo" (Turdeanu 1947: 137). Le progrès des connaissances sur la personnalité de Gabriel Uric a depuis permis de comprendre le caractère systématique de ce transfert et d'avancer sa chronologie d'environ deux décennies.

En effet, un aspect important, qui a apparemment échappé à l'attention de Dan Zamfirescu, est la datation du dernier manuscrit de la liste que nous venons de présenter: il s'agit du manuscrit BAR slave № 149 (sigle Z). Sorin Ulea avait montré en 1981, analyse paléographique à l'appui, que ce manuscrit, daté antérieurement de 1424–1450, est en réalité une œuvre de jeunesse de Gabriel Uric, datant de 1418–1420 (Ulea 1981: 60). Ce détail parlant n'avait pourtant pas échappé à l'archimandrite Ciprian Zaharia, qui a tiré la seule conclusion que cette nouvelle datation imposait : le prototype du manuscrit, et donc vraisemblablement du corpus entier dont il faisait partie, se serait trouvé déjà en Moldavie avant 1418–1420. En effet, on ne saurait postuler l'arrivée par morceaux de ce corpus: par sa nature même, un ménologe n'a d'utilité que s'il couvre la totalité des fêtes d'une année liturgique (Zaharia 1984).

Une telle conclusion irait dans le sens de l'implication directe de Gabriel Uric dans cette opération de transfert culturel à grande échelle des œuvres d'Euthyme de Tărnovo vers la Moldavie (Бойчева 1980). La nature de cette implication a été éclairée par une heureuse découverte en 1973 de Radu Constantinescu dans les archives de Moscou, où il a identifié le tout premier manuscrit conservé de Gabriel Uric: le ms. Mosc. РГАДА. Ф. 196 (Fond F. F. Mazurin). Оп. I. № 1494. Il s'agit d'un codex en deux parties comprenant l'*Échelle* de Jean Climaque et les seize discours théologiques de Grégoire de Nazianze. C'est le plus ancien manuscrit daté produit en Moldavie, portant la date de 1413. Le copiste Gabriel Uric, à cette date jeune moine, signe en effet au f. 355: ꙗ҃коѫ Гаврїиловоѫ. Cependant, Gabriel n'est pas le copiste principal de l'ouvrage, car il n'en était alors que l'assistant. Une autre note manuscrite en précise l'auteur principal: „En 6921 [1413] le pope Dometian a terminé ce livre" (въ лѣ(т) ҂ѕ҃цк҃а по(п) Доментїанъ съвръши сиѫ книгѫ)[43]. L'activité du jeune Gabriel Uric commence ainsi avant

[43] Constantinescu 1977: 17–18; Паскаль 2018: 345–346.

même que Grégoire Tsamblak ne devienne métropolite de Lituanie, donc à une époque où celui-ci voyageait encore souvent à travers la Moldavie. La copie par Uric d'un discours sur les saints sacrements que Grégoire tint à la cour moldave à cette époque soulève même la possibilité que les deux lettrés, qui seront plus tard confondus dans la littérature scientifique, se soient rencontrés alors personnellement (Бойчева 1984).

Les plus anciens manuscrits d'Uric révèlent donc deux faits essentiels de sa carrière: sa formation et collaboration étroite avec celui qui présidait alors, aux côtés du métropolite Joseph de Moldavie, aux destins de l'Église de Moldavie : notre higoumène Dometian, sans doute son père spirituel[44]. Ensuite, ils attestent l'implication de Gabriel Uric dans la transcription du *Ménologe* attribué à Euthyme de Tărnovo pour les bibliothèques des grands monastères de Moldavie, Neamţ et Bistriţa, tous deux sous l'autorité de son maître spirituel, Dometian.

Tous ces indices suggèrent que Gabriel Uric a vraisemblablement fait partie de la communauté moldave installée à Zographou dans la tour de Sélina selon les termes de l'accord de 1416. En effet, Sorin Ulea a montré dans son analyse paléographique la présence de modèles „constantinopolitains" dans le savoir-faire artistique d'Uric. Ceux-ci pouvaient s'apprendre non seulement dans la capitale, mais également au Mont Athos, ou par une circulation entre Zographou et Constantinople. La mission principale de cette communauté monastique, qui ne devait pas manquer de copistes, et qui restait sous la juridiction „extraterritoriale" de l'higoumène Dometian, semble donc avoir été celle de copier le chef-d'œuvre d'Euthyme de Tărnovo afin de l'importer en Moldavie. Un impeccable plan de travail systématique et soutenu de cette communauté qui s'y installe en 1416 expliquerait la présence en Moldavie dès 1418/1420 du corpus du *Grand Ménologe* attribué à Euthyme, tel que daté grâce au manuscrit BAR slav. № 149.

On peut en effet supposer l'existence d'une bibliothèque située à Zographou, dans la tour de Sélina, qui aurait abrité, contre les ravages de la conquête ottomane, les précieux manuscrits du *Grand Ménologe* attribué à Euthyme de Tărnovo. Si ces originaux putatifs ont été perdus, leur existence même semble attestée par le manuscrit Зограф № 107 connu sous le nom de Зографски сборник. Dans son analyse de ce témoin, l'éminente spécialiste de l'œuvre du patriarche bulgare, Klimentina Ivanova, pensait qu'il s'agissait du noyau originaire à partir duquel les disciples d'Euthyme auraient accompli l'œuvre de leur maître (Иванова 1969). Prenant le contre-pied de cette conclusion, Dan Zamfirescu a argumenté toutefois que le Зографски сборник serait plutôt une version abrégée en un volume de la grande collection attribuée à Euthyme (Zamfirescu 2012: 139–141).

---

[44] Pilat 2017: 57 fait complètement abstraction de la dimension culturelle de l'activité de Dometian, ce qui empêche bien évidemment une compréhension adéquate des raisons de la présence de ce dernier à l'Athos.

En effet, une œuvre de traduction systématique du grec en slavon, supposant la collation d'innombrables manuscrits et un effort intellectuel de longue durée, ne pouvait plus se dérouler dans le contexte difficile d'après la destruction des États bulgares en 1393–1396 et l'exil du patriarche de Tărnovo. Il serait plus raisonnable, selon l'historien roumain, de l'attribuer à l'époque d'élan culturel et de relative stabilité politique attestée durant le pontificat d'Euthyme sous le règne d'Ioan Šišman. Si cette remarque est pertinente, comme il nous semble, l'existence même de l'ouvrage abrégé dans le Зографски сборник n'en présuppose pas moins celle du modèle original et intégral en huit tomes.

Toutefois, sur la base de son travail pionnier de recension quasi-exhaustive des œuvres hagiographiques de Bulgarie et de Serbie médiévales, Klimentina Ivanova a pu montrer qu'Euthyme ne faisait que synthétiser un effort de traduction systématique de la production hagiographique byzantine qui avait commencé bien avant lui (Иванова 2008). Sans remettre en question l'importance des découvertes d'Ioan Iufu, elle rejoint Dan Zamfirescu dans le fait que l'œuvre euthymienne a été achevée dans son ensemble avant, et non après, 1393. Elle insiste même sur l'idée que, du fait de son ampleur, cette entreprise ait dû commencer avant l'installation d'Euthyme à Tărnovo, au monastère de la Sainte-Trinité, en 1371. Autrement dit, la savante bulgare pointe vers l'origine athonite de cette grande opération de révision et de systématisation du corpus hagiographique byzantin en slavon (Ivanova 2017).

À ce titre elle attire particulièrement l'attention sur la présence dans la collection euthymienne de six homélies en provenance du *Livre homilétique patriarcal* constantinopolitain, que la tradition slavonne assigne au patriarche Calliste Ier (1350–1353, 1354–1363). En réalité, il s'agit là d'un livre homilétique patriarcal officiel, qui aurait commencé à être rassemblé par le patriarche Jean IX Agapètos (1111–1134), et aurait été plus tard enrichi de prêches appartenant à d'autres patriarches, tels Germain II (1223–1249), Jean XIII Glykys (1315–1319), Jean XIV Kalékas (1334–1347) et Philothée Kokkinos (1353–1354, 1364–1376). Cet ouvrage de grande utilité pastorale a été adopté dans la littérature slavonne sous le titre d'*Évangile didactique* (Учителное евангелие). De fait, l'assignation à Calliste montre précisément que la traduction en slavon de ces extraits de l'homiliaire patriarcal a pu avoir lieu sous le pontificat de ce dernier (Ivanova 2017: 507–512).

Or, il est bien connu que ce patriarche avait eu des liens étroits avec Théodose de Kélifarevo dans un contexte de rapports tendus entre Constantinople et le patriarcat de Tărnovo au milieu du XIVe siècle. La traduction des six homélies qui lui sont attribuées aurait été réalisée durant son deuxième patriarcat. Le faisceau d'indices réunis par Klimentina Ivanova suggère que le chantier de l'entreprise euthymienne commence bien avant son installation à Tărnovo en 1371, plus exactement au monastère de Kélifarevo, autour de Théodose, où fonctionnait déjà une école de traduction illustrée par un certain Dionysios, qui

jouissait d'une réputation de traducteur du grec en slavon. Cela place d'emblée le début de l'entreprise à une époque de crise entre le patriarcat de Tărnovo et le patriarcat de Constantinople, durant laquelle Théodose a pris le parti de ce dernier, en se retirant d'ailleurs dans la capitale byzantine pour y mourir en 1363, en compagnie de son ami le patriarche Calliste, qui allait rédiger ensuite son hagiographie[45]. Or Théodose était alors accompagnée par ses disciples les plus fidèles, dont Euthyme (Ivanova 2017: 512–514). C'est donc tout cet héritage qu'Euthyme apportait de sa période de formation auprès de Théodose de Tărnovo et de Calliste de Constantinople, quand il s'installa, pour plusieurs années, au Mont Athos en 1365.

Accentuant ainsi l'importance fondatrice des précurseurs et des formateurs d'Euthyme, Klimentina Ivanova concluait que „l'impulsion initiale, acquise à Kilifarevo et poursuivie dans l'activité littéraire d'Evtimii après son départ de Bulgarie – d'abord au monastère de Stoudios et ensuite, pour une plus longue période, au Mont Athos – fournit la base de la continuité dans le travail de remplacement du répertoire d'ancienne rédaction par le nouveau. Le Mont Athos, où Euthyme a résidé jusqu'en 1371, était un lieu particulièrement favorable à l'activité de traduction du futur patriarche" (Ivanova 2017: 517). Or si le Mont Athos – en particulier Zographou – constitue le point de départ de cette entreprise, il est vraisemblable que son aboutissement en huit tomes ait aussi trouvé place sur les étagères de la bibliothèque du monastère bulgare, où les retrouvèrent les moines moldaves dirigés par Dometian qui s'y installèrent à partir de 1416.

Dans la mesure où Gabriel Uric était moine à Neamţ, cette reproduction systématique du corpus attribué à Euthyme, peut-être copié à Zographou et transféré en Moldavie se serait naturellement déroulée – sous la surveillance de l'higoumène Dometian – à Bistriţa et Neamţ. Il faut donc corriger une autre conclusion de Ioan Iufu, qui pensait que le nœud de ce transfert culturel pouvait avoir été le monastère de Moldoviţa. En effet, des recherches plus récentes ont montré que ce monastère n'avait pas été fondé en 1402, au début du règne de Ioan Alexandre Ier, comme on le pensait, mais en 1417 (Gorovei 2010). Ce monastère était ainsi bien trop récent pour avoir pu jouer un rôle culturel pionnier. Celui-ci revenait naturellement aux monastères de Bistriţa et de Neamţ, directement connectés aux sources de Zographou par la stratégie culturelle qui se laisse entrevoir derrière l'intervention déterminée de l'higoumène Dometian à l'Athos. D'ailleurs, la préférence du prince Ioan Alexandre pour ce binôme monastique est prouvée par son choix de se faire enterrer à Bistriţa en janvier 1432 (Rezachevici 2001: 475–476), décision certainement mûrie à l'avance.

Un détail reste encore à préciser. La promotion de Tsamblak par le grand-duc Vytold comme métropolite de la Rus' de Kiev en 1414–1415, contre la volonté

[45] Sur ce conflit, voir la réinterprétation proposée dans Mureşan 2014: 205–218.

du patriarche Euthyme II, a valu à Grégoire en 1416 une première excommunication. Cette excommunication a été renouvelée dans un premier temps par Joseph II, qui avait demandé à Vytold d'expulser Tsamblak, selon le renseignement d'une lettre patriarcale envoyée au métropolite Photius et au grand prince Basile Ier de Moscou (Darrouzès 1991: № 330; Thomson 1998: 71). Toutefois, une analyse attentive de l'action de Grégoire Tsamblak, en tant que représentant du roi Vladislav II Jagellon et du grand-duc Vytold à partir de février 1418 au concile de Constance, montre clairement qu'il traitait, dans ce cadre diplomatique on ne peut plus officiel, également au nom de l'empereur byzantin et du patriarche. Cela impliquait clairement qu'une réconciliation entre Grégoire Tsamblak et le patriarche Joseph II avait eu lieu au cours de l'année 1417 (Podskalsky 1998; Бегунов 2005: 404–412; Кенанов 2009; Mureşan 2010: 78–80). Et en effet, la *Chronique du monastère de Hustyn* – œuvre historique ukrainienne rédigée au XVIIe siècle sur la base de sources plus anciennes – confirme que le patriarche Joseph II a reconnu en fin de compte l'élection de Grégoire Tsamblak comme métropolite de Kiev pour les Ruthènes de Pologne-Lituanie (Турилов 2006: 585–596).

Cet heureux dénouement des rapports mouvementés entre Grégoire Tsamblak et le patriarcat de Constantinople, qu'il a servi durant sa longue carrière, soulève la question des points communs qui pouvaient le rapprocher du patriarche Joseph II après la première phase d'hostilité. Même si on ignore tout de sa formation, il est tout à fait probable que, tout comme Tsamblak, la jeunesse de Joseph ait été marquée par la figure tutélaire du patriarche Euthyme de Tărnovo. En effet, celui-ci, si proche de Ioan Šišman – à qui il dédia son célèbre *Panégyrique du saint empereur Constantin* – ne pouvait ignorer le bâtard de son tsar. Il n'est pas impossible qu'Euthyme fût même à l'origine de sa carrière monastique: l'encourager à prendre l'habit pouvait être précisément une manière d'expier les péchés paternels et d'intercéder pour les destins de cette dynastie, dont plusieurs membres étaient tragiquement morts tout au long du XIVe siècle dans les confrontations avec les Ottomans. Même si elle demeure encore l'objet de conjectures, la formation de Joseph II, que les sources taisent, pourrait mieux expliquer sa contribution éventuelle à la diffusion de l'œuvre d'Euthyme dans le monde orthodoxe (Acconcia Longo 1994: 861–871).

À y regarder plus attentivement, cette réconciliation entre le patriarche d'origine bulgare et le métropolite de la Rus' de Kiev de même origine se manifeste indirectement dans l'officialisation du culte du patriarche de Tărnovo. En effet, les recherches récentes sur la procédure de canonisation dans l'Église orthodoxe ont mis en évidence la mainmise du patriarcat de Constantinople – vraisemblablement sous l'influence romaine – sur la procédure de canonisation[46]. Ainsi les

[46] Macrides 1981: 82–86; et plus généralement Morini 2002.

sources concernant la canonisation du patriarche Joseph Ier vers 1310 (Macrides 1981: 79–81), de Mélétios le Confesseur vers 1325 (Macrides 1981: 73–79; Blanchet 2013: 131–143, 148–149), du patriarche Athanase Ier vers 1350 (Talbot 1983: 14–30; Blanchet 2013: 161–162), de Grégoire Palamas en 1368 (Rigo 1993), pour nous limiter aux exemples les plus connus, ont pu projeter la lumière sur le monopole que le patriarche et le synode de Constantinople ont assumé: la „fabrique des saints" dans l'Église orthodoxe a été centralisée à partir de la fin du XIIIe et tout au long du XIVe siècle entre les mains de la Grande Église de Constantinople (même si certains cultes locaux de saints ont pu se développer sans son intervention, comme celui de l'empereur Jean IV Laskaris).

Bien évidemment, le patriarcat de Tărnovo avait maintenu tout au long de son existence la capacité de promouvoir, aux côtés des saints de l'Église universelle, des saints locaux de l'Église bulgare – réalité dont attestent par excellence les créations hagiographiques attribuées à Euthyme. Mais qui pouvait justement promouvoir le culte d'Euthyme de Tărnovo lui-même après la suppression, d'abord *de facto*, ensuite *de jure*, du patriarcat de Tărnovo après 1394? Klimentina Ivanova pense que la canonisation d'Euthyme a eu seulement un caractère non-officiel, étant initiée de son propre chef par Grégoire Tsamblak à Suceava (Иванова 1986: 100–101). Acceptant cette localisation, il faut préciser toutefois que tant le métropolite Joseph que son successeur Macaire de Moldavie étaient, comme nous l'avons vu, en bons rapports canoniques avec le patriarcat de Constantinople, et aucune canonisation abusive n'aurait pu se produire sans leur bénédiction. En bon connaisseur du droit canonique et de la pratique de la Grande Église, Grégoire ne pouvait ignorer ce qui était devenu un monopole patriarcal. En effet, peu après la mort du patriarche Joseph II, un auteur ecclésiastique bien placé au patriarcat comme Théodore Agallianos, fait état en 1442 du fonctionnement de ce mécanisme (Blanchet 2013: 145–168), qui sera d'ailleurs renforcé à l'époque ottomane, comme l'atteste par exemple la canonisation du patriarche Niphon II en Valachie par le patriarche Théoleptos en 1517. La connaissance du mécanisme de promotion des saints orthodoxes au début du XVe siècle permet ainsi de considérer que c'est uniquement avec l'assentiment du patriarche de l'époque qu'Euthyme a pu être compté „au nombre des saints", comme l'atteste le *Panégyrique* rédigé par Grégoire Tsamblak, un métropolite certes audacieux, mais non moins soucieux par ailleurs de respecter, autant que possible, les apparences du cadre canonique en place. Pour cette raison, nous placerions plus exactement la conclusion du *Panégyrique* d'Euthyme à l'occasion de la réconciliation, survenue autour de 1417, entre le métropolite Grégoire de Kiev et le patriarche Joseph II.

Pour conclure, l'examen attentif des rapports entre la Moldavie et l'Athos, du processus de canonisation officielle d'Euthyme de Tărnovo et de la réconciliation du métropolite Grégoire avec le patriarcat, montrent bien que, tout comme lors de la nomination du métropolite Macaire de Moldovalachie, le patriarche

Joseph II semble avoir joué un rôle déterminant, de véritable „éminence grise“ de l'empereur Manuel II Paléologue. Il sort d'ailleurs peu après de l'ombre le 19 octobre 1422, lorsqu'il donne au pape Martin V, par l'intermédiaire du nonce pontifical, une série de neufs réponses tranchantes concernant la question de l'Union ecclésiastique, posant comme *condition sine qua non* l'organisation d'un concile œcuménique, seule instance légitime à traiter une affaire d'une telle importance pour la vie de l'Église (Laurent 1962).

„Ô, TSAR ALEXANDRE“

Avant de terminer cette enquête, une dernière question reste à explorer. Est-ce que l'installation du protectorat de Ioan Alexandre sur Zographou a vraiment pu avoir – comme nous le pensions en 2011 – un effet accélérateur sur l'appropriation de l'idéologie politique bulgare en Moldavie?

Les avancées permises par l'analyse du document de 1416 offrent également la possibilité de s'attaquer à un autre dossier qui a beaucoup occupé jusqu'à présent tant l'historiographie bulgare que roumaine, sans toutefois que personne ne parvienne à une solution satisfaisante. Il s'agit d'un document conservé dans les archives de la ville saxonne de Braşov, émis par un prince nommé „Ioan Radu, grand voïévode et autocrate de tout le pays de Ougrovlachie“. Il ordonnait aux maîtres de Braşov et de Râjnov de se contenter d'encaisser les droits de douane à la frontière avec la Valachie, conformément aux concessions coutumières des chartes du prince et de ses aïeux. Et de continuer: „Et c'est pourquoi, ô tsar Alexandre (царю Алеѯандре), quiconque serait ton douanier à Rucăr, ordonne-lui d'encaisser la douane selon la coutume, et qu'il n'ose pas faire autrement“ (Милетичъ 1896: 47; Bogdan 1905: 14–15 (№ VII).

Le type de problèmes que peut poser ce document est évident, même s'il est conservé sous sa forme originale. Sans date, sa chronologie reste sujette aux spéculations sur la concomitance possible d'un prince Ioan Radu de Valachie et d'un tsar Alexandre. Ensuite, est-il bien question dans cette formule d'un „tsar“, c'est-à-dire d'un empereur? Et si oui, comment expliquer le ton de commandement qu'un prince semble, contrairement aux usages, croire pouvoir utiliser alors qu'il s'adresse à un monarque théoriquement placé sur une échelle supérieure dans la hiérarchie politique du temps?

Toutes ces difficultés expliquent évidemment les nombreuses positions formulées à ce sujet. Dans l'historiographie bulgare d'abord, son premier éditeur, Lubomir Miletić, qui plaçait le règne de Radu (dit „II“) entre 1375–1380, déclara que „je ne puis comprendre à quel autre 'tsar' pourrait se rapporter cette mention autre que le tsar bulgare Šišman de Tărnovo. La raison pour laquelle il est appelé Alexandre n'est toutefois pas claire – continuait l'érudit bulgare –, car ce nom ne saurait faire référence qu'à son père, qui était déjà mort à ce moment“ [en effet le tsar Ioan Alexandre était décédé en 1371] (Милетичъ 1896: 45). Mais le

document qui évoquait un douanier – pensait-on bulgare – dans la cité valaque de Rucăr semblait en tout cas attester une domination politique (et fiscale) de l'Empire bulgare sur la Valachie dans la deuxième moitié du XIVe siècle. Et malgré l'incongruité des noms et des époques, relevée d'emblée par Miletić, cette position traditionnelle est restée depuis une constante dans l'historiographie bulgare. Ainsi dans sa grande somme de géographie historique de la Bulgarie médiévale, Petar Koledarov utilise ce document pour affirmer l'idée d'une domination bulgare au nord du Danube (Коледаров 1989: 102–103). Pour cette époque, c'est en réalité – pour tout dire – le seul argument documentaire en ce sens. Notons toutefois la position plus nuancée de Konstantin Jireček qui, dans son compte-rendu de l'ouvrage de Miletić, émettait l'idée qu'il s'agisse d'un „tsar sans État de la famille bulgare, installé en Valachie comme un réfugié et qui recevait un revenu des douanes de Rucăr". Ainsi, même s'il s'agissait d'un prince bulgare, sa présence n'impliquait nullement une domination politique bulgare au nord du Danube (Jireček 1897: 609).

Plus au fait de la chronologie des princes valaques – et peut-être plus attentifs aussi aux évolutions bulgares de l'époque – les historiens roumains ont pris ce document avec plus de pincettes. D'abord, „Radu Ier Negru" a été relégué par l'historiographie critique de la fin du XIXe siècle au domaine des légendes historiques, ce qui a promu le „Ioan Radu" de notre document en Radu Ier, prince régnant entre 1377 et 1385 (Rezachevici 2001: 76–77). Il va sans dire que l'argument de Koledarov ne tient plus, le tsar bulgare Ioan Alexandre étant mort six ans avant l'avènement de Radu Ier. À titre d'inventaire, mentionnons l'opinion de Bogdan-Petriceicu Haşdeu, qui assigne au document la date de 1374, considérant que ce „tsar Alexandre" ne serait personne d'autre que… le tsar Ioan Alexandre lui-même réfugié en Valachie (Haşdeu 1898: ccxli); visiblement, l'historien ignorait encore la date de la mort de ce dernier en 1371. Pour Dimitrie Onciul, qui récuse cette attribution, le document serait à placer dans la première moitié du XVe siècle et concernerait des réalités uniquement valaques. Ainsi il identifia ce Ioan Radu à Radu II Praznaglava (1420–1422, 1426–1428), considérant qu'Alexandre aurait été un fils de Mircea qui, sans être prince régnant, avait reçu en apanage une partie de la Valachie dans la région de Rucăr (Onciul 1899: 201–202). La question se pose évidemment de savoir comment un prince apanagé pouvait détenir un titre impérial supérieur au prince régnant, et l'explication d'Onciul, selon lequel il s'agissait d'un titre utilisé chez les Bulgares également pour les fils des empereurs, ne fait qu'ajouter à la perplexité.

Pour Ilie Bărbulescu, l'ensemble ne serait qu'une fausse problématique, s'agissant simplement d'une mauvaise lecture de l'abréviation цр҃ю (au vocatif); selon lui, il fallait y voir le mot царинарь, à savoir „douanier" (Bărbulescu 1900). Cette explication apparemment simple ne convainquit nullement l'éditeur roumain des documents slavons de Braşov, qui souligna le caractère standardisé des abréviations en paléographie, de telle manière que цр҃ю n'est concevable qu'ap-

pliqué au titre politique de царь, d'ailleurs parfaitement visible sur l'original. Ioan Bogdan soulignait que, dans les archives, le document est rangé avec les documents de Radu II Praznaglava, le papier étant le même que celui utilisé pour les lettres de Ioan Mihail (1418–1420), le fils de Mircea Ier. Cette observation lui permettait d'assigner au document la date approximative de 1424–1427. Après ces mises au point paléographiques, le slaviste roumain faisait sienne l'explication de Jireček (Bogdan 1905: xxviii, 15). Ainsi redimensionné, ce document ne relève plus d'une domination bulgare au nord du fleuve, mais au contraire de l'époque de la disparition de l'Empire bulgare.

Dernièrement, ce document a été repris dans le contexte du débat autour de l'idée impériale dans l'idéologie des princes roumains. Tant pour Petre Năsturel que pour Dumitru Năstase, qui le suit dans cette direction, ce document serait plutôt à intégrer dans le dossier qui ne cesse de croître des références impériales à des souverains de Valachie (Năsturel 1973: 407; Nastase 2017: 35, n. 116). Pour les deux spécialistes, il s'agirait en l'occurrence du prince Alexandre, le frère de Radu II, encore associé au trône, avant de lui succéder entre 1431–1436, sous le nom d'Alexandre Aldea. Cette interprétation n'explique toutefois pas l'élément essentiel: comment un prince associé pouvait-il bénéficier d'un titre bien supérieur au prince régnant?

Ce rapide excursus aura permis de comprendre les tenants et les aboutissants de la question. Ce qui nous semble acquis factuellement dans ce débat, ce sont les remarques paléographiques de Bogdan, qui déplacent d'emblée la discussion sur le terrain du premier tiers du XVe siècle et par conséquent identifient „Ioan Radu" avec Radu II Praznaglava. C'est là, nous semble-t-il, le cadre temporel dans lequel il faut résoudre ce puzzle.

Une autre avancée dans nos connaissances concerne les princes bulgares, membres de la dynastie des Assénides déchirée entre deux branches, qui sont désormais mieux connus. Or ils se comptaient à cette époque sur les doigts d'une seule main. D'abord, la descendance masculine de Ioan Šišman. Ioan Alexandre II, son fils aîné et co-empereur, avait été obligé de se convertir à l'islam après la mort de son père, exécuté par Bayezid au retour de la campagne de Valachie de 1395, et est mort, comme gouverneur d'Aydin, en 1413[47]. L'autre fils légitime de Ioan Šišman, Fružin, mena quant à lui une longue carrière de résistant contre les Ottomans, au service du roi-empereur Sigismond, depuis ses campagnes dans le Bas-Danube dans le cadre d'une alliance avec le prince Dan II de Valachie jusqu'à la croisade de Varna en 1444, mourant ensuite vers le milieu du siècle (Божилов 1994: 242–245; Гюзелев 2018). Le dernier fils de Šišman, illégitime,

[47] Божилов 1994: 241–242; Ovčarov 1997. Curieusement, c'est Iorga 1908 : 363 qui a tenté d'identifier ce prince renégat avec „le tsar Alexandre", même si tant la date que la conversion l'excluent, nous semble-t-il, d'emblée.

était, nous l'avons vu, devenu patriarche de Constantinople – notre Joseph II. Enfin, Constantin, le fils unique de Ioan Stratsimir, le tsar de Vidin, s'était réfugié en Hongrie, où, après une carrière consacrée à la lutte contre les Ottomans, il est mort en 1422 (Божилов 1994: 237–240). Ainsi, le seul qui, par son nom, aurait pu prétendre au titre de „tsar Alexandre" de la lettre de Braşov était mort en musulman depuis une décennie. On aurait pu songer également à quelque fils de Fružin qui aurait porté le nom d'Alexandre: mais Fružin était un allié de Dan II, justement l'adversaire indomptable de Radu II. Difficile d'imaginer donc Praznaglava concédant des revenus sur sa douane de Rucăr à un fils de Fružin. On voit ainsi que la piste suggérée par Jireček et adoptée par Bogdan, si attrayante au premier abord, semble s'engloutir faute d'un candidat bulgare tangible.

Après avoir exploré ces pistes qui semblent ne mener nulle part, il reste à prendre en compte, en dernière instance, le cas du prince Ioan Alexandre de Moldavie lui-même. Le prince moldave n'était pas simplement un contemporain de Radu II Praznaglava (donc possible candidat virtuel à une place dans notre document). Plusieurs documents le présentent également comme son allié, mieux encore, son soutien principal, avant l'implication massive des Ottomans en sa faveur. Le contexte est toutefois mal connu en raison des multiples renversements politiques et des documents mal datés. Avant une analyse plus détaillée que nous préparons, quelques indices s'imposent. Ioan Alexandre de Moldavie a appuyé en effet Radu durant son premier règne (1420–1422), ce qui lui a valu alors le reproche du grand duc Vytold de collaborer avec les Ottomans (Minea 1919: 148; Cihodaru 1984: 259–260; Pilat, Cristea 2018: 92–93). La prise du trône de Valachie par Dan II en 1422 est toutefois partie de Moldavie, de Cetatea Albă, ce qui montre que les accusations lituaniennes n'avaient pas (ou plus) de fondement. Toutefois, les prétentions de Dan sur Kilia ont de nouveau fait basculer Alexandre en faveur de Radu lors de son deuxième règne (1426–1427). C'est pourquoi en 1426, Sigismond, qui s'employait à restaurer Dan II en Valachie, accusa de nouveau Alexandre de soutenir Radu, mais cette fois-ci le roi Vladislav II le contredit sur la base de ses propres renseignements (Minea 1919: 185–187; Cihodaru 1984: 263–265; Pilat, Cristea 2018: 96–97). C'est donc entre ces dates, et plus vraisemblablement lors du premier règne de Radu II, de 1420 à 1422, qu'il faudrait, nous semble-t-il, situer la lettre de Braşov.

Ainsi contextualisée, elle ferait allusion à l'instauration d'une hégémonie moldave sur la Valachie, renversant précisément les rapports constitués en 1400, lorsque Ioan Mircea avait installé sur le trône Ioan Alexandre. À cette époque en effet, Mircea lui-même fit usage du titre impérial sur ses frappes monétaires inspirées des modèles bulgares (Iliescu 1986; Mureşan 2011). Le titre de „tsar" pouvait aussi signifier l'instauration d'une forme d'hégémonie d'une principauté roumaine sur l'autre: on connaît l'exemple ultérieur d'Étienne le Grand qui commence à utiliser le titre impérial à partir de 1471 (et non de 1473), justement après une campagne victorieuse en Valachie (Mureşan 2008b: 142–146; cf. aussi

PLP: 26807). On peut supposer ainsi que, pour remercier Ioan Alexandre de son soutien initial, Radu aurait concédé terres et revenus à son protecteur. Toutefois, face à quelques abus des douaniers moldaves installés à Rucăr, le prince de Valachie aurait intimé au prince de Moldavie de veiller à rester dans les limites établies initialement par les chartes accordées. Si cette interprétation semble en adéquation avec la lettre du document, la lettre devrait correspondre à la détérioration des rapports entre les deux princes, qui se sont rompus après 1422. En tout cas, sans soutien moldave, Radu et ses fils, alliés aux Ottomans, disparaissent durant les combats de 1427–1428 menés par Sigismond et Dan II en Valachie (Rezachevici 2001: 88).

Un deuxième élément vient conforter cette interprétation. L'élaboration de la *Chronique officielle* de la Moldavie, commencée à la cour du métropolite Théoctiste Ier et poursuivie tant à la cour princière d'Étienne le Grand que dans les ateliers des moines de Putna, connaît une particularité qui a attiré l'attention des historiens : elle utilise à l'endroit d'Étienne le Grand le titre impérial de „tsar". Nous avons précédemment traité de cet aspect – en y voyant une influence de l'idéologie impériale bulgare – et nous renvoyons aux références alors réunies[48]. Plus encore, on a déjà attiré l'attention sur le fait que le titre général de l'ouvrage est particulièrement évocateur: „Les Tsars moldaves" (Молдавстии Царїє). (Cf. Panaitescu 1959: 6, 14). Or le détail significatif pour la présente enquête est que ce titre est inséré après une liste royale depuis la fondation de la Moldavie, précisément à partir du règne de Ioan Alexandre. Cela faisait en effet de celui-ci le tout premier des „tsars moldaves". Nous avions alors conclu que cette application avait un caractère rétroactif. Il convient désormais de penser qu'elle se fondait en fait plutôt sur une tradition qui remontait effectivement au règne d'Ioan Alexandre.

Les recherches novatrices que Şerban Papacostea a menées durant les dernières années de sa longue carrière ont ouvert une nouvelle perspective pour la connaissance du règne de Ioan Alexandre. Si jusqu'en 1415 ce prince avait agi comme un vassal fidèle de Vladislav II Jagellon, les rapports changèrent ultérieurement. Par le traité de Lublau conclu en 1412, les rois de Hongrie et de Pologne s'étaient entendus secrètement pour diviser la Moldavie entre eux. Ces dispositions, plus tard réitérées, seraient arrivées à la connaissance du prince, provoquant sa profonde méfiance envers ses voisins catholiques (Papacostea 2018). Les années 1415 et 1416 voient ainsi se modifier sensiblement l'équilibre confessionnel de la Moldavie en faveur du christianisme oriental. La translation des reliques de saint Jean le Nouveau et l'arrivée d'un nouveau métropolite byzantin rattachaient de manière encore plus étroite le pays à Constantinople. C'est donc sur cette toile de fond que se produisit selon nous le transfert massif

[48] Sur la genèse de cette chronique, voir Mureşan 2008a: 303–332; Mureşan 2011: 741–755.

du monumental corpus littéraire slavon d'Euthyme de Tărnovo, fournissant matière à consolider la pratique hésychaste en Moldavie. Cela participait également – selon Ș. Papacostea – d'un choix délibéré en faveur de l'usage officiel des lettres slavonnes au détriment des lettres latines, bien utilisées auparavant dans les débuts des pratiques de chancellerie en Moldavie, mais désormais perçues comme un vecteur du catholicisme dans le pays (Papacostea 2018). L'influence de l'idéologie impériale bulgare renforça le caractère autocratique du pouvoir du prince, qui commença à adopter des „réflexes impériaux", en menant une politique toujours plus indépendante par rapport à son suzerain polonais. Ce renforcement lent, mais sûr, de l'orthodoxie mena progressivement au refroidissement des rapports avec la Pologne suzeraine, qui en même temps, depuis le concile de Constance, poursuivait une politique active d'unionisme ecclésiastique à l'égard de la population ruthène orthodoxe. Ce début de crise fut marqué en 1420 par le divorce de Ioan Alexandre d'avec son épouse catholique Anna Ryngałła – la sœur de Vytold, le grand-prince de Lituanie – et la protection qu'il accorda aux Hussites réfugiés de Hongrie en Moldavie (Papacostea 2013a). Refusant d'abandonner sa politique de soutien aux Hussites, comme le lui demandaient les rois catholiques, Ioan Alexandre n'hésita pas à intégrer l'alliance anti-polonaise à la fin de son règne, en 1431. C'est la défaite de l'armée moldave dans ce conflit contre son ancien suzerain qui, selon Jan Dlugosz, aurait causé sa mort brusque, le 1er janvier 1432 (Papacostea 2013b).

Ainsi prenait fin le plus long règne de l'histoire moldave jusqu'alors, qui avait connu des transformations complexes et parfois contradictoires. Ses fils entrèrent alors dans une âpre compétition pour la succession, chacun s'efforçant d'incarner tel ou tel aspect du riche héritage politique de leur père. Ainsi, montant sur le trône après la disparition de son père, sur fond de défaite militaire, le prince Élie adopta la politique philo-catholique du début du règne de son père: cette direction triompha jusqu'au concile de Florence, qu'Élie avait même anticipé en envoyant le métropolite Grégoire de Moldavie adopter l'union devant le pape Eugène IV en 1436, tandis qu'à partir de 1442, le prince Étienne II entra en dissidence contre son frère, cultivant une politique anti-catholique, notamment grâce à ses liens avec l'Athos. Il apparaît ainsi que l'année 1416, placée juste au milieu du règne de Ioan Alexandre, marque un véritable basculement transformant profondément la Moldavie, affectant par ses répercussions non seulement la suite du règne du grand prince de Moldavie, mais aussi les prises de position de ses fils rivaux.

La question de l'influence bulgare sur la culture roumaine ancienne a fait débat dans l'historiographie. Imaginée d'abord comme le résultat d'un afflux massif de lettrés bulgares réfugiés au nord du Danube, son échelle a été ensuite drastiquement réduite par les recherches d'Émile Turdeanu, qui a fait remarquer qu'aucun nom d'artiste ou de lettré bulgare, tout comme aucun lien direct entre Tărnovo et les centres culturels de Moldavie et de Valachie ne pouvaient être

cité en ce sens (Turdeanu 1947: 62–65, 135–136). Les résultats qui semblent découler de la recherche qui précède tendent néanmoins à apporter à ce débat une réponse plutôt qualitative. La présence ponctuelle d'hommes de lettres d'origine bulgare ne saurait plus être contestée en bloc, d'autant plus que l'on sait mieux désormais qu'une émigration rurale bulgare et serbe au nord du Danube en raison de la conquête ottomane a bel et bien existé (Gonţa 1998). Cela ne saurait plus être nié au niveau élitaire. Ainsi l'implication de Grégoire Tsamblak dans les affaires moldaves, avant sa carrière métropolitaine en Lituanie, ne peut plus être remise en question[49]. L'origine bulgare de l'higoumène Dometian a également été affirmée, ce qui n'est pas invraisemblable, bien qu'aucune preuve positive n'ait pu être apportée en ce sens (Zamfirescu 1986: 37–38). Cependant, il faut préciser que cette influence n'a pas été unidirectionnelle. C'est l'institution princière et l'Église de Moldavie qui, se servant de la présence de ces quelques lettrés bulgares – peu nombreux, mais cooptés en haut de la hiérarchie locale –, a articulé un programme conscient de sauvegarde et récupération de la culture bulgare au bénéfice des centres monastiques qui se formaient à l'époque à l'est des Carpates. Si des liens directs avec Tărnovo n'ont pas été documentés avant la conquête ottomane de 1393, ce qui émerge désormais comme décisif est le rôle du monastère de Zographou en tant que vecteur, au début du XVe siècle, d'un transfert culturel de grande ampleur d'une œuvre majeure de la culture bulgare médiévale vers la Moldavie – les *Grands Ménologes* d'Euthyme de Tărnovo. Le document athonite de 1416 apporte en ce sens – une fois qu'il est correctement placé dans le contexte politique et religieux de l'époque et soumis à une lecture institutionnelle – un argument décisif.

MANUSCRITS

Grèce
Mont Athos, Monastère de Zographou
ms. Зограф. № 107 (Зографски сборник)

Roumanie
Bucarest, Bibliothèque de l'Académie roumaine
ms. BAR slave № 149, 1418–1420
ms. BAR slave № 150, XVe siècle
ms. BAR slave № 164, 1438

[49] Sans celle-ci, il serait en effet difficile d'expliquer les dimensions du mythe de Grégoire Tsamblak dans la culture roumaine, analysé dans Zamfirescu 1986.

Monastère de Dragomirna
ms. Dragomirna № 684, XVe siècle
ms. Dragomirna № 700, XVe siècle
ms. Dragomirna № 706, XVe siècle
ms. Dragomirna № 724, XVe siècle
ms. Dragomirna № 739, XVIe siècle
ms. Dragomirna № 791, XVe siècle

Monastère de Putna
ms. Putna № 571/1/1863, copié par Jacob en 1474 sur l'ordre d'Étienne le Grand
ms. Putna № 595 /1/1863, le *Zlatoust* (Homélies de Jean Chrysostome) copié par Kiriac en 1470 sur l'ordre du prince Étienne le Grand

Russie
Moscou
ms. РГБ. НИОР. Ф.98 (собрание Е.Е. Егорова), № 462
ms. ГИМ. Собрание П.И. Щукина, № 370-IV
ms. РГАДА. Ф. 196 (Fond F. F. Mazurin). Оп. I. № 1494

Saint-Pétersbourg, filiale de l'Archive de la РАН
ms. К. 238 (собрание Н. П. Лихачева), Оп. I. № 364

Italie
Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana (BML)
ms. Plut. 59. 13 (Diktyon 16464)

France
Paris, Bibliothèque nationale de France (BNF)
ms. grec 427 (Diktyon 50001)

BIBLIOGRAPHIE

Acconcia Longo 1994 — A c c o n c i a L o n g o, A. *Giuseppe II Patriarca di Costantinopoli*. – In: Firenze e il concilio del 1439. Convegno di studi, Firenze, 29 novembre – 2 dicembre 1989. Éd. P. Viti. T. 2. Firenze, 1994, p. 861–871.

Anghelescu 1936 — A n g h e l e s c u, P. *Inscripţia falsă dela mânăstirea Bacicovo şi aducerea moaştelor Sfintei Filofteia în ţară*. – Biserica ortodoxă română, 44 (1936), № 1–2, p. 14–41.

Angelopoulos 1996 — Α γ γ ε λ ό π ο υ λ ο ς, Α. *Ο οικουμενικός πατριάρχης ως κύριος επίσκοπος της μοναστικής πολιτείας του Αγίου Όρους κατά το χρυσόβουλλο Ανδρονίκου Β΄ του 1312*. – In: Το Άγιον Όρος. Χθες-σήμερα-αύριο. Διεθνές Συμπόσιο Θεσσαλονίκη 1993 (= Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών. Μακεδονική Βιβλιοθήκη, 84). Θεσσαλονίκη, 1996, σ. 13–22.

Barker 1969 — B a r k e r, J. *Manuel II Palaeologus (1391–1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship*. New Brunswick, 1969.

Bărbulescu 1900 — B ă r b u l e s c u, I. *Documentul lui Radu-Voevod către Braşoveni, Rîjnoveni şi vameşul Alexandru*. – In: Idem. Cercetări istorico-filologice. Bucarest, 1900, p. 99–103.

Berman 1983 — B e r m a n, H. J. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge–London, 1983.

Bernard 1979 — B e r n a r d, R. *La Prise de Tărnovo par les Turcs et l'exil du patriarche Euthyme (avec notes)*. – In: Byzance et les Slaves: études de civilisation. Mélanges Ivan Dujčev. Paris, 1979, p. 27–39.

Bernard 1988 — B e r n a r d, R. *Panégyrique du patriarche Euthyme de Tărnovo par Grigorij Camblak*. – Revue des études slaves, 60 (1988), № 2, p. 291–312.

Blanchet 2008 — B l a n c h e t, M.-H. *L'élection du patriarche à Byzance à la fin du Moyen-Âge (XIVe–XVe siècles)*. – In : Élections et pouvoirs politiques du VIIe au XVIIe siècle, éd. C. Peneau. Paris, 2008, p. 63–77.

Blanchet 2013 — B l a n c h e t, M.-H. *Dialogue avec un moine contre les Latins, 1442 par Théodore Agallianos: édition critique, traduction française et commentaire* (= Byzantina Sorbonensia, 27). Paris, 2013.

Blanchet 2018 — B l a n c h e t, M.-H. *Metropolitan Ignatius of Tarnovo and the Union of Florence (1439)*. – In: Southeast Europe: History, Culture, Politics, and Economy. Éd. D. Dimitrov. Bologna, 2018, p. 28–34.

Bogdan 1905 — B o g d a n, I. *Documente privitoare la relaţiile Ţării Româneşti cu Braşovul şi cu Ţara Ungurească în sec. XV–XVI, I. 1413–1508*. Bucarest, 1905.

Cazacu 2001 — C a z a c u, M. *Saint Jean le Nouveau, son martyre, ses reliques et leur translation à Suceava (1415)*. – In: L'Empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine. Ed. P. Guran, B. Flusin. Bucureşti, 2001, p. 137–158.

Cihodaru 1984 — C i h o d a r u, C. *Alexandru cel Bun: 23 aprilie 1399 – 1 ianuarie 1432*. Iaşi, 1984.

Ciubotaru 2013 — C i u b o t a r u, I.M. *Unde a fost înmormântat întâiul mitropolit al Moldovei?* – Archiva Moldaviae, 5 (2013), p. 563–568.

Constantinescu 1977 — C o n s t a n t i n e s c u, R. *Nicetae Heracleensis Commentariorum XVI orationum Gregorii Nazianzeni Fragmenta rem litterariam, historiam atque doctrinam antiquitatis spectantia*. Bucureşti, 1977.

Darrouzès 1969 — D a r r o u z è s, J. *Ekthésis néa, Manuel des pittakia du XIVe siècle*. – Revue des études byzantines, 27 (1969), p. 5–127.

Darrouzès 1981 — D a r r o u z è s, J. *Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae* (= Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, 1). Paris, 1981.

Darrouzès 1991 — D a r r o u z è s, J. *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople.* Vol. 1. *Les actes des patriarches. Fasc. VII. Les regestes de 1410 à 1453*. Paris, 1991.

Deletant 1986 — D e l e t a n t, D. *Moldavia between Hungary and Poland, 1347–1412*. – The Slavonic and East European Review, 64 (1986), p. 189–211.

DRH, A 1975 — *Documenta Romaniae historica. A, Moldova*. Vol. 1, 1384–1448. Éd. C. Cihodaru, I. Caproşu, L. Şimanschi. Bucarest, 1975.

Dujčev 1961 — D u j č e v, I. *À propos de la biographie de Joseph II, Patriarche de Constantinople*. – Revue des études Byzantines, 19 (1961), p. 333–339.

Firea 2011 — F i r e a, E. *An official patron saint of Moldavia? St. John the new and the dynastic significance of his cult in the fifteenth and sixteenth centuries*. – Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Historia, 1 (2011) p. 111–134.

Firea 2012 — F i r e a, E. *De la text la imagine: reprezentări ale scenei Aducerii moaştelor Sf. Ioan cel Nou la Suceava în arta medievală moldovenească*. – Analele Putnei, 8 (2012), № 1, p. 291–314.

Gautier 1984 — G a u t i e r, P. *Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos*. – Revue des études byzantines, 42 (1984), p. 5–145.

Gill 1955 — G i l l, J. *Joseph II, Patriarch of Constantinople*. – Orientalia christiana periodica, 21 (1955), p. 79–101.

Gill 1964 — G i l l, J. *Personalities of the Council of Florence and Other Essays*. Oxford 1964.

Gonis 1984–1985 — G o n i s, D.V. *A Commentary on the Encomium to Our Holy Father Euthymius, Patriarch of Tirnovo*. – Cyrillomethodianum, 8–9 (1984–1985), p. 215–225.

Gonţa 1998 — G o n ţ a, Al. *Bulgarii şi sârbii în Ţările române în secolele al XV-lea şi al XVI-lea*. – In: Idem. Studii de istorie medievală. Iaşi, 1998, p. 72–88.

Gorovei 1985 — G o r o v e i, Șt.S. *Aux débuts des rapports moldo-byzantins*. – Revue roumaine d'histoire, 24 (1985), p. 183–207.

Gorovei 2003 — G o r o v e i, Şt.S. *Mucenicia Sfântului Ioan cel Nou. Noi puncte de vedere*. – In: Închinare lui Petre Ș. Năsturel la 80 de ani. Éd. I. Cândea, P. Cernovodeanu, Gh. Lazăr. Brăila, 2003, p. 555–572.

Gorovei 2010 — G o r o v e i, Şt.S. *Despre începuturile Mănăstirii Moldoviţa*. – Analele Putnei, 6 (2010) p. 25–38.

Grumel 1958 — G r u m e l, V. *Traité d'études byzantines.* Vol. 1. *La chronologie*. Paris, 1958.

Guran 1998 G u r a n, P. *Invention et translation des reliques – un cérémonial monarchique?* – Revue des études Sud-est européennes, 36 (1998), p. 195–230.

Guran 2001 G u r a n, P. *Patriarche hésychaste et empereur latinophrone: L'accord de 1380 sur les droits impériaux en matière ecclésiastique*. – Revue des études Sud-est européennes, 39 (2001), p. 53–62.

Haşdeu 1898 H a ş d e u, B.-P. *Negru-Vodă, un secol şi jumătate din începuturile statului Ţării Româneşti 1230–1380* (= Etymologicum Magnum Romaniae, Dicţionarul limbei istorice şi poporane a românilor, Introducerea. T. 4]. Bucarest, 1898.

Iliescu 1986 I l i e s c u, O. *La naissance d'une idée politique: Byzance après Byzance*. – Revue roumaine d'histoire, 25 (1986), p. 35–44.

Iorga 1908 I o r g a, N. *Geschichte des osmanischen Reiches.* Bd. 1. *Bis 1451 nach den Quellen dargestellt*. Gotha, 1908.

Iorga 1913 I o r g a, N. *Patrahirul lui Alexandru cel Bun. Cel dintâi chip de Domn român*. – Analele Academiei Române, Memoriile secţiunii istorice, s. II, 35 (1913), p. 343–346 + 1 planche.

Iufu 1963a I u f u, I. *Mănăstirea Moldoviţa – centru cultural important din perioada culturii române în limba slavonă (sec. XV–XVIII)*. – Mitropolia Moldovei şi Sucevei, 39 (1963), p. 428–455.

Iufu 1963b I u f u, I. *Despre prototipurile literaturii slavo-române din secolul al XV-Iea*. – Mitropolia Olteniei, 15 (1963), p. 511–535.

Iufu, Iuffu 1969 I u f u, I., Z. I u f f u. *Colecţia Studion*. – Biserica Ortodoxă Română, 87 (1969), p. 817–835.

Iuffu 1966 I u f f u, Z. *Manuscrisele slave din biblioteca şi muzeul mănăstirii Dragomirna*. – Romanoslavica, 13 (1966), p. 189–202.

Ivanova 2017 I v a n o v a, K. *The New Redaction Tŭrnovo Collections and the Role of Patriarch Evtimii in their Translation*. – In: Medieval Bulgarian Art and Letters in a Byzantine Context. Ed. E. Bakalova, M. Dimitrova, M.A. Johnson. Sofia, 2017, p. 500–523.

Jireček 1897 J i r e č e k, K. *Über Miletić's Kronstadter Urkunden*. – Archiv für Slavische Philologie, 19 (1897), p. 598–612.

Josanu 2013 J o s a n u, V. *Un episod al afirmării şi consolidării statalităţii româneşti la răsărit de Carpaţi: înfiinţarea Mitropoliei Moldovei*. – Ioan Neculce. Buletinul Muzeului de Istorie a Moldovei, NS, 19 (2013), p. 7–46.

Kałużniacki 1901a K a ł u ż n i a c k i, E. *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393)*. Wien, 1901.

Kałužniacki 1901b — K a ł u ž n i a c k i, E. *Aus der panegyrischen Litteratur der Südslaven*. Wien, 1901.

Kambourova 2008 — K a m b o u r o v a, T. *Ktitor: le sens du don des panneaux votifs dans le monde byzantin*. – Byzantion, 78 (2008), p. 261–287.

Kastritsis 2007 — K a s t r i t s i s, D.J. *The Sons of Bayezid: Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402–1413*. Leiden–Boston, Mass, 2007.

LaBauve Hébert 1992 — L a B a u v e H é b e r t, M. *Hesychasm, Word-Weaving, and Slavic Hagiography: the Literary School of Patriarch Euthymius*. München, 1992.

Laurent 1945 — L a u r e n t, V. *Contributions à l'histoire des relations de l'Église byzantine avec l'Église roumaine au début du XVe siècle*. – Bulletin de la Section historique de l'Académie roumaine, 26 (1945), p. 165–184.

Laurent 1947a — L a u r e n t, V. *Aux origines de l'Église moldave: Le métropolite Jérémie et l'évêque Joseph*. – Revue des études byzantines, 5 (1947), p. 158–170.

Laurent 1947b — L a u r e n t, V. *Le rituel de l'investiture du patriarche byzantin au début du XVe siècle*. – Bulletin de la Section Historique de l'Académie Roumaine, 28 (1947), p. 218–232.

Laurent 1955a — L a u r e n t, V. *Les droits de l'empereur en matière ecclésiastique. L'accord de 1380/82*. – Revue des études byzantines, 13 (1955), p. 5–20.

Laurent 1955b — L a u r e n t, V. *Les origines princières du patriarche de Constantinople Joseph II († 1439)*. – Revue des études byzantines, 12 (1955), p. 131–134.

Laurent 1961 — L a u r e n t, V. *Les dates du patriarcat d'Euthyme II de Constantinople (26 octobre 1410 – 29 mars 1416)*. – Byzantinische Zeitschrift, 54 (1961), p. 329–332.

Laurent 1962 — L a u r e n t, V. *Les préliminaires du concile de Florence: Les neuf articles du pape Martin V et la réponse du patriarche Joseph II (octobre 1422)*. – Revue des études byzantines, 20 (1962), p. 5–60.

Laurent 1971 — L a u r e n t, V. *Les Mémoires du grand ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438–1439*). Paris, 1971.

Laurent 1972 — L a u r e n t, V. *Le trisépiscopat du patriarche Matthieu Ier (1397–1410). Un grand procès canonique à Byzance au début du XVe siècle*. – Revue des études byzantines, 30 (1972), p. 5–166.

Lăudat 1974 — L ă u d a t, I. D. *Euthymie de Tîrnovo et la litterature slavo-roumaine*. – Търновска книжовна школа, 5 (1974), p. 53–60.

Macrides 1981 — M a c r i d e s, R. *Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period*. – In: The Byzantine Saint. Éd. S. Hackel. Birmingham, 1981, p. 67–87.

Melchisedec 1884 — M e l c h i s e d e c, Ştefănescu. *Viaţa şi scrierile lui Grigore Ţamblacu*. Bucureşti, 1884.

Melvani 2017 — M e l v a n i, N. *The monastery of Stoudios in the 15th century*. – Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 67 (2017), p. 129–142.

Minea 1919 — M i n e a, I. *Principatele Române şi politica orientală a împăratului Sigismund. Note istorice*. Bucureşti, 1919.

Mircea 1968 — M i r c e a, I.-R. *Contributions à la vie et l'œuvre de Gavril Uric*. – Revue des études sud-est européennes, 6 (1968), p. 573–594.

Mureşan 2007a — M u r e ş a n, D.I. *De la place du «Syntagma» de Matthieu Blastarès dans le «Méga Nomimon» du Patriarcat de Constantinople*. – In: Le Patriarcat de Constantinople aux XIVe–XVIe siècles: rupture et continuité (= Dossiers byzantins, VII). Paris, 2007, p. 429–469.

Mureşan 2007b — M u r e ş a n, D.I. *Le Mont-Athos aux XVe–XVIe siècles. Autour de quelques descriptions d'époque*. – In: The Romanian Principalities and the Holy Places along the Centuries. Papers of the Symposium held in Bucharest, 15–18 October 2006. Éd. E. Băbuş, I. Moldoveanu, A. Marinescu. Bucarest, 2007, p. 81–121.

Mureşan 2008a — M u r e ş a n, D.I. *Teoctist I şi ungerea domnească a lui Ştefan cel Mare*. – In: Românii în Europa medievală (între Orientul bizantin şi Occidentul latin). Studii in onoarea Profesorului Victor Spinei. Éd. D. Ţeicu, I. Cândea. Brăila, 2008, p. 303–416.

Mureşan 2008b — M u r e ş a n, D.I. *De la Nouvelle Rome à la Troisième: la part des Principautés roumaines dans la transmission de l'idée impériale*. – In: L'eredità di Traiano. La tradizione istituzionale romano-imperiale nella storia dello spazio romeno. Éd. A. Castaldini. Rome–Bucarest, 2008, p. 123–166.

Mureşan 2011 — M u r e ş a n, D. I. *Zographou et la transmission de l'idée impériale bulgare en Moldavie*. – Bulgaria mediaevalis, 2 (2011), p. 705–755.

Mureşan 2012 — M u r e ş a n, D. I. *The Hesychasts. "Political Photianism" and the public sphere in the fourteenth century*. – In: The Orthodox Christian World. Éd. A. Casiday. London–New York: Routledge, 2012 [Routledge Worlds series], p. 293–301.

Mureşan 2014 — M u r e ş a n, D. I. *Le patriarcat œcuménique et les patriarcats balkaniques (Tarnovo, Peć). Enjeux ecclésiaux et impériaux au XIVe siècle*. – In: Le patriarcat œcuménique de Constantinople et Byzance hors-frontières (1204–1586).

Ed. M.-H. Blanchet, M.-H. Congourdeau, D.I. Mureşan (= Dossiers byzantins, 15). Paris, 2014, p. 203–242.

Morini 2002 — M o r i n i, E. *Il culto dei santi e delle reliquie nella Chiesa greca*. – In: Storia religiosa della Grecia. Éd. L. Vaccaro. Milano, 2002, p. 323–360.

Nastase 1987 — N a s t a s e, D. *Les débuts de l'Église moldave et le siège de Constantinople par Bajazet Ier*. – Βυζαντινά Σύμμεικτα, 7 (1987), p. 205–213.

Nastase 1988 — N a s t a s e, D. *Imperial Claims in Romanian Principalities from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries. New Contributions*. – In: The Byzantine Legacy in Eastern Europe. Éd. L. Clucas. New York, 1988, p. 185–223.

Nastase 2017 — N a s t a s e, D. *Prinosul românesc adus Sfântului Munte şi valoarea lui simbolică*. Putna, 2017.

Năsturel 1971 — N ă s t u r e l, P.Ş. *Une prétendue œuvre de Grégoire Tsamblak: Le „Martyr de Saint Jean le Nouveau"*. – In: Actes du Ier Congrès International des Études balkaniques sud-est européennes. T. 7. Sofia, 1971, p. 345–357.

Năsturel 1973 — N ă s t u r e l, P.Ş. *Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains*. – Byzantina, 5 (1973), p. 395–413.

Năsturel 1986 — N ă s t u r e l, P. Ş. *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle à 1654* (= Orientalia Christiana Analecta, 227). Rome, 1986.

Onciul 1899 — O n c i u l, D. *Originile principatelor române*. Bucarest, 1899.

Ovčarov 1997 — O v č a r o v, N. *Le tsar bulgare Ivan Alexandre II*. – Études balkaniques, 1997, № 3–4, p. 119–124.

Panaitescu 1955 — U r e c h e, G. *Letopiseţul Tării Moldovei*. Editie ingrijita, studiu intioductiv, indice si glosar de P. P. Panaitescu. Bucarest, 1955.

Panaitescu 1959 — P a n a i t e s c u, P.P. (éd.). *Cronicile slavo-române din secolele XV–XVI editate de Ioan Bogdan*. Bucarest, 1959.

Papachrysanthou 1975 — P a p a c h r y s a n t h o u, D. *Actes du Protaton* (= Archive de l'Athos, 7). Paris, 1975.

Papacostea 2013a — P a p a c o s t e a, Ş. *Moldova şi unirea bisericilor din Apus şi Răsărit. Vremea lui Alexandru cel Bun*. – Studii şi materiale de istorie medie, 31 (2013), p. 9–25.

Papacostea 2013b — P a p a c o s t e a, Ş. *Alexandru cel Bun – sfârşit de domnie*. – Analele Putnei, 9 (2013), № 2, p. 7–16.

Papacostea 2018 — P a p a c o s t e a, Ş. *Moldova începuturilor între latinism şi slavonism*. – Studii şi materiale de istorie medie, 36 (2018), p. 23–42.

Pavlikianov 2014 — P a v l i k i a n o v, C. *The Mediaeval Greek and Bulgarian Documents of the Athonite Monastery of Zographou (980–1600)*. Sofia, 2014.

Pavlikianov 2019 — P a v l i k i a n o v, C. *Catalogue of the Moldavian and Wallachian Slavic acts kept in the Bulgarian Athonite monastery of Zographou (1420–1698)*. – Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Център за славяно-византийски проучвания „Проф. Иван Дуйчев“. Т. 100 (19) (2019), p. 115–150.

Păun 2015 — P ă u n, R. *Mount Athos and the Byzantine-Slavic Tradition in Wallachia and Moldavia after the Fall of Constantinople*. – In: The Balkans and the Byzantine World before and after the Captures of Constantinople, 1204 and 1453. Éd. V. Stanković. Lanham–Maryland, 2015, p. 117–163.

Petkova 1996 — P e t k o v a, I. *Grégoire Camblak: l'idée de l'unité orthodoxe*. – Études balkaniques, 32 (1996), p. 104–122.

Picchio 1977 — P i c c h i o, R. *The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of "Slavia Orthodoxa*". – Slavica Hierosolymitana, 1 (1977), p. 1–31.

Picot 1878 — U r e c h i, G. *Chronique de Moldavie depuis le milieu du XIVe siècle jusqu'a l'an 1594*. Ed. Emile Picot. Paris, 1878.

Pilat 2008 — P i l a t, L. *Între Roma şi Bizanţ: societate şi putere în Moldova (secolele XIV–XVI)*. Iaşi, 2008.

Pilat 2017 — P i l a t, L. *La începutul relaţiilor moldo-athonite: solia lui Alexandru cel Bun la Zografu si problema „lavrei moldoveneşti"*. – In: Relaţiile românilor cu muntele Athos şi cu alte Locuri Sfinte (secolele XIV–XX): In honorem Florin Marinescu. Éd. P. Zahariuc. Iaşi, 2017, p. 55–64.

Pilat, Cristea 2018 — P i l a t, L., O. C r i s t e a. *The Ottoman Threat and Crusading on the Eastern border of Christendom during the 15th Century*. Leiden, 2018.

PLP — T r a p p, E. et alii (éd.). *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*. Vienne, 1976–1995.

Podskalsky 1992 — P o d s k a l s k y, G. *Joseph II., Patriarch von Konstantinopel*. – In: Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon. Éd. B. Bautz. T. 3. Herzberg, 1992, p. 688–690.

Podskalsky 1998 — P o d s k a l s k y, G. *L'intervention de Grigorij Camblak, métropolite de Kiev, au concile de Constance (février 1418)*. – Revue des études slaves, 70 (1998), № 2, p. 289–297.

Podskalsky 2000 — P o d s k a l s k y, G. *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459*. München, 2000.

Prinzing 2014 — P r i n z i n g, G. *Emperor Manuel II and Patriarch Euthymios II on the jurisdiction of the Church of Ohrid*. – In: Le Patriarcat oecumenique de Constantinople et Byzance hors frontieres (1204–1586) (= Dossiers byzantins, 15). Paris, 2014, p. 243–271.

Rezachevici 2001 — R e z a c h e v i c i, C. *Cronologia critică a domnilor din Ţara Românească şi Moldova: c. 1324–1881*. Bucarest, 2001.

Rigo 1993 — R i g o, A. *La canonizzazione di Gregorio Palama (1368) ed alcune altre questioni*. – Rivista di studi bizantini e neoellenici, 30 (1993), p. 155–202.

Runciman 1988 — R u n c i m a n, S. *Manuel II and the See of Moldavia*. – In: ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ. Essays presented to Joan Hussey for her 80th birthday. Éd. J. Chrysostomides. Camberley, 1988, p. 515–520.

Schmitt 1984 — S c h m i t t, J.-C. *La fabrique des saints*. – Annales. Economies, sociétés, civilisations, 39 (1984). № 2, p. 286–300.

Spinei 1986 — S p i n e i, V. *Moldavia in the 11th–14th Centuries*. Bucarest, 1986.

Simedrea 1934 — S i m e d r e a, T. *D. R. Mazilu, Sfânta Filofeia de la Argeş (recenzie)*. – Biserica Ortodoxă Română, 52 (1934), № 7–8, p. 515–519.

Tachiaos 1963 — T a c h i a o s, A.-E. *Die Aufhebung des Bulgarischen Patriarchats von Tirnovo*. – Balkan Studies, 4 (1963) p. 67–82.

Talbot 1983 — T a l b o t, A.-M. *Faith Healing in late Byzantium: the posthumuous miracles of the patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite*. Brookline (Mass.), 1983.

Thomson 1996 — T h o m s o n, F.J. *The false identification of Gregory Tsamblak with Gabriel Uric: the full extent of Alexander Yatsimirsky's fraud exposed*. – Slavica Gandensia, 23 (1996), p. 117–169.

Thomson 1998 — T h o m s o n, F.J. *Gregory Tsamblak: The Man and the Myths*. – Slavica Gandensia, 25 (1998), № 2, p. 1–149.

Thomson 2005 — T h o m s o n, F.J. *Mediaeval Bulgarian and Serbian theological literature: an essential vademecum*. – Byzantinische Zeitschrift, 98 (2005), № 2, p. 503–549.

Turdeanu 1941 — T u r d e a n u, E. *La broderie religieuse en Roumanie. I. Les épitaphioi moldaves aux XIVe–XVIe siècles*. Bucarest, 1941.

Turdeanu 1946 — T u r d e a n u, E. *Grégoire Camblak: faux arguments d'une biographie*. – Revue des études slaves, 22 (1946), p. 46–81.

Turdeanu 1947 — T u r d e a n u, E. *La littérature bulgare du XIVe siècle et sa diffusion dans les pays roumains* (= Travaux publiés par l'Institut d'études slaves, 22). Paris, 1947.

Turdeanu 1951 — T u r d e a n u, E. *Les lettres slaves en Moldavie: le moine Gabriel du monastère de Neamţu (1424–1449)*. – Revue des études slaves, 27 (1951), p. 267–278.

Ulea 1981 — U l e a, S. *Gavril Uric: Studiu paleografic*. – Studii şi cercetări de istoria artei. Seria artă plastică, 28 (1981), p. 35–62.

Vasilescu 2012 — V a s i l e s c u, E.E. *The Princess and Her Book. The Iconography, History, and Linguistics of Uric's Tetraevangel, ad 1429: Bodleian Library Ms. Canon. Gr. 122*. – Psaltiki

the Online Journal, 4 (2012), p. 25–47. https://issuu.com/psaltikijournal/docs/journal_4

Vîrtosu 1960 — V î r t o s u, E. *Titulatura domnilor şi asocierea la domnie în Ţara Românească şi Moldova (până în secolul al XVI-lea)*. Bucarest, 1960.

Wasilewski 1974 — W a s i l e w s k i, T. *Les Bulgares dans la Grande Principauté de Lituanie au XIVe ss., leur rôle politique et culturel*. – Търновска книжовна школа [Tarnovska knizhovna shkola], 1 (1974), p. 509–520.

Zaharia 1984 — Z a h a r i a, C. *Un truditor la temelia culturii româneşti: stareţul Domentian al Bistriţei şi Neamţului (la 570 de ani de la scrierea celui mai vechi manuscris moldovenesc cunoscut)*. – Mitropolia Moldovei şi Sucevei, 60 (1984), p. 415–419.

Zaharia 1987 — Z a h a r i a, C. *Iosif I Muşat, întâiul mare ierarh român. Noi mărturii privind viaţa culturală şi spirituală a Moldovei în secolele XIV şi XV*. Roman, 1987.

Zamfirescu 1986 — Z a m f i r e s c u, D. *Grigore Ţamblac. Legenda lui în cultura românească*. – Manuscriptum, 17 (1986), 4, p. 22–38.

Zamfirescu 2002/2012 — Z a m f i r e s c u, D. *Les Grands Ménologes de lectures du patriarche Euthyme de Tărnovo*. – Търновска книжовна школа [Tarnovska knizhovna shkola], 7 (2002), p. 87–104 (= Zamfirescu, D. O nouă viziune asupra istoriei culturii bulgare din sec. XIV–XVIII. Bucarest, 2012, p. 120–151).

Zamfirescu 2015 — Z a m f i r e s c u, D. *Marile Minee de lectură de la Tărnovo ale Patriarhului Eftimie. Ediţie facsimilată de pe manuscrisele de la Dragomirna şi Putna*. T. 1. Bucarest, 2015.

Бегунов 1977 — Б е г у н о в, Ю.К. *„Мучение Иоанна Нового“ Григория Цамблака в сборнике первой трети XV в. из собрания Н. П. Лихачева*. – Советское славяноведение, 4 (1977), с. 48–56 [Begunov, Yu.K. „Muchenie Ioanna Novogo“ Grigoria Tsamblaka v sbornike pervoy treti XV v. iz sobrania N. P. Lihacheva. – Sovetskoe slavyanovedenie, 4 (1977), s. 48–56].

Бегунов 2005 — Б е г у н о в, Ю.К. *Творческое наследие Григория Цамблака*, *под редакцией К. М. Куева*. Велико Търново, 2005 [Begunov, Yu.K. Tvorcheskoe nasledie Grigoria Tsamblaka, pod redaktsiey K. M. Kueva. Veliko Tarnovo, 2005].

Богданов 1987 — Б о г д а н о в, И. *Гробът на патриарх Евтимий – национална светиня*. София, 1987 [Bogdanov, I. Grobat na patriarh Evtimiy – natsionalna svetinya. Sofia, 1987].

Боева 1985 — Б о е в а, Л. *Тырновская литературная школа и великие четьи-минеи митрополита Макария*. – Търновска книжовна школа, 4 (1985), с. 64–75 [Boeva, L. Tyrnovskaya literaturnaya shkola i velikie chet'i-minei mitropolita Makaria. – Tarnovska knizhovna shkola, 4 (1985), s. 64–75].

Божилов 1994 Б о ж и л о в, И. *Фамилията на Асеневци (1186–1460). Генеалогия и просопография*. София, 1994[2] [Bozhilov, I. Familiyata na Asenevtsi (1186–1460). Genealogia i prosopografia. Sofia, 1994[2]].

Бойчева 1980 Б о й ч е в а, П. *Традициите на Търновската книжовна школа и делото на Гавриил Урик*. – Търновска книжовна школа, 2 (1980), с. 177–182 [Boycheva, P. Traditsiite na Tarnovskata knizhovna shkola i deloto na Gavriil Urik. – Tarnovska knizhovna shkola, 2 (1980), s. 177–182].

Бойчева 1984 Б о й ч е в а, П. *Слово за божествените тайни на Григорий Цамблак и църковно-културният живот в Молдова от началото на XV в*. – Търновска книжовна школа, 3 (1984), с. 372–378 [Boycheva, P. Slovo za bozhestvenite tayni na Grigoriy Tsamblak i tsarkovno-kulturniyat zhivot v Moldova ot nachaloto na XV v. – Tarnovska knizhovna shkola, 3 (1984), s. 372–378].

Буланин 2000 Б у л а н и н, Д.М. *Мифы о Григории Цамблаке и мифоборчество Ф. Томсона*. – Русская литература, 2 (2000), с. 211–216 [Bulanin, D.M. Mify o Grigorii Tsamblake i mifoborchestvo F. Tomsona. – Russkaya literatura, 2 (2000), s. 211–216].

Гонис 1984 Г о н и с, Д.В. *Новогръцки преводи – варианти на „Мъчение на Йоан Нови Бялградски“ от Григорий Цамблак*. – Търновска книжовна школа, 3 (1984), с. 136–143 [Gonis, D.V. Novogratski prevodi – varianti na „Machenie na Yoan Novi Byalgradski“ ot Grigoriy Tsamblak. – Tarnovska knizhovna shkola, 3 (1984), s. 136–143].

Гюзелев 2018 Г ю з е л е в, В. *За Фружина цара – последният носител на българската царска корона от династията на Асеневци* [Gyuzelev, V. Za Fruzhina tsara – posledniyat nositel na balgarskata tsarska korona ot dinastiyata na Asenevtsi]. – In: Laudator temporis acti. Studia in memoriam Ioannis A. Božilov. T. 1. Religio, historia. Éd. I. Biliarsky. София, 2018, с. 155–191.

Давидов 1974 Д а в и д о в, А. *Към лексикалната характеристика на „Похвално слово за Евтимий“ и „Мъчение на Йоан Нови“ от Григорий Цамблак*. – Търновска книжовна школа, 1 (1974), с. 477–500 [Davidov, A. Kam leksikalnata harakteristika na „Pohvalno slovo za Evtimiy“ i „Machenie na Yoan Novi“ ot Grigoriy Tsamblak. – Tarnovska knizhovna shkola, 1 (1974), s. 477–500].

Джамбелука Коссова 1994 Д ж а м б е л у к а К о с с о в а, А. *„Похвално слово за Евтимий“ от Григорий Цамблак: семантични нива и херменевтика*. – Търновска книжовна школа, 5 (1994), с. 93–107 [Dzhambeluka Kossova, A. “Pohvalno slovo za Evtimiy” ot Grigoriy Tsamblak: semantichni niva

i hermenevtika. – Tarnovska knizhovna shkola, 5 (1994), s. 93–107].

Златарски 1906 — З л а т а р с к и, В.Н. *Де и кога е бил заточен и умрял българският патриарх Евтимий?* София, 1906 [Zlatarski, V.N. De i koga e bil zatochen i umryal balgarskiyat patriarh Evtimiy? Sofia, 1906].

Иванова 1969 — И в а н о в а, К. *Зографският сборник, паметник от края на XIV век*. – Известия на Института за български език, 17 (1969), с. 105–147 [Ivanova, K. Zografskiyat sbornik, pametnik ot kraya na XIV vek. – Izvestia na Instituta za balgarski ezik, 17 (1969), s. 105–147].

Иванова 1986 — И в а н о в а, К. *Патриарх Евтимий*. София, 1986 [Ivanova, K. Patriarh Evtimiy. Sofia, 1986].

Иванова 2008 — И в а н о в а, К. *Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica*. София, 2008 [Ivanova, K. Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. Sofia, 2008].

Кабакчиев 1994 — К а б а к ч и е в, К. *Патриарх Евтимий и Мойсей – семантико-идеологична интерпретация на сравнението в „Похвално слово за Евтимий“ от Григорий Цамблак*. – Търновска книжовна школа, 5 (1994), с. 109–119 [Kabakchiev, K. Patriarh Evtimiy i Moysey – semantiko-ideologichna interpretatsia na sravnenieto v “Pohvalno slovo za Evtimiy” ot Grigoriy Tsamblak. – Tarnovska knizhovna shkola, 5 (1994), s. 109–119].

Кенанов 2009 — К е н а н о в, Д. *Констанцкият събор, Унията и митрополит Григорий Цамблак*. – Търновски писмена. Алманах за Търновската книжовна школа, 2 (2009), с. 180–192 [Kenanov, D. Konstantskiyat sabor, Uniyata i mitropolit Grigoriy Tsamblak. – Tarnovski pismena. Almanah za Tarnovskata knizhovna shkola, 2 (2009), s. 180–192].

Кенанов 2019 — К е н а н о в, Д. *Българо-румънското православно единство в трудовете на проф. Дан Замфиреску*. – In: Цамблакови четения. Велико Търново, 2019, с. 294–306 [Kenanov, D. Balgaro-rumanskoto pravoslavno edinstvo v trudovete na prof. Dan Zamfiresku. – In: Tsamblakovi chetenia. Veliko Tarnovo, 2019, s. 294–306].

Коледаров 1989 — К о л е д а р о в, П. *Политическая география средневекового болгарского государства*. Часть 2 *(1186–1396)*. София, 1989 [Koledarov, P. Politicheskaya geografiya srednevekovogo bolgarskogo gosudarstva. Chast’ 2 (1186–1396). Sofia, 1989].

Лазаров 1999 — Л а з а р о в, И. *Владетелското име „Йоан“ и култът към св. Йоан Рилски в държавно-политическата идеология на Второто българско царство*. – Светогорска обител Зограф, 3 (1999), с. 90–98 [Lazarov, I. Vladetelskoto ime „Yoan“ i kultat kam sv. Yoan Rilski v

darzhavno-politicheskata ideologia na Vtoroto balgarsko tsarstvo. – Svetogorska obitel Zograf, 3 (1999), с. 90–98].

Милетич 1896 — М и л е т и ч, Л. *Дако-ромъните и тяхната славянска писменост.* Ч. 2. *Нови влахо-български грамоти от Брашов* (= Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, кн. 13). София, 1896, с. 3–152 [Miletich, L. Dako-romanite i tyahnata slavyanska pismenost. Ch. 2. Novi vlaho-balgarski gramoti ot Brashov (= Sbornik za narodni umotvorenia, nauka i knizhnina, kn. 13). Sofia, 1896, s. 3–152].

Младенов 2015 — М л а д е н о в, М. *Срещата на Патриарх Евтимий с император Йоан V Палеолог: проблеми на хронологията*. – Търновска книжовна школа, 10 (2015), с. 584–592 [Mladenov, M. Sreshtata na Patriarh Evtimiy s imperator Yoan V Paleolog: problemi na hronologiyata. – Tarnovska knizhovna shkola, 10 (2015), s. 584–592].

Нешев 1985 — Н е ш е в, Г. *Търновската културна традиция и Влахо-Молдавските земи*. – Търновска книжовна школа, 4 (1985), с. 379–387 [Neshev, G. Tarnovskata kulturna traditsia i Vlaho-Moldavskite zemi. – Tarnovska knizhovna shkola, 4 (1985), s. 379–387].

Павлов 2008 — П а в л о в, П. *Щрихи към портрета на Вселенския патриарх Йосиф II*. – В: Павлов, П. Българското средновековие познато и непознато: Страници от политическата и културната история на България, VII–XV век. Велико Търново, 2008, с. 230–242 [Pavlov, P. Shtrihi kam portreta na Vselenskia patriarh Yosif II. – B: Pavlov, P. Balgarskoto srednovekovie poznato i nepoznato: Stranitsi ot politicheskata i kulturnata istoria na Bulgaria, VII–XV vek. Veliko Tarnovo, 2008, s. 230–242].

Парпулов, Клеминсън 2011 — П а р п у л о в, Г.Р., Р. К л е м и н с ъ н. *Румънци и славяни на Света гора през 1416 г. (Из историята на Сёлинския скит)* [Parpulov, G.R., P. Kleminsan. Rumantsi i slavyani na Sveta gora prez 1416 g. (Iz istoriyata na Sëlinskia skit)]. – Palaeobulgarica, 35 (2011), № 2, с. 59–64.

Паскаль 1989 — П а с к а л ь, А.Д. *Итоги и задачи изучения рукописей Гавриила Урика как ранних источников по истории славяно-молдавской книжности XV века*. – В: Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода. Москва, 1989, с. 4–32 [Paskal', A.D. Itogi i zadachi izuchenia rukopisey Gavriila Urika kak rannih istochnikov po istorii slavyano-moldavskoy knizhnosti XV veka. – V: Issledovania po istochnikovedeniyu istorii SSSR dooktyabr'yskogo perioda. Moskva, 1989, s. 4–32].

Паскаль 1994 — П а с к а л ь, А.Д. *Новые данные о книжной деятельности Гавриила Урика Нямецкого*. – Търновска

книжовна школа, 5 (1994), с. 409–413 [Paskaly, A.D. Novye dannye o knizhnoy deyatel'nosti Gavriila Urika Nyametskogo. – Tarnovska knizhovna shkola, 5 (1994), s. 409–413].

Паскаль 2018 — П а с к а л ь, А.Д. *О рукописном наследии молдавского книжника Гавриила Урика из монастыря Нямц* [Paskal', A.D. O rukopisnom nasledii moldavskogo knizhnika Gavriila Urika iz monastyrya Nyamts]. – In: Istorie și cultură. In honorem academician Andrei Eșanu. Chișinău, 2018, p. 343–375.

Паскаль 2019a — П а с к а л ь, А.Д. *Вопросы происхождения древнейших кириллических рукописей, найденных на территории Румынии, в современной румынской историографии*. – В: Славянское и балканское языкознание. Палеославистика. Т. 2. Москва, 2019, с. 234–259 [Paskal', A.D. Voprosy proishozhdeniya drevneyshih kirillicheskih rukopisey, naydennyh na territorii Rumynii, v sovremennoy rumynskoy istoriografii. – V: Slavyanskoe i balkanskoe yazykoznanie. Paleoslavistika. T. 2. Moskva, 2019, s. 234–259].

Паскаль 2019b — П а с к а л ь, А.Д. *Об источниках „Похвального слова Иоанну Новому"* [Paskal', A.D. Ob istochnikah „Pohvalynogo slova Ioannu Novomu"]. – Slověne, 8 (2019), с. 429–466.

Русев, Давидов 1966 — Р у с е в, П., А. Д а в и д о в. *Григорий Цамблак в Румъния и в старата румънска литература*. София, 1966 [Rusev, P., A. Davidov. Grigoriy Tsamblak v Rumania i v starata rumanska literatura. Sofia, 1966].

Русев et al. 1971 — Р у с е в, П., А. Д а в и д о в, И. Г ъ л ъ б о в, Г. Д а н ч е в. *Похвално слово за Евтимий от Григорий Цамблак*. София, 1971 [Rusev, P., A. Davidov, I. Galabov, G. Danchev. Pohvalno slovo za Evtimiy ot Grigoriy Tsamblak. Sofia, 1971].

Степанов 2003 — С т е п а н о в, Цв. *Михаил, Петър, Йоан, Асен: в размисъл за властта на името-символ и за името – символ на власт в средновековна България*. – История, 1–2 (2003), с. 30–38 [Stepanov, Tsv. Mihail, Petar, Yoan, Asen: v razmisal za vlastta na imeto-simvol i za imeto – simvol na vlast v srednovekovna Bulgaria. – Istoria, 1–2 (2003), s. 30–38].

Турилов 2005a — Т у р и л о в, А.А. *Критерии определения славяно-молдавских рукописей XV–XVI вв.* – Хризограф, 2 (2005), с. 139–168 [Turilov, A.A. Kriterii opredelenia slavyano-moldavskih rukopisey XV–XVI vv. – Hrizograf, 2 (2005), s. 139–168].

Турилов 2005b — Т у р и л о в, А.А. Гавриил, монах из Нямецкого монастыря. – В: Православная энциклопедия. Т. 10. Мо-

сква, 2005, с. 207–209 [Turilov, A.A. Gavriil, monah iz Nyametskogo monastyrya. – V: Pravoslavnaya entsiklopediya. T. 10. Moskva, 2005, s. 207–209].

Турилов 2006 — Т у р и л о в, А.А. Григорий Цамблак. – В: Православная энциклопедия. Т. 12. Москва, 2006, с. 583–592 [Turilov, A.A. Grigoriy Tsamblak. – V: Pravoslavnaya entsiklopediya. T. 12. Moskva, 2006, s. 583–592] (consultable aussi en ligne: http://www.pravenc.ru/text/166685.html)

Тъпкова-Заимова, Бойчева 2002 — Т ъ п к о в а - З а и м о в а, В., П. Б о й ч е в а. *Охрид, Търново и отвъддунавските княжества (XIII–XV в.)*. – Търновска книжовна школа, 7 (2002), с. 375–399 [Tapkova-Zaimova, V., P. Boycheva. Ohrid, Tarnovo i otvaddunavskite knyazhestva (XIII–XV v.). – Tarnovska knizhovna shkola, 7 (2002), s. 375–399].

Тютюнджиев 2007 — Т ю т ю н д ж и е в, И. *От Патриаршия към Митрополия – драмата на една промяна в статута на Търновската църква в края на XIV в. и началото на XV в.* – Търновска книжовна школа, 8 (2007), с. 513–529 [Tyutyundzhiev, I. Ot Patriarshia kam Mitropolia – dramata na edna promyana v statuta na Tarnovskata tsarkva v kraya na XIV v. i nachaloto na XV v. – Tarnovska knizhovna shkola, 8 (2007), s. 513–529].

Чешмеджиев 2005 — Ч е ш м е д ж и е в, Д. Бачковският манастир и гробът на Патриарх Евтимий. – Црквене студије (Ниш), 2 (2005), с. 169–195 [Cheshmedzhiev, D. Bachkovskiyat manastir i grobat na Patriarh Evtimiy. – Tsrkvene studije (Nish), 2 (2005), s. 169–195].

Чешмеджиев 2008 — Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Митрополит Киприан и култовете на българските светци* [Cheshmedzhiev, D. Mitropolit Kiprian i kultovete na balgarskite svettsi]. – Studi Slavistici, 5 (2008), s. 15–30.

Чешмеджиев, Полывянный 2008 — Ч е ш м е д ж и е в, Д., Д.И. П о л ы в я н н ы й. *Евфимий, свт., патриарх Тырновский*. – В: Православная энциклопедия. Т. 17. Москва, 2008. с. 374–376 [Cheshmedzhiev, D., D.I. Polыvyannыy. Evfimiy, svt., patriarh Tыrnovskiy. – B: Pravoslavnaya эntsiklopedia. T. 17. Moskva, 2008. c. 374–376].

Юфу 1970 — Ю ф у, З. *За десеттомната колекция Студион (из архива на румънски изследвач Йон Юфу)* [Yufu, Z. Za desettomnata kolektsia Studion (iz arhiva na rumanski izsledvach Yon Yufy)]. – Studia Balcanica, 2 (1970), с. 299–343.

Яцимирский 1904 — Я ц и м и р с к и й, А.И. *Григорий Цамблак: Очерк его жизни, административной и книжной деятельности*. Санкт-Петербург, 1904 [Yatsimirskiy, A.I. Grigoriy Tsamblak: Ocherk ego zhizni, administrativnoy i knizhnoy deyatel'nosti. Sankt-Peterburg, 1904].

SAVING THE LEGACY OF EUTHYMIUS OF TĂRNOVO. PATRIARCH JOSEPH II, MOLDAVIA AND ZOGRAPHOU

(Summary)

In the present study, we aim to shed light on some aspects of the question of Bulgarian influence on the early Romanian culture, in a broader south-eastern European context. The promotion by emperor Manuel II of an ecumenical patriarch of Bulgarian origin, Joseph II (1416–1439), specifically to resolve the crisis of the appointment of a new metropolitan of Moldovalachia, seems to be decisive in this respect. The presence of Gregory Tzamblak in Moldavia during the translation of the relics of St. John the New explains this connection, before the crisis opened by his appointment in 1414 as metropolitan in Kiev by Grand Duke Vytold of Lithuania. In this context, a recently rediscovered document attests to the presence of a high-level Moldavian delegation at the monastery of Zographou in 1416, which obtained the transfer of the rights of ktitorate, formerly held by the imperial dynasty of the Assenids, to the benefit of the Moldavian prince Ioan Alexander (1400–1432). Moreover, the particular interest of this delegation in the tower of Selina, linked to the presence in Athos of Euthymius of Tărnovo, opens a new perspective on the Orthodox diffusion of the cult of this patriarch of Bulgarian letters, shortly after his death. This seems to explain the rapid production of manuscripts in Moldavia, the earliest of which date from 1418-1420, by the scribe Gabriel Uric, attesting the integral reproduction of the *Great Menologion* made by Euthymius of Tărnovo in eight volumes, presumably made on an Athonite archetype. This cultural transfer accomplished under the aegis of the new metropolitan Macarius of Moldovalachia appointed by Joseph II coincides with the reconciliation of the patriarchate with metropolitan Gregory Tzamblak before his mission to the Council of Constance (1418), confirmed by the *Panegyric* which attests to the official canonization of Euthymius of Tărnovo with the endorsement of the ecumenical patriarch. The role of Prince Ioan Alexander of Moldavia as middleman in this reconfiguration was rewarded by the title of tsar, of Bulgarian tradition, which began to be applied to him by Moldavian scholars.

Keywords: Manuel II Palaeologus, patriarch Joseph II, patriarch Euthymius of Tărnovo, metropolitan Gregory Tzamblak, prince Ioan Alexandre of Moldavia.

Dan Ioan Mureşan,
Université de Rouen Normandie, GRHIS, EA 3831

THE *TWELVE GREEK DIVISIONS* IN THE CHRONICLE BY ST. ANTONINUS, ARCHBISHOP OF FLORENCE: NEW RESEARCH PERSPECTIVES[1]

Stilyana Batalova (Bulgaria)

1. INTRODUCTION

The paper proposes guidelines for the future publishing and research of an interesting excerpt from the third part of the *Chronicle* by St. Antoninus, which was written shortly after Constantinople fell under Ottoman rule.

In the Latin-speaking world, exclusively of the Catholic denomination, anti-Greek works had existed before. The beginnings of interpretations on a vast array of Christology-related topics, pneumatology and ecclesiology in the context of disputes between the East and the West are traceable in documents of various genres long before 1054. According to the inventory of the well-known and edited works from the 9th to the end of the 12th century recently started by Podolak, Bucossi and Zago, excluding the epistles and letters from and to clergymen and laymen of high rank, there are over a dozen works of such anti-Greek character[2]. At the beginning of the next period (13th–15th century), Constantinople fell under Latin rule. After the establishment of the order of St. Dominic, the preachers settled and created

[1] The present article is based on the paper "Between the Old and the New Rome: Twelve Greek Divisions according to St. Antoninus of Florence (1389–1459) delivered at the International Scholarly conference "Floraison religieuse. Bulgarie XIII–XV siècles". During the preparation for publication some substantial changes regarding the extent of authorship and the sources used by St. Antoninus of Florence have been made.

[2] Cf. Bucossi, Alessandra, Pietro Podolak, Anna Zago. Adversus Graecos IX–XII s. – A list of anti-Greek works (unpublished), https://www.academia.edu/16322356/Adversus_Graecos_IX-XII_s. (accessed 20.12. 2019).

their monastery in Pera (Loenertz 1935: 336–344). It was among them that one of the first systematic polemic treatises entitled *Contra Graecos* (1252) revealing Latin arguments on the Primacy of the Roman Church and the *Filioque*-clause appeared[3]. The Dominicans became the driving force behind the dispute with the Greeks[4]. The works that originated in these circles in the period 13th–15th centuries can be most easily traced in *Scriptores ordinis Praedicatorum Medii aevi*[5]. In the 15th century, the emergence of more anti-Greek writings was intensified by negotiations over an ecclesiastical union in the course of the Basel, Ferrara and Florence councils, during which a number of controversial issues between the Roman clergy and the Byzantines were discussed. Among them the dispute on the procession of the Holy Spirit and the addition of the *Filioque*-clause to the Creed were central, but the debates also focussed on the supremacy of the Roman church, the performance of the sacrament of the Eucharistic rite, the purgatory etc[6].

The *Twelve Greek Divisions* in the Chronicle by St. Antoninus Archbishop of Florence has never before been considered in connection with the anti-Greek writings of the fourteenth and fifteenth centuries. Although included in a large historical summa, by its length of thirty-five contemporary computer pages the text is a kind of treatise, the sources of which – direct or ideological – had remained unidentified to date. There are probably two reasons why it has not prompted more research interest. The first one, in my view, is that it is not a strictly theological treatise and succinctly presents the information about the dogmatic issues, the time of their occurrence, the participants in the disputes, etc., i.e. there are other much more substantial works on these matters. The second one is that, although a historiographical narrative, it does not communicate to contemporary researchers any new facts. However, since the text reflects the historical process of schisms between the Eastern and Western churches during the long period (4th–15th century) in a work from around the mid-15th century, it merits study from an anthropological point of view. It is also of philological interest – in view of the process of writing and free use of works by earlier authors, and possibly contemporaries from this period.

Therefore, the main purpose of this study is to attempt to outline perspectives for researching the sources by making observations of the place of the account

---

[3] About the work and the history of its text see Dondaine 1951; Riedl 2020.

[4] Over the last thirty years C. Delacroix-Besnier has made significant contributions to the study of the oeuvres and the role of the Dominicans of Pera (Delacroix-Besnier 1997; Delacroix-Besnier 2011). For outlines of the historical context for the appearance of these works, see also M.-H. Congourdeau' publications dedicated to the Dominicans in Constantinople (Congourdeau 1987a; Congourdeau 1987b).

[5] See e.g., Kaeppeli 1970: 248, № 687; Kaeppeli 1975: 238, № 1902; 330, № 2092; 423, № 2327; Kaeppeli 1980: 91, № 2898; № 2899; 103, № 2927, № 2928; 133, № 3014; 275, № 3377–3380.

[6] See Gill 1953; Gill 1959.

in the XXII title and the structure of Chapter 13, before proceeding to a critical edition and detailed commentary of the text. References to other works with their place and content within the structure of the text should be examined. The fact that the 14th–15th century Latin anti-Greek treatises remain largely unpublished or are only available in hard-to-access series and editions impedes the task. In some cases, this necessitates assumptions be made based on the indirect tradition or on excerpts from works by medieval and Renaissance authors found in the research of 20th century scholars (since the 1940s in particular). In this preliminary study of the text, it is important to outline extraordinary motifs that would reveal its hitherto silent sources.

As a result, some conclusions must be made about the degree of originality or innovation of the text in Chapter 13 and, if possible, the writing pattern should be related to one of the categories defined by St. Bonaventure in his commentary on Pierre Lombard's Four Books of Sentences, which reads:

> "Ad intelligentiam dictorum notandum, quod quadruplex est modus faciendi librum. Aliquis enim scribit aliena, nihil addendo vel mutando; et iste mere dicitur scriptor. Aliquis scribit aliena, addendo, sed non de suo, et iste compilator dicitur. Aliquis scribit et aliena, et sua, sed aliena tamquam principalia, et sua tamquam annexa ad evidentiam; et iste dicitur commentator, non auctor. Aliquis scribit et sua, et aliena, sed sua tamquam principalia, aliena tamquam annexa ad confirmationem, et talis debet dici auctor" (Bonaventura 1882: 14–15).

> "To understand this point we should note there are four ways of producing a book. One who writes down the words of another, neither adding to them nor changing them, is called merely a scribe. One who writes down the words of another, adding to them but not adding his own words, is called a compiler. One who writes down both the words of another and his own as well, but principally those of another, adding his own as corroboration, is called a commentator, not an author. One who writes down his own words and those of another, but principally his own, and those of others by way of corroboration, should be called an author" (Bonaventure edd. Houser and Noone 2014: 78)

2. ANTONINUS, ARCHBISHOP OF FLORENCE – SHORT BIOGRAPHICAL NOTES

To put the excerpt under study in context – both with regard to the chronicle's composition and the wider cultural and historical processes – a brief outline of the life and work of Antoninus of Florence is helpful[7].

[7] Antoninus' biography and work have been studied extensively. Inter alia, see: Quétif, Échard 1719: 817–819; Morçay 1914: XXVII–XXXII; Walker 1933; D'Addario 1961; Kaeppeli 1970: 80; Brown 2019: 2–43. See also the biography of St Antoninus in Bulgarian: Danova 2015: 217–221.

Antoninus was born into the family of the Florentine jurist Niccolo Pierozzi in 1389. At the age of six he lost his mother and was raised by his strict and religious father. When visiting the Santa Maria Novella church, he met the disciple of St. Catherine of Siena and champion of Church reform and the Order of St. Dominic Giovanni Dominici, who later became his spiritual mentor[8]. In 1405 Antoninus joined the Order of the Preachers, and in 1406 he joined the Dominican monastery in Fiesole, founded by Giovanni Dominici. After the departure of Giovanni Dominici to Rome in 1407 Antoninus spent two more years in the monastery in Fiesole, wherefrom, after the election of Pope Alexander V (June 26, 1409 – May 3, 1410), the spiritual sons of Dominici moved to Foligno. After completing his theological studies and becoming a priest, probably in Cortona in 1414, Antoninus was successively appointed prior of many monasteries – in Fiesole (1418–1421), San Pietro Martire in Naples (1424–1430), the monastery of Santa Maria Sopra Minerva (1430–1435) in Rome and San Marco (1437–1444) in Florence. For many years he served as the vicar of the Congregation of the Observants (1437–1446). Upon returning to his hometown, he contributed to the establishment of the monastery of San Marco, with the financial support of Cosimo di Giovanni de' Medici the Elder (1389–1464). In 1439, after the relocation of the Council of Union from Ferrara to Florence due to the plague outbreak, the monastery of San Marco became the site of debates preceding the discussions of the Council of Florence. Although he did not formally participate in the meetings of the council itself, as its host, the prior was at least a sympathetic listener and likely a theological consultant[9]. Appreciating Antoninus's contribution to the Church and Florence, in 1444 Cosimo de' Medici endowed San Marco with a library of 400 manuscripts, 146 of which were Greek[10]. This was the remarkable collection of the erudite and close friend of Nicholas of Cusa (1401–1464) Niccolo de Niccoli (1364 – 22.01.1437). Shortly before his death, de Niccoli left it by will to twelve trustees[11]. The most authoritative and influential among them was Cosimo. That is how the library of Niccolo de Niccoli became the main fund of the convent of San Marco in Florence and was located in the hall commissioned by Cosimo to Michelozzo (1396–1472). Giuliano Lapaccini succeded Antoninus as prior in 1444. Antoninus served mainly as vicar of the observants until 1446 when he was ordained archbishop of Florence, a position he held until his death on May 2, 1459. He was beatified by Pope Pius II (August 19, 1458 – August 14, 1464), and later declared a saint by Pope Hadrian VI (1522–1523).

---

[8] Among the recent publications on the relationship of Antoninus and Giovanni Dominici see Gagliardi 2012.

[9] Walker 1933: 50. Walker's assumption has also been accepted by other scholars. Cf. Cornelison 2007: 635; Brown 2019: 28.

[10] Ullman, Stadter 1972: 16, 60, 76.

[11] Ullman, Stadter 1972: 8.

3. THE LITERARY LEGACY OF ANTONINUS OF FLORENCE AND THE ACCOUNT OF THE *TWELVE GREEK DIVISIONS*

The literary legacy of Antoninus Archbishop of Florence is voluminous. His writings are included in the two repertories of Dominican authors by Quétif and Échard (Quétif, Échard 1719: 818–819) and Kaeppeli (Kaeppeli 1970: 80–100). The more recent one reflects both the manuscript tradition and some of its editions. Numerous manuscripts scattered in libraries in Europe and North America preserve evidence of his works. The beginnings of Antoninus' activity were related to his preaching duties and needs. It is established that initially he wrote sermons[12]. Antoninus also wrote more than a dozen treatises on various issues. However, he is better known for his more substantial works, including two *summae*. The first, written in the course of fifteen years (from 1440 onwards), is known by the titles *Summa theologiae moralis*[13], *Summa moralis*[14], *Summa theologica*[15] *or Summa doctrinalis*[16] *(1440*–1454), although Antoninus referred to it as *Recollectorium* or *Formica* in the prologue [17]. It is divided into four parts, with preserved autographs. The first part, preserved in author's draft and partial autograph, is in Ms I.B.54 from the archives of the monastery Santa Maria Novella[18], and the other three – manuscripts with inventory numbers 504 (2nd part), 505 and 506 (3rd part in two volumes) and 503 (4th part) in the Museum of San Marco in Florence[19]. The manuscript tradition of *Summa theologiae moralis* is rich, and copies are kept in 30 libraries[20].

According to its time of compilation, the second major work by Antoninus that is often regarded as part of the *Summa theologiae moralis* or as its supplement, is the so-called *Chronicon sive Summa historialis* in three parts (absol. 1453–1458). Following the pattern of the *Decrees of Pope Gregory IX* and *Gratian's Decretum,* the compiler of the chronicle divided it into twenty-four titles (Morçay 1913: V; Walker 1933: 37)[21]. It is also preserved almost entirely in autograph or partial autograph in two famous Dominican monasteries in Florence. The first two volumes are kept in the Museum of San Marco. The part covering

---

[12] See Kaeppeli 1970: 91–92. Cf. Brown 2019: 44.

[13] Quétif, Échard 1719: 818.

[14] Morçay 1914: 322 et passim; Walker 1933: 16, 19 et passim; Kaeppeli 1970: 80.

[15] Walker 1933: 16; Howard 2013: 3 et passim.

[16] Orlandi 1962: 25; Kristeller 1990: 542.

[17] An analysis of the titles established by tradition, which have been adduced above and the ones given by Antoninus himself in the prologue of Summa see in Brown 2019: 47–51.

[18] Orlandi 1962: 25–28; Panella 2000: 179 and http://archivio.smn.it/archivio/000A0.htm (accessed 15.12.2019).

[19] Walker 1933: 19; Kaeppeli 1970: 80.

[20] See. Kaeppeli 1970: 80–82.

[21] For the fact that Antoninus was encouraged by Giovanni Dominici to learn the Gratian's Decretum by heart, see Morçay 1914: 22.

titles I–X is in manuscript Inv. n. 507, while the one including titles XI–XVIII is in Inv. n. 508 (Walker 1933: 19; Kaeppeli 1970: 82). As the descriptions of these manuscripts in the catalogues show, these are drafts in autograph or partial autograph, in which the individual quires have sheets varying in number and size, and the fascicles have been changed in comparison with the initial arrangement (Orlandi 1962: 65–67, № 1, 67–68, № 2; Pomaro 1982: 306). The third and last volume of the set – Ms I. B. 55, was discovered in a reliquary at the beginning of the 20th century in the Santa Maria Novella monastery's historical archive, where it has remained[22]. Despite the stated intentions of Giuseppe Benelli to publish a paper about this manuscript in the series *Archivum Fratrum Praedicatorum* (Walker 1933: 19–20), he did not. To date, a detailed description of the content of the third part of this manuscript does not exist. It is known, however, that this last volume contains the text of the chronicle from title XVII, chapter 6, § 1 to title XXII, missing title XVIII and some other texts (Kaeppeli 1970: 82). R. Morçay was unaware of the existence of I. B. 55, but has noted that the missing text of the original is recoverable from the three other preserved manuscripts (Morçay 1913: XXXVI). Based on these manuscripts R. Morçay established the original parts in Title XXII. The first of these is Magliabecchiano cl. XXXIX, 70, (hereinafter M), today in the Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (Morçay 1913: XXXVI)[23]. Generally, the manuscript dates back to the 15th century, without definitive provenance[24]. It is only available to researchers de visu. The other two witnesses R. Morçay worked with have been fully digitized and are now openly available on the Internet. Vat. lat. 1968 (hereinafter *V*), kept in the Vatican Apostolic Library is the only one of these three manuscripts, the provenance of which has been ascertained[25]. It was made between 1476 and 1478 for the Spanish cardinal Pedro Ferriz. The table of contents (*tabula*) at the beginning on leaves Ir–XIIIv reveals that the copy contains titles XVIII–XXIV. The manuscript is luxurious, written on parchment, using few abbreviations. The main text is written in humanistic script[26] and is legible. It is annotated in detail in the margins with regard to the content of the chapters and paragraphs. In places where the annotations fall within the inner margins of *V*, the digital copy is not fully legible. A pilcrow in red or blue ink marks the beginning of a new section or paragraph. The corrections of redundant or deleted text in the manuscript are set out by expunction. The account of the *Twelve Greek Divisions* is on ff. 342va–351vb. For the purpose of this study, the main text used is based

[22] Walker 1933: 19–20; Orlandi 1962: 68–71, Tav. IIa; Orlandi 1959: 96; Kaeppeli 1970: 82; Panella 2000: 179 and http://archivio.smn.it/archivio/000A0.htm (accessed 15.12.2019).

[23] Kaeppeli quoted the inventory number of the manuscript II.I. 376 (Kaeppeli 1970: 83).

[24] Cf. Mazzatinti 1898: 106.

[25] https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.1968 (accessed 15.12.2019).

[26] Cf. Huijbers 2018: 332.

on *V*. Variant readings, insofar as there are such, are derived from the other copy (digitally available) preserving the text of titles XVIII–XXIV, the Parisinus Latinus 8951 (hereinafter *P*)[27], kept in the National Library of France, Paris[28]. This is the third volume of the only existing complete set of manuscripts comprising the Chronicle of Antoninus of Florence. The manuscript written in *Scriptura textualis* dates back to the second half of the 15th century[29]. A note on fol. 394v indicates that the monastery of St. Benedict, Diocese of Mantua once owned the manuscript. The seal of the National Library of France on the first sheet of the table of contents (f. Ir) shows that the manuscript became part of its collection between 1792 and 1802[30], which coincided with Napoleon's suppression of the Abbazia di San Benedetto di Polirone in 1797. The digital copy is in two parts – from f. Ir to 196r[31] and from f. 196v to 394v[32]. The National Library of France provided a digital black and white microfilm reproduction online. Chapter 13 of title XXII is on folios 260vb–268va. Although R. Morçay (Morçay 1913: XXXVII, XXXIX) asserted that *P* is the most annotated with marginal notes of all the available manuscripts of the chronicle, there are fewer annotations in the margins of Chapter 13 than in *V*. Further, he opined that *P* was the copy in which the text had the most errors of various kinds (Morçay 1913: XXXVII). Examining title XXII, R. Morçay established that the small number of variant readings in *V* and *M* coincide in eight out of ten cases and, citing evidence from Chapter 2, he concluded that the two copies either have a common antegraph or are dependent on each other. Based on a study of the text of Chapter 2, § 1 of title XXIII S. Tugwell made a similar assertion. He suspected that *V* was a copy of *M* (Tugwell 1985: 44).

The latter features are significant because R. Morçay observed differences between a) manuscripts and b) manuscripts and early printed editions in the parts of the text he studied. In the incunabula and early printed editions available in digital copies, the text of interest reads, respectively:

1. Summarium tertii voluminis partis hystorialis domini Antonini archiepiscopi Florentini / trium partium. Nuremberg: A. Koberger, 1484, fols. CLXXVII-Ivb–CLXXXIIIrb;

---

[27] https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10035203d/f2.image.r=par (accessed 15.12.2019).

[28] The full critical edition of the text of Chapter 13 will be based on the four preserved manuscripts, which contain it, including manuscript I. B. 55 of Santa Maria Novella, Florence, which will be used as the main source. The edition will be part of a more detailed and broader future study dedicated to this part of the chronicle by St. Antoninus.

[29] See the description of the manuscript on: https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc77166p/cd0e121 (accessed 15.12.2019).

[30] Josserand, Bruno 1960: 277, type 17; Cf. https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10035202z/f3.image.r=par (accessed 15.12.2019)

[31] gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10035202z (accessed 15.12.2019).

[32] gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10035203d (accessed 15.12.2019).

2. Registrum tertii voluminis partis historialis domini Antonini archiepiscopi Florentini. Nuremberg: A. Koberger, 1491, CCXVIIIra–CCXXIIIva;

3. Summarium tertii voluminis… Basel: N. Kessler, 1491, CLXXVIIIvb–CLXXXIIIrb;

4. Tertia pars hystorialis venerabilis domini Antonini. Basel: N. Kessler, 1502, CLXXVIIIvb–CLXXXIIIrb;

5. Opus excellentissimu[m] hystoriaru[m] seu cronicaru[m]. Lyon: N. Wolf, 1512, CLXXVIIIvb–CLXXXIIIrb;

6. Divi Antonini Archiepiscopi Florentini… Chronicorum tertia pars. Lyon: P. Maturus, 1587, 557–575.

Nonetheless, many more early printed editions are available. They are cited by R. Morçay (Morçay 1913: XL), J. B. Walker (Walker 1933: 27–33), S. Orlandi (Orlandi 1962: 306–308), Th. Kaeppeli (Kaeppeli 1970: 83), P. Scapecchi (Scapecchi 2012). A study of the incomplete set of editions shows even at first glance some differences among them as well as in comparison with the manuscripts. Only some editions have titles on the title page. The early printed editions, like the manuscripts, more often start with a table of contents (*Summarium, Registrum*). In the first and the second edition of the chronicle printed by A. Koberger (Antoninus Florentinus 1484; Antoninus Florentinus 1490) there are no rubrics in the margins. The printers used red ink strokes for highlighting the first letters at the beginning of paragraphs and sections. Annotations presenting the content in the margins appear in the later editions. Editions by the same printer are graphically analogous with regard to the text and its layout, although in some cases the pagination is different.

R. Morçay studied the part of the chronicle by St. Antoninus relating to the period 1378–1459, i.e. in titles XXII–XXIII. He identified and published the original parts (Morçay 1913: 1–110). Based on his research and A. Schaube's study of titles XIX–XXI related to the period from 1198 to 1371 (Schaube 1880), R. Morçay summarized that Antoninus' original parts are concealed within the introductions to some chapters (Morçay 1913: XI XII). Within the text of title XXII, R. Morçay failed to identify the sources of a single chapter consisting of fourteen paragraphs – the one on the Greek divisions from the period from the founding of the See of Constantinople to the fall of the Byzantine capital under Ottoman rule. Antoninus used as a narrative frame the idea that the fall of Constantinople under the rule of the Ottoman invader was a consequence of Constantinople's disobedience to the supremacy of the Roman Church, in which the other Eastern churches were also involved. The end of the chapter is a long letter by Cardinal Isidore Ruthenus (1390–1462), in which he recounts the conquest of Constantinople and the horror that had befallen the peaceful Christian population and calls for organized action against the outrageous invader, from

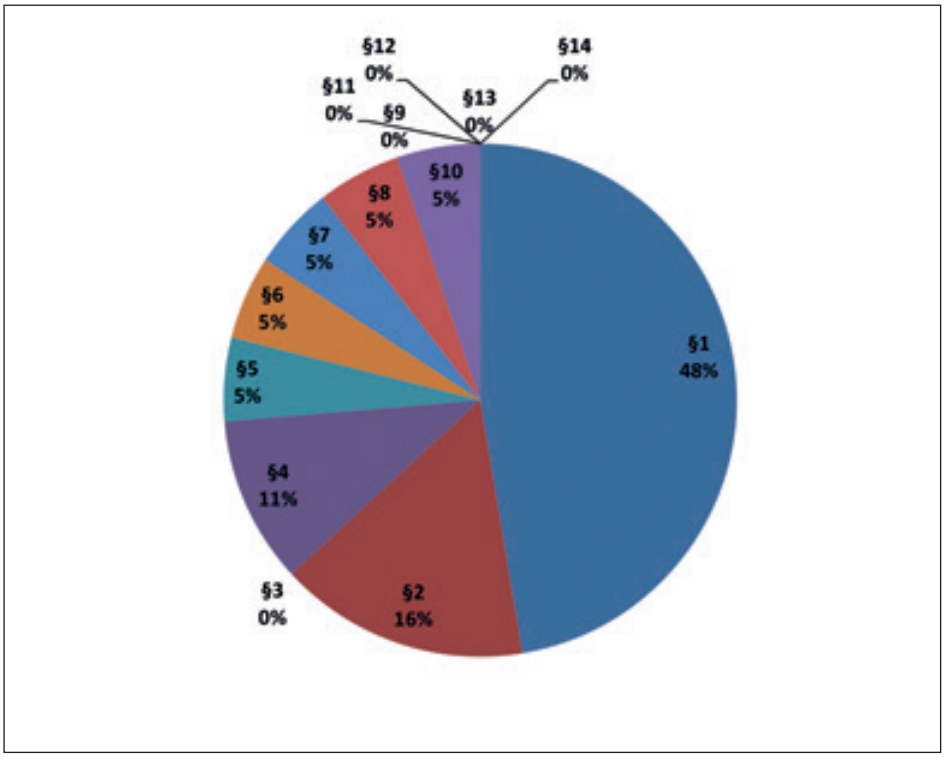
whose paws he had barely managed to escape[33]. Chapter 13 is inserted between the accounts of the pontificates of Popes Nicholas V (1447–1455) and Calixtus III (1455–1458). In the only paragraph dedicated to Chapter 13, R. Morçay contented himself with describing the contents briefly rather than undertaking an in-depth analysis or investigating the sources. He characterized it as a "hord d'oeuvre", probably alluding to the anti-Ottoman crusade initiatives at the beginning of the narrative of the pontificate of Calixtus III. R. Morçay defined the content as "a theological treatise on the supremacy of the Apostolic See according to canonical authorities" and on the question of sources quoted what Antoninus himself had written at the beginning of his account of the first schism – "Excerpta ex historiis Graecorum et historia cuiusdam Liberati" (Morçay 1913: XXXIII). Liberatus of Carthage was a church writer from the 6th century, whose short history, called *Breviarium*, gives an account of the heresies of Nestorius and Eutychius and the Fifth Ecumenical Council, against which the whole book is directed. At the time R. Morçay and J. B. Walker were doing their research, Liberatus' work was most accessible through the *Patrologia Latina* 68, a reprint of Jean Garnier' edition from 1675. The critical edition of this text is from 1936 (Schwartz, Straub, Schieffer 1936: 98–141). J. B. Walker, who also investigated Antoninus' sources throughout the chronicle, concluded that those in Chapter 13 "sketching the development of the Greek Schism could not be identified" (Walker 1933: 92). He disagreed with R. Morçay's assumption that Antoninus used Liberatus or the Byzantine chronicler Nicephorus Callistus Xanthopoulos (Morçay 1913: XXXIII), who lived in the second half of the 13th and the first half of the 14th century. Nicephorus Callistus Xanthopoulos' chronicle in 18 books, also called *Breviarium*, accounts for events only until the year 610[34]. R. Morçay was likely misled by the title of the work in ascertaining the source, but that proved ineffectual. It should be noted and emphasized that many theological works or excerpts on the supremacy of the Roman Church and *Filioque*-clause originated in a Latin environment. More generally they were associated with Unionist aspirations. Those of them condemning the deviations of the Greeks and the Eastern Churches only began to be studied and critically edited in the late 1930s, i.e. after R. Morçay's and J. B. Walker's books had been published. That is why the two scholars were unable to make comparisons and find textual parallels or sources. Therefore, J. B. Walker's view that apart from Cardinal Isidore's letter, the only obvious sources that could easily be traced and ascertained were the texts of *Gratian's Decretum* or setting forth ideas from it by reference to it, was well-founded. J. B. Walker also drew attention to the use of references to *Gratian's*

[33] For the letter, its propaganda nature and redaction per *permutatione phraseologica* in the chronicle by Antoninus of Florence see Philippides, Hannak 2018: 283, 284, 289.

[34] For the most recent publications on Nicephorus Callistus Xanthopoulos and his *Ecclesiastical history* see: Gastgeber, Panteghini 2015.

Decretum in the introduction to Chapter 13 (Walker 1933: 92, note 154). Following J. B. Walker's suggestion, I explored quantatively the use of such references by paragraph (§) in Chapter 13, measured in percentages (Fig. 1).

Fig. 1.



The chart clearly shows that most of the references to *Gratian's Decretum* (95%) are found in the introductory part and the first half of the text (§ 2–9), devoted to heresies and conflicts between the Roman and Constantinopolitan churches in the contest for supremacy, i.e. from the Council of Nicaea in 325 to the time of Patriarch Photius of Constantinople. After § 10, in which there is one reference (5%), no further such references are made. Analysing the sources and R. Morçay's publication of the original fragments in the XXII title, J. B. Walker also made the valuable observation that the last chapters of title XXII – Ch. 14–17, which provide an account of the events from the beginning of the pontificate of Pope Calixtus III (8.04.1455 – 6.08. 1458) until the election of Pope Pius II (19.08.1458) are entirely or for the most part original. The exceptions are two long passages by Albert the Great, providing a scientific explanation for earthquakes and comets (Walker 1933: 91, 92). Modifying to some extent what

J. B. Walker suggested about Chapter 12 of the same title (cf. Walker 1933: 92), devoted to the pontificate of Nicholas V, it should be noted that the passages compiled by motives and abridged excerpts from the text of *Florentine History* by Gian Francesco Poggio Bracciolini are alternated with original passages by Antoninus. The abridgements and the mosaic-like narrative form at the end of Chapter 12 deserve to be philologically analyzed with regard to the techniques used to compile them as that would allow for a better assessment of Antoninus' style and method of writing. That would likely prove particularly fruitful in identifying the sources of Chapter 13. J. B. Walker's opinion on the sources of Chapter 13 that "Antoninus made no incursion into the history of the past to discover these twelve stages in the development of the Greek Schism, but… rather based his outline upon some contemporary sketch inspired by the Council of Florence and the subsequent reaction of the Greeks to the reunion so nearly accomplished. Thus far, however, we have not been successful in discovering the identity if this source" (Walker 1933: 93, note 154).

J. B. Walker's scepticism that Antoninus used Liberatus and Nicephorus Callistus Xanthopoulos is fully justified. However, some degree of originality or creativity in Chapter 13 should not be altogether rejected. The issue is where such originality or creativity may lie, to what extent is it present and which are the sources Antoninus borrowed from without citing them. The chapter appears to have some degree of originality. That is suggested by its style, which is characterized by simplicity of expression, striving for minimal inclusion of excessive details and structured in the manner of the Dominican chronicles combined with the anti-Greek stance and the two themes pervading the entire text of the chapter. The two themes are among the main issues discussed at the councils in Lyon (1274), Constance (1414–1418), Basel (1431–1437), Ferrara and Florence (1437–1439). Namely, these are, on the one hand, the zealous vindication of the *Filioque*-clause and the denial that it is a Latin *addition*, and on the other hand – the defence of the supremacy of the Roman Church and the Pope as a Church leader. That is why Antoninus' sources for Chapter 13 should be sought among the ecclesiological works in a broader time period. It is also significant that Antoninus not only was a contemporary of the Unionist aspirations and church disputes during the Florentine Council but was also a clergyman of the Order of St. Dominic like many others who had written works with a similar focus from the very beginning of the period in question – the middle of the 13th century[35].

In the decade following J. B. Walker's book, in two series of *Concilium Florentinum documenta et scriptores* of the Instituto Pontificio Orientale papal

[35] On the subject and about the Dominicans and Greek Christianity, see in more detail: Delacroix-Besnier 1997, as well as Delacroix-Besnier 2007: 182–183. From earlier scholars, see Dondaine 1951: 320–446, especially 338–339.

letters and writings by participants in the Council of Florence were published. Among them the critical edition of the entire *Libellus de ordine generalium conciliorum et unione Florentina* (hereinafter *Libellus*) by the Archbishop of Crete Fantino Vallaresso (1392 – 18.5.1443) merits attention due to its title (Vallaresso, Fantino, ed. Schultze 1944)[36]. Fantino Vallaresso personally participated in the diplomatic negotiations between the Greeks and the Latin Church for the conclusion of the Union of 1439. Together with the Greek-born Dominican friar Andreas Chrysoberges, whose career began at the Pera monastery, and Cristoforo Garatoni, bishop of Corona, Fantino Vallaresso was commissioned by Pope Eugene IV to inform the Emperor that the proposals made by the Greeks had been accepted and that there was willingness to amend the final text of the union (Cherubini 1984). A cursory reading of the structure of *Libellus* suggests that despite the more numerous chapters (and hence the length of the work) in its first half there are some similarities with Antoninus' text. Schulze's thematic recapitulation of the chapters is also a convincing argument that, if not the *Libellus*, Antoninus plausibly borrowed from the sources Fantino Vallaresso quoted and used. Fantino Vallaresso begins his account with a letter addressed to Pope Eugene IV in which he expounds on the essence of the work. Twenty chapters on the ecumenical councils from the First Council of Nicaea to the Fourth of Constantinople and the Schism follow that prologue. The text continues with three chapters on the Council of Florence. Further, the definitions of the Council of Florence are recounted as well as arguments on five controversial issues. In the order of their appearance, these are: the procession of the Holy Spirit *Filioque*; the addition of the *Filioque*-clause; the leavened and unleavened bread; the purgatory; the Primacy of the Roman Church. This second part consists of about 40 chapters. At the end, there is a conclusion[37]. B. Schulze noted that Fantino Vallaresso seldom and very generally mentioned some of the sources he made use of, including various Byzantine and Latin chronicles, as well as the works of the Eighth Ecumenical Council, preserved in Greek and Latin. Still, there are several sources he cited precisely – a Chronicle by Liberatus of Carthage, works (*opuscula*) by Simon of Constantinople (c. 1235 – c. 1325), two works (*duo opera*) by Philip of Pera on schisms and two works by Manuel Caleca (Vallaresso, Fantino, ed. Schultze 1944: XLVIII). As a result of his comparative analysis, Schulze concluded that despite the references, the main source used by Fantino Vallaresso was, in fact, Philip de Bindo Incontri of Pera († c. 1362) and in particular *De oboedientia Romanae ecclesiae debita* (1358–1359) (hereinaf-

[36] The first edition of this text by Palmieri from 1913 does not include all 73 chapters, but only the first 34 (Vallaresso, Fantino, ed. Schultze 1944: XIX–XX).

[37] See Appendix № 1.

ter as *De oboedientia*) and *De processione Spiritus Sancti* (1359)[38]. One of the most recent studies on *De oboedientia* suggests that Philip of Pera was familiar with and took as a model the *Breviarium* by Liberatus of Carthage[39]. B. Schultze summarized the contents of the works by Philip of Pera and indicated the three points in which Fantino's text depended on them: the connection is manifest in the sequencing of the ecumenical councils; the argumentation of the first definition of the Council of Florence through the authorities of the Holy Fathers; the timing of the *Filioque*-clause' addition to the Creed (Vallaresso, Fantino, ed. Schultze 1944: XLIX).

In the description of the content of the works of Philip of Pera, which remain unpublished, two things stand out in comparison with the text of Chapter 13 of title XXII from the chronicle by St. Antoninus. In the first place, Philip of Pera cited as the main reason for the schism of the Eastern churches their unwillingness to recognize the Primacy of the Roman Church, which he supported both with quotations from Gospel texts and their interpretations, and with numerous excerpts from papal letters from the Pseudo-Isidore collection. The second reason to seek parallels between the texts of Philip of Pera and Antoninus of Florence is the inclusion of accounts related to the time, events and personality of Patriarch Photius of Constantinople. Together with some parallels of meaning between Antoninus' and Fantino's writings, the latter of whom based his work on Philip's, these features strongly suggest that Antoninus made use of *De Oboedientia* by Philip of Pera.

The narrative structure in the chronicle by Antoninus is slightly different from that of Fantino Vallaresso, and also from the one in the works of Philip of Pera. On the other hand, the text differs greatly in style from the passages of the chronicle where R. Morçay had identified Bruni, Poggio and Minerbetti as sources. In the introductory part of Antoninus' account of the *Twelve Greek Divisions*, the Primacy of the Roman Apostolic See is argumented by citations derived from the *Gospel* and *Gratian's Decretum*, similarly to *De oboedientia* by Philip of Pera[40]. In recounting the schisms and the ecumenical councils, An-

---

[38] About the preserved literary heritage of Philip of Pera and the manuscripts see Kaeppeli 1980: 274–275, № 3377–3380. The best preserved manuscript of the two works by Philip of Pera is C. VII. 418 (15th c.), kept in Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. The manuscript once belonged to the Dominican monastery Santa Maria Novella. It has not been digitized. Pioneers in the study of the works by Philip of Pera are R. Loenertz, O.P. (Loenertz 1948), A. Dondaine, O.P. (Dondaine 1951), and Th. Kaeppeli, O.P. (Kaeppeli 1953: 163–183). Among the most recent research on the subject is that of C. Delacroix-Besnier, reporting a forthcoming critical edition of *De oboedientia* (Delacroix-Besnier 2007: 175–199). Fragments from the works by Philip of Pera were quoted in the above-mentioned publications, as well as in Vallaresso, Fantino, ed. Schultze 1944.

[39] See Delacroix-Besnier 2007: 186.

[40] My conclusions are based on comparisons of the texts after observations on the beginning of the *De oboedientia* according to the digitized incomplete transcript of the work in manuscript

toninus includes theological themes in his historical narrative, adhering to the chronology. He follows an identical scheme in constructing the paragraphs about these schisms that he called *divisiones* just as Philip of Pera did before him[41]. The paragraphs begin with information about when the event took place, what was the reason for it and what led to the division. Usually, at the end, the duration of the schism is mentioned and sometimes how long the union of the churches had lasted. Antoninus' text builds a negative image most of all of the bishops and patriarchs of Constantinople, but also of the other Eastern heretic patriarchs. These ecclesiastical figures are antithetically contrasted with the Roman popes in the relevant narrative. Generally, in the first part of Chapter 13, §§ 2–9, in these cases, Antoninus contented himself with the epithet "heretic" without a more complex description of character. This approach was likely due to the brevity of description in the source used. Proving the degree of adherence to an existing model or deviation from it is among the future tasks related to the full publication and commentary of the text. There are some exceptions to the laconicism in the descriptions of the heresiarchs. In the account of the Eutychian heresy, for example, Antoninus portrayed the Alexandrian patriarch Dioscorus (June 27, 444 – October 13, 451) as "*auctor omnium malorum*", who "*fuit primus, qui contra papam fecit libellum*"[42]. Another example is the story of the Patriarch of Constantinople Macedonius II (496–511): "*Macedonius peior antecessoribus suis, qui etiam deprechensus est Scripturam Sacram falsificare*"[43]. On the other hand, the Church fathers and the Orthodox patriarchs, who had respected the Primacy of the Roman Apostolic See, are represented as authorities. For example, St Cyril, Patriarch of Alexandria, is characterized by an expression that is in the style of Anastasius the Librarian's "*magna columpna veritatis et zelator fidei*"[44]. At the beginning of the narrative, however, it is stated that the ambition of the Constantinopolitan prelates to displace the Roman bishop, who is the first in rank of ecclesiastical authority, the schisms up to the time of Photius (§§ 2–9)

A I 32 (second quarter of the 15th c.), Basel, Universitätsbibliothek, ff. 105r–113v. This manuscript has been used and studied earlier by R. Loenertz (Loenertz 1948).

[41] See Kaeppeli 1953: 170, n. 34, where a fragment from the *De processione Spiritus Sancti* has been quoted.

[42] *V*, f. 345rb.

[43] *V*, f. 345vb.

[44] *V*, f. 344 vb. The lexeme 'zelator' is not found in the published fragments of the works by Philip of Pera, but is used four times in *Libellus* by Fantino Vallaresso (Vallaresso, Fantino, ed. Schultze 1944: 4, 5, 28, 54). The frequency of the lexeme '*zelator*' in Christian texts from the time of Late Antiquity to the end of the Middle Ages was traced in *Patrologia Latina* included in *Corpus Corporum, repositorium operum Latinorum apud universitatem Turicensem* (*http://mlat.uzh.ch/MLS/xanfang.php?corpus=2&lang=0,* accessed *19.12.2019*). All matches by case of the word 'zelator' in both grammatical numbers are reported. The word occurs 32 times in works by 19 authors. Of these, it is most common in the letters of Pope Innocent III (6), Rudolf I of Habsburg (4), and under the name of Anastasius the Librarian (3).

and the Greek *superbia* thereafter, were the reasons for the fall of Constantinople under Ottoman rule. According to Antoninus it was Patriarch John IV (John the Faster) who had first aspired to Primacy as a token of similar superbia around 580[45]: "*Johannes… est Constantinopolitanus episcopus ambitione superbię elatus voluit usurpare sibi nomen universalitatis … se universalem scribi fecit, quo nomine patriarche Constantinopolitani scribebant sibi dicentes Patriarche universalis vel orbicularis solo nomine, non re*"[46]. Further, the question of the title of Ecumenical Patriarch (*patriarcha universalis orbis*) as an expression of the Greek *superbia* is again discussed in the account of the schism under Michael Kerularius (§ 11), whom Constantine IX Monomachos pronounced pope ("*pronuntiasset… papam*")[47]. Despite the absence of a published text of *De oboedientia* by Philip of Pera, based on the observations by C. Delacroix-Besnier (Delacroix-Besnier 2007: 197) on *De oboedientia*, it can be argued that Philip of Pera is the most likely source of at least part of the motifs in Chapter 13, § 11. C. Delacroix-Benier noted that in the characterization of Patriarch Michael Kerularius, portraying him as an ambitious man and the culprit for the schism, Philip employed *'idiota'* in the Greek sense of the word. Fantino Vallaresso's text points to similar conclusions about the source. It reports that Michael Kerularius had distanced himself from obedience to the Roman See. He had shown disobedience by aspiring to usurp the primacy of the ecumenical church without reason and had renewed Photius' "heretical" teaching asserting the Roman Church had fallen into heresy by accepting and including *Filioque-clause* in the Creed (Vallaresso, Fantino, ed. Schultze 1944: 17).

4. PHOTIUS, PATRIARCH OF CONSTANTINOPLE: A KEY TO THE SOURCES OF THE TEXT

Since the volume of the *Twelve Greek Divisions* by Antoninus does not allow detailed analysis and commentary in this publication, I would like to draw attention and outline some key points in the motifs from the account of the ninth schism–§ 10. *De Gręcorum nona divisione*[48], that have not been commented on so far but could lead to the identification of a possible source. The section about the schism in the time of Patriarch Photius is a focal or pivot point of the whole narrative of the *Twelve Greek divisions*. Up to that point in the narrative, the crises related to the various heretical teachings in the Christian church and the dogmata and the overcoming of the divisions produced by them had been recounted.

---

[45] The dating of events in the chronicle is due to their correlation with the beginning of the pontificate of Pope Pelagius II (26.11.579 – 7.02. 590). On the title "ecumenical patriarch" and the papal protest against its use see Laurent 1948: 5–26.

[46] *V*, f. 346r.

[47] *V*, f. 348va.

[48] *V*, f. 347ra–348rb; *P*, f. 264va–265va, sine titulo, „§ 10" in margine.

Patriarch Photius is one of the most significant and well-described figures in the text of Chapter 13, and in fact the whole of paragraph 10 is built around his personality. Thus, the antagonist shifts the focus from the usual protagonists – the popes – and becomes the main protagonist himself. The story of Photius begins already in § 9, which recounts the final stage of the second iconoclast period (813–843), the restoration of Orthodoxy and veneration of icons under Methodius I of Constantinople (788/800 – 14.06.847) and the first patriarchate of Ignatius I (847–855). The very end of the paragraph mentions the ascension of Photius to the patriarchal chair under the reign of Emperor Michael III, with the intercession of Caesar Barda. Barda had married his own daughter-in-law and had been excommunicated for it by patriarch Ignatius. That led to Ignatius himself being deposed. The account is not specific to Latin universal historiography, in which Byzantine emperors are generally mentioned sporadically ever since the *translatio Imperii in 800*. A text very similar to the one by Antoninus is found in the work of Fantino Vallaresso (Vallaresso, Fantino, ed. Schultze 1944: 15). In Fantino's *Libellus* autograph (Vat. Lat. 4163, f. 8r)[49] the name of Barda is transmitted with a 'V' at the beginning as *Vanda, Vandam*, a peculiarity to which we shall return later, in the context of § 10. B. Schulze has identified the sources of the entire Chapter 18 of *Libellus*. That is how we can be confident that the source of this motif, in particular, is *De Oboedientia* by Philip of Pera (Vallaresso, Fantino, ed. Schultze 1944: 15, n. 10).

In paragraph 10, which is our focus, the Patriarch of Constantinople Photius, revered in the East as one of the pillars of Orthodoxy and well-known as one of the greatest minds of his time, is portrayed in the most negative light, as might be expected in an anti-Greek work of the period considered:

"illum pessimum virum, ...qui insurrexit magis manifeste contra ecclesiam Dei sub titulo processionis Spiritus Sancti a Filio. Et Gręcos imbuit et irritavit contra Latinos. Sed condempnatus est per synodum in Gręcia celebratam contra ipsum, ut hereticum et rebellem ecclesię et falsarium"[50].

Through its rubrics in the margins, Vat. lat. 1968 provides very good information regarding the content of the paragraph and its structure. Since they differ from the three available in *P*, the rubrics in *V* appear to be secondary and not the author's invention[51]. In the old printed editions predating Petrus Maturus', there are no rubrics on the content of the paragraphs in the margins. Some scholars have indicated that Antoninus' chronicle, or at least some parts of it, must have

---

[49] The autograph of *Libellus*, kept in the Vatican Apostolic Library is fully digitized, https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.4163 (accessed 15.12. 2019). For the description of Vat. lat. 4163 (1442) and the rest of the manuscripts forming the manuscript tradition of *Libellus*, see Vallaresso, Fantino, ed. Schultze 1944: XXIII–XLIII.

[50] *V*, f. 347ra.

[51] *P,* f. 264vb: *de mali*<tia> *fotii*; f. 265ra <prof>*etia con*<ficta> <a> *fotio*; f. 265va *.no^{m}*. Due to the poor quality of the photos of the margins in the microfilm used for the digitalization, which renders them illegible, the text in angle brackets has been reconstructed.

had two recensions. Firstly, some inconsistencies in the structure of the narrative of the *Vita of St. Dominic* and the repetition of some of its episodes using different words within four consecutive chapters in title XXIII indicate such suggestions have merit (Bausi 2006: 58; Cf. Bausi 2011). Another argument supporting such a hypothesis is the obvious difference in the layout of the titles of the chapters and paragraphs between *V* and the old editions of the chronicle (Huijber 2018: 156, n. 61). However, examining a rather limited part of the text, I must note that such a conclusion could be made for Chapter 13 only after careful examination of the autograph – I. B. 55, as well as *M*, *V*, *P* and the comparison of the text in those with the edition of Koberger from 1484.

In the margins of *V* in § 10, there are 21 rubrics written in red ink. This is the most rubricated and longest paragraph of Chapter 13 in *V* (f. 347ra–347rb):

1. Focius pessimus patriarcha Constantinopolitanus tempore Nicolay primi 858;
   f. 347rb:
2. Focius tenet violenter sedem patriarchatus;
3. Malitia Fotii viri pessimi in celebrando concilium;
4. Accusationes falsas contra Nicolaum primum papam;
5. Quanto tempore hoc duravit scisma;
   f. 347va:
6. Basilius imperator occiso Mihaele restituit sedem Ignatio;
7. Basilius imperator scribit Nicolao I ea, quę de Ignatio ac Fotio acta sunt;
8. Adrianus II erat in sede Petri, misit autem pro synodo legatos III. Constantinopolim;
9. Ignacius post synodum in sede confirmatur, Focio XII anathematibus anathematizato;
10. Focius iste fuit primus, qui magis manifeste impugnabat processionem Spiritus Sancti;
11. Focius composuit quondam prophetiam secreto cum qua factus fuit amicus imperatoris Basilii;
    f. 347vb:
12. Vocatus est Focius pro huius prophetię intepretatione;
13. Interpretatio a Focio data huius nominis ΒΕΚΛΑΣ;
14. Βεκλας;
    f. 348ra:
15. Moritur Ignacius;
16. Focius capit sedem patriarchatus;
17. Iohannes VIII papa ratum habuit Fotii factum;
18. Stephanus papa iterum Focium deposuit;
19. Simulatio legatorum pape Stephani.
20. Visio, quam mater habuit Fotii antequam nasceretur;
    f. 347vb–348rb.
21. Stephanus fit patriarcha Constantinopolitanus sub quo ecclesia unita est.

The number of sections in paragraph 10 in *V* and *P* is identical – seven. In *V* the pilcrow sign (¶) is used to indicate the beginnings of sections, and in *P* – a pilcrow only at the beginning of the whole tenth paragraph, and for the other sections – two slashes (//).The sections marked by the initial words are: (1) *Nona igitur divisio*, (2) *Tunc inter alias accusationes*, (3) *Duravit autem hec divisio*, (4) *Occiso Michaele*, (5) *Hic ergo Fotius*, (6) *Sed notandum*, 7) *Quom ergo Stephanus*. The last section in *P* begins one sentence earlier (7) *Eum autem mortuo*. In *V* the pilcrow signs are written alternately in red and blue ink as follows: (1) blue, (2) red, (3) blue, (4) red, (5) red, (6) blue, (7) red. Such an observation cannot be made for *P* by using the digitized copy, as it has been made from a black and white microfilm of the manuscript. The repetition of the red colour for two consecutive sections in *V* – four and five, probably indicates the textual connection, which was perceived at least by the rubricator of the manuscript but maybe dependent on the antegraph as well. In contrast to the listed marginal rubrics in *V*, in *P* there are such to *Occiso Michaele – militia Fotii, Hic ergo Fotius – profetia conficta fotio, Sed notandum – notandum.* It is evident that *P* contains a limited number of marginal rubrics, the first two of which focus on narrative elements similar to those under numbers 3 and 11 in *V*, although they are placed elsewhere. An examination of the text in the old printed editions used for the study shows that in the first four of them the text of § 10 is divided into six sections by the two paragraph marks described above or by a space left for them: (1) *Nona igitur divisio*, (2) *Tunc inter alias accusationes*, (3) *Duravit autem hec divisio*, (4) *Occiso Michaele*, (5) *Sed notandum*, (6) *Quom ergo Stephanus* (Antoninus Florentinus 1484: CLXXXIrv; Antoninus Florentinus 1491a: CCXXIr–CCXXXv; Antoninus Florentinus 1491b: CLXXXIr; Antoninus Florentinus 1502: CLXXXIrv). It should be noted that a paragraph mark is omitted in the place where *V* has a second red pilcrow sign before (5) *Hic ergo Fotius*. N. Wolf's edition has a different subdivision by sections. It contains four sections that according to their beginnings correspond to the first four in previous editions (Antoninus Florentinus 1512: CLXXXIrv). The text of § 10 in the Petrus Maturus' edition (Antoninus Florentinus 1587) has the largest number of sections – nine: *Nona divisio*, *Tunc inter alias accusationes*, *Occiso Michaele*, *Hic ergo Fotius*, *Post aliquod*, *Ex hoc Photius*, *Sed notandum*, *Tam malignus*, *Sum ergo Stephanus*.

Side notes are rare in the early printed editions. Annotations similar to those in the last P. Maturus' edition are only found in N. Wolf's edition. They are printed in the margins and refer to: *Nona divisio – non magnam astutiam* (Antoninus Florentinus 1512: CLXXXIrb)*, Occiso Michaele – circumventus imperator a Fotio fuit,* and the marginalia positioned almost opposite the sentence *Mortuo autem Ignatio – Moritur Ignatius* (Antoninus Florentinus 1502: CLXXXIva). The latter marginalia evidently is the only one with an exact analogue in *V.* Based on this analysis, it can be surmised that the printed editions are closer to *P,* at least with regard to layout.

Paragraph 10's narrative development in its sections is as follows. The *Nona igitur divisio* states when the story begins and who was occupying the Roman See at the time – Pope Nicholas I. The Byzantine Emperor Michael III asked the pope to approve the election of Photius for Constantinopolitan patriarch, but the pope refused. It is underlined that Photius had occupied the patriarchal throne by force (*violenter*) and had sought ways to elude the supremacy of the Roman Church. Photius simulated the summoning of a *concilium generale*, without having papal ratification first and through impostors instead of papal legates and representatives of other patriarchal chairs. The account continues with how this council took place and how Photius perfidiously, allegedly interceding for Pope Nicholas I, obtained what he wanted. The second paragraph *Tunc inter alias accusationes* focuses on the main accusation of the Patriarch of Constantinople against Pope Nicholas I – the addition of the *Filioque-clause*, which had changed the Creed affirmed by the First Ecumenical Council in Nicaea. The *Duravit autem hec divisio* reveals that this division of the churches lasted for the remainder of the reign of Emperor Michael, i.e. nine years, during which Pope Nicholas repeatedly sent him letters stating that Patriarch Ignatius had been overthrown unjustly and in violation of the canons. *Occiso autem Michaele* tells the story of how, after Basil removed Michael for fear of falling victim as many other imperial close associates had, he hurried to satisfy the papal sentence and restored Ignatius to the patriarchal throne. The emperor's letter arrived in Rome when Hadrian II had succeeded Nicholas I. The end of this section relates the Council of Constantinople, where the Pope sent three envoys – Donatus, Stephanus and Maximus[52] (Marianus[53]). The emphasis is on their active participation in the synod, during which, together with the other Fathers, they removed and anathematized Patriarch Photius. This first part of Paragraph 10 has close parallels and similarities in individual expressions with the text of Chapter 18 *De tempore et de causa congregationis eiusdem (sc. Octavae) synodi* from *Libellus* by Fantino Vallaresso (Vallaresso, Fantino, ed. Schultze 1944: 15, lin. 12–16, lin. 30). As the texts are not identical, we must assume either that Antoninus was acquainted with *Libellus* by Fantino Vallaresso, or that they had a common source, a combination of the two possibilities cannot be ruled out as well. The next section, *Hic ergo Fotius*, begins with a characterization of Patriarch Photius, which also resembles the text by Fantino Vallaresso. At the outset, the text highlights that Photius was the first to openly challenge the *Ecclesia Dei* and, under the pretext of the procession of the Holy Spirit *Filioque*, put the Greeks and Latins in opposition to each other[54]. According to the chronicle Photius had been convicted

[52] *V* f. 347va.

[53] *P* f. 264vb.

[54] Cf. Fantino Vallaresso, *Libellus*…: "Et est notandum quod hic Focius fuit ille, qui primo insurrexit contra Romanam ecclesiam pretextu eiusdem additionis sive explicationis facte in sym-

by a synodal decision as a heretic, schismatic and forger (*falsarium*). Further, Photius' rise is recounted. He succeeded in gaining the emperor's favour through the interpretation of a false prophecy he had himself invented, and eventually, his influence began to grow even while Patriarch Ignatius was still alive. Days after the death of Ignatius, Photius entered Hagia Sofia with his retinue, as an invader, managed to attract many with cunning and bribes, and to subdue others by terror and threats. The emperor and his sons wrote to Pope John VIII. The section ends with the announcement that John VIII yielded to the emperor's pleas. In *Sed notandum*, the first note is about the letters of Stylianos, archbishop of Neocaesarea, surnamed Mappa, to Pope Stephen (885 – 14.09. 891). In Antoninus' text, Stylianos is mistakenly called Stephen, and his surname *Mappa* has been understood as the name of another clergyman. The prelate intended to inform the pope that John VIII had not sent the letter through which Photius received papal confirmation. However, that letter had facilitated Photius' holding of the council in Constantinople in 878–879. The information about the papal legates sent to Bulgaria, which Photius bribed and presented as legates sent by the pope to sit at the council, is included. The end of the section recounts a story about the prophetic dream of Photius' mother, which had revealed, while she was still pregnant, that Photius would be an evil person and persecutor of the Church. The last section, *Quom ergo Stephanus / Eum autem mortuo*, recounts the second deposition of Photius and the election of Basil's brother, Stephen, as patriarch after Photius' death, despite the resistance by some in the Byzantine clergy. Pope Stephen's ratification of the election put an end to that schism.

In view of the perspectives for investigating the sources here, I will focus on two motifs of Byzantine origin and a curious intratextual gloss related to one of them. Both are based on works related to the so-called Antiphotian collection – *The Life of Patriarch Ignatius* by Nicetas David the Paphlagonian and *Pseudo-Symeon*[55], whose chronicle seems to be dependent on the lost *"Secret History"* by Nicetas the Paphlagonian with regard to these motifs[56].

---

bolo. Et ex tunc ceperunt orriri zizania ex hac causa inter orientalem et occidentalem ecclesiam. Et sic toto tempore ipsius imperatoris Michaelis predictus Focius stetit intrusus in sede Constantinopolitana contra obedientiam Romani pontificis." (Vallaresso, Fantino, ed. Schultze 1944: 16[9-13]).

[55] The text referred to as *Pseudo-Symeon* is preserved in a single 12th-century copy, stored at Bibliothèque Nationale de France in Paris – Par. Gr. 1712. For the two relevant text episodes on f. 250r and f. 254v see the edition by I. Bekker – Theophanes, Johannes Cameniates, Simeon Magister, Georgius Monachus, ed. Bekker 1838: 668–669, 689. In 2006 S. Wahlgren published a critical edition of Redaction A of the Chronicon of Symeon Magister and Logothete. However, it does not include the two relevant text segments (Symeon Magister et Logotheta, ed. Wahlgren 2006). For the Antiphotian episodes see Treadgold 2013a: 136, note 47.

[56] For more details on the plausibility of such a hypothesis and the strong arguments for it, see Treadgold 2013b: 656–659.

The first motif is about *Veclas* or the false prophecy and genealogy of Basil I the Macedonian invented by Photius, which had helped him regain the Emperor's favour after his first unseating as patriarch.

The *Veclas* motif is first found in Byzantine hagiography, in the *Life of St. Patriarch Ignatius* by Nicetas the Paphlagonian[57]. F. Dvornik examined in detail the *Antiphotian collection* in connection with Photius' schism and in particular its reflection in *Annales Ecclesiastici* by Caesar Baronius (Dvornik 1948: 371–376). Caesar Baronius (Caesar Baronius 1864: 298) cites as sources for this information Nicetas the Paphlagonian as well as the metrical chronicle by Constantine Manasses (where it is transmitted in 10 verses). (Manassēs, Kōnstantinos, ed. Bekker 1837: 226–227, versus 5309–5319). In his research, F. Dvornik did not address the *Veclas* motif. He studied the Byzantine *Antiphotian collection* and its reflection in Latin theological and historiographical literature in the context of the counting and marking of the Eighth Ecumenical Council as such and the reflection of the dogmatic dispute on the procession of the Holy Spirit *Filioque*. In his otherwise detailed analysis of Photius' heresy and schism, however, enumerating the Western writers acquainted with the existence of this collection, F. Dvornik leaps from Hugh Etherian (Pisa 1115 – Constantinople 1182) and his brother Leo Tuscus to the Spanish humanist, historian, jurist, and archbishop of Tarragona Antonio Agustín y Albanel (1516–1586), and then to Caesar Baronius. Antoninus' text is omitted in F. Dvornik's research although several centuries separate the Tuscans from Antonio Augustin y Albanel. That is why the study by F. Dvornik is not helpful in clarifying the tradition of the motif. This gap must be bridged, because, as other scholars have noted, the *Antiphotian collection* began its spread in the West from the time of the Ferrara-Florence Council onwards[58]. At the same time, as noted above, Antoninus participated in Florentine church life during these processes. Ultimately, the whole account of the history of the Greek schism appears in the part of the chronicle that recounts the last decades of the 15th century, around the time of the fall of Constantinople.

The elements of the motif about Veclas in Antoninus' chronicle contain some differences compared with the two Byzantine prose texts already mentioned. *The Life of Patriarch Ignatius* by Nicetas the Paphlagonian is the more extensive one.

According to the original Byzantine story, the cunning, treacherous and dangerous Photius had invented a glamorous false genealogy of Basil. He wrote it "in Alexandrian letters" in a book with old binding[59], which he had taken from an earlier manuscript. The emperor's lineage ostensibly originated with a great Armenian king, Tiridates, and the false prophecy predicted that a glorious governer

---

[57] Nicetas David, edd. Duffy, Smithies 2013: 118–122, cap. 89–91.

[58] See Nicetas David, edd. Duffy, Smithies 2013: XIII–XIV and the references quoted there.

[59] Nicetas David, edd. Duffy, Smithies 2013: 120. For the Alexandrian letters, see Cavallo 1975.

named *Veclas* would succeed Basil's father. Photius compiled the name as an acronym for the names of Basil, his wife Eudocia and their sons Constantine, Leo, Alexander and Stephen. With the help of his confidant and clerk in the palace library, Theophanes (later bishop of Caesarea in Cappadocia), he surrepticiously provided it to the emperor. Theophanes convinced the emperor that the book was essential and contained prophecies, and Photius was the only one who could interpret them. The emperor, intrigued, then sent for Photius and the latter "interpreted" the text. Thus the good relationship between them started anew, which, according to the hagiographer, was a signal of *the end of peace in the church and renewed the previous anarchy*. And here the Byzantine author clearly means the issues with Ignatius. The Byzantine sources include both the name of Theophanes, whom *Pseudo-Symeon* generally calls a clergyman, and the fictitious ancestor of the emperor – the great Armenian king Tiridates, who lived in the time of St. George, according to the *Life of St Ignatius* by Nicetas the Paphlagonian. In addition to the Greek, the Latin text in Antoninus' chronicle, contains the note that Basil was afraid that the throne would be taken away from him, especially since he knew how he had treated Michael III. Basil convened a council of sages who tried to interpret the prophecy. The personal names mentioned are those of the two Byzantine emperors Michael and Basil, of the members of Basil's family, of Patriarch Ignatius and Photius himself. The comparison of the Latin text with the Byzantine texts allows us to conclude that the pattern is undoubtedly Byzantine. Antoninus' text, however, is not a translation – neither verbatim nor in meaning, nor is it a pure compilation, because it includes: retellings, amendments, as it seems – additions, and direct speech. Dialogical elements are absent in the text by Nicetas the Paphlagonian. The hagiographer often used rhetorical questions as a narrative device, but not dialogue. Utterances of the characters within this episode are included only in the chronicle by *Pseudo-Symeon*. The first is by Theophanes, surnamed Sphenodamon, who tells the emperor that no one but Photius could understand what the prophecy meant. The second one is by Photius himself, who tells the messenger that he would not reveal the meaning of the text unless he met the emperor. In the Latin text these lines from the chronicle of *Pseudo-Symeon* are absent, but there is another dialogical part – from the meeting of Photius with the emperor and the interpretation of the prophecy. In the Latin a glossa is inserted, a philological explanation of the reading of the grapheme B ('*vita'*) in the name Veclas and its pronunciation as /V/, which reads:

"In Gręco autem dicitur *vita*, quia ipsi non expresse habent *.b.* litteram, sed ubi nos ponimus *.b.*, ipsi ponunt *.v.* litteram, quam vocant *vita*, qua littera non utuntur pro vocali, sed pro consonante et carent *v.* littera vocali. Sed pro[n][60] *.v.* vocali ponunt *o.* et. *y*[61] *Gręcum, quam figurant sic .V*. et habent pro *.v.* vocali. Sed

[60] *n* expunctum habet *V*.
[61] *P*] *.i. vs .y.*

quando in principio dictionis debet poni *.v*[62]. communiter ponunt litteram *.vita*. quam formant *B* vel sic β-m[63]" (*V*, f. 347vb; *P*, f. 265ra).

A glossa for the letter K (*'cappa'*) was also added, due to its use in the name of the emperor's son Constantine and respectively in the acronym *Veclas*. The glossa's author clearly deemed it necessary to include the explanation about the Greek consonant *'vita'* in order to ensure better understanding of the text and smooth out its inconsistencies. This was necessitated firstly, by the asymmetry in the use of the grapheme *'b'*, which denotes in Middle Greek and Latin different consonants, and then by the use of the grapheme *'v'* in Latin to convey both a consonant and a vowel. In the excerpt of the Latin text, the name of Emperor Basil is written and was to be pronounced with *'B'* (Basilius), as is customary in the ancient Latin tradition, but *Veclas* (Βεκλας) was pronounced with 'V', like the name of Caesar Barda in paragraph 10. is written with 'V'. Barda's name in the earlier Latin tradition was spelled with a 'B', as evidenced by the form *Barda*, for example, in a letter from Anastasius the Librarian to Pope Hadrian II[64]. However, as mentioned above, in the 14th–15th century as a consequence of the intensity of contacts between the West and the contemporaneous native speakers of Greek and their literary works there was a certain hesitation with regard to the previous Latin norm for transliteration of these names of Byzantine origin[65]. The examples from the Chronicle by Antoninus and the *Libellus* by Fantino Vallaresso, in which Barda's name also appears written with grapheme *'V'* instead of *'B'*, are evidence of that process. The insertion of such a glossa in the motif also raises the question of the authorship of the text, in view of the demonstrated good command of Middle Greek and first-hand knowledge of the mentioned Byzantine sources. Its intratextual position and the use of *'V'* in the spelling of Caesar Barda's name, lead to the conclusion that it was likely used or borrowed largely from an unnamed source whose author had command of 14th–15th century Greek. In light of these observations and the proximity of the studied excerpt to individual fragments of the work by Fantino Vallaresso, as well as by the information that Philip of Pera was the first Latin polemicist who, using independent Greek sources, placed Photius at the heart of the Greco-Latin schism in *De Oboedientia*[66], I determined that a comparison of this fragment in the two works

---

[62] *P*] .u.

[63] *VP*] A flection for Accusative sg. , I decl. in Latin is added to the minuscule *β*.

[64] Anastasius Bibliothecarius edd. Perels, Laehr 1928: 405.

[65] The Greek letter β in early Christian inscriptions was used to convey the Latin consonant *'v'*. – Φλάβιος is as common as Φλαούιος, cf. Lejeune 1987: 54–55. The transition from [b] to [v] seems to have taken place smoothly in koine, and in medieval Greek the grapheme used to denote [v]. However, the sound [v] in the starting position in Latin texts was evidently denoted by the grapheme '*b*', the traditional equivalent of 'β', until a much later period.

[66] Delacroix-Besnier 1997: 234.

is necessary[67]. The comparison shows that Photius‘ introductory characterization in the paragraph *Hic ergo Focius fuit* is followed by a text which, with a few minor variant readings, is identical to that found in the Florentine manuscript of *De Oboedientia* by Philip of Pera. The fragment of interest in manuscript C VII 419, f. 82rv, has Incipit: *Nam scripsit fingens prophetiam quasi antechristus predictam et quod tempore illo deberet compleri quod Veclas quidam interfecto imperatore deberet regnare* and Explicit: *Ignatius, hoc sciens nec potens obviare, in magna tribulatione constitutus, finem vite fecit*. The variant reading ‘antechristus’ seems illogical in the text of Philip of Pera. I suppose this may be an error. In all sources used, ‘antiquitus’ is found at this place in the text of Antoninus’ Chronicle, which is much more consistent both logically and syntactically. The intratextual glossa for the pronunciation of the grapheme *β* (*‘vita’*) as well as the explanation for *‘cappa’* [κ] is an integral part of the whole passage in *De Oboedientia*. The comparative analysis reveals that Antoninus borrowed literally a relatively long passage from the work of Philip of Pera.

The second example shows a different approach to the rendering of the Byzantine motif, mediated by an unexplored tradition, which is likely difficult to identify in its entirety. It is necessary to describe the result of the comparison of the texts to convey the main features of the development and transition from the Byzantine tradition to its Latin successors. Among the Byzantine sources, there is a chronicle that includes an episode about the mother of Patriarch Photius and a prophecy that she is carrying in her womb a future patriarch who will cause great harm to the Church. This is the text known as the Chronicle of *Pseudo-Symeon*, preserved in a single copy dating from the 12th century – Ms. Par. Gr. 1712, f. 250 r[68]. This chronicle, as mentioned above, also contains the prophecy of *Veclas*. The two motifs in the Byzantine text appear in the correct chronological order, which does not correspond to that in Antoninus‘ § 10. The motif in the text by *Pseudo-Symeon* shares many details with the text by Philip of Pera, but they are absent in Antoninus’ *Twelve Greek Divisions*. *Pseudo-Symeon*’s narrative is shorter than Philip of Pera’s. Philip of Pera cites as his source another Byzantine text, which is also the likely source for *Pseudo-Symeon*:

> “Niceta philosophus et hystoriographus, natione Grecus, genere Peflago, qui diligenter predicti Fotii hystoriam scripsit, qualiter fuit previsus adversis factis, antequam nasceretur et postquam natus est, quasi esset unus alter antechristus” (C VII 419, f. 73v).

---

[67] I express my sincere gratitude and appreciation to Prof. Claudine Delacroix-Besnier, who kindly provided me with her own, still unpublished research transcript of the two fragments – about Veclas and the prophecy about the unborn Patriarch Photius from the work of Philippus de Pera *De Oboedientia* in manuscript C VII 419, f. 73v–74r, end f. 82r–82v. The texts from *De Oboedientia* in Appendices № 2 and 3 include parts of prof. Cl. Delacroix-Besnier’s transcript.

[68] For the date of execution of the manuscript see *Michaelis Pselli Chronographia* by D.R. Reinsch (Reinsch 2014: XIX–XXIII); See also Markopoulos 2015: 70–72.

The testimony of Philip of Pera confirms Treadgold's hypothesis of the existence of a now-lost historiographical work written by Nicetas the Paphlagonian and thus, makes it difficult to make conclusions regarding the nature of Philip's text. The difficulty in tracing out the extent of some discrepancies with *Pseudo-Symeon* is caused by the source used by Philip of Pera. It is unclear whether the text about Photius in *De Oboedientia* was a verbatim translation, translation by sense or adaptation. However, it could be reasonably expected that there are some changes as well as additions. Among those marked as additives in *De Oboedientia*, there are two that evidently do not belong to the source text (See Appendix № 3 *ν, π*).

If we suppose that the information in *Pseudo-Symeon* briefly and in more concise terms recounts the content of the narrative of the motif from the lost *Secret History* by Nicetas the Paphlagonian, we could consider the more extensive text in *De Oboedientia* as additions or amendments. (See Appendix №3 *j, n, s, t, w, y, β, δ, ζ, η, θ, λ, ν*). The passages denoted in Appendix № 3 as *i, m, n, o, r, η* etc. (See Appendix №3) are among the examples of more laconic Greek expressions in *Pseudo-Symeon*, to which more verbose ones or such with enhanced meaning correspond in *De Oboedientia.* There are also some incongruities in the location of some elements of information. Examples of compensatory or redundant rendering in a different place in *De Oboedientia* include the beginning (*a, b* (*Pseudo-Symeon*): *g* (Philip of Pera) and the meeting with Jacobus, abbot of St. Maximina (*ε –ι: ε –ι + λ-ρ*). The number of meetings of Photius' parents with holy men, the prophecies and their arrangement in the content structure are also an important element in the analysis outlining the development of the textual tradition in the transference from Greek to Latin. There are three such meetings in the text by *Pseudo-Symeon*. Firstly, the Greek text mentions that St. Michael, bishop of Synnada (784/7–815) visited Photius' mother at her home. In *De Oboedientia* by Philip of Pera, the place of the encounter is not mentionned, but the meaning of the text is the same and the direct quote by St. Michael of Synnada is still present. The second meeting in (the Chronicon by) *Pseudo-Symeon* was with the hegumen Jacobus in the monastery of St. Maximina[69]. The text in *De Oboedientia* mentions the meeting of the mother with Jacobus twice. He is referred to as an abbot, but his monastery is not named. Secondly, in *De Oboedientia* the passage on the meeting with St. Hilarion the New, hegumen of the Dalmatian Monastery in Constantinople, contains an expanded direct speech passage. The content of this passage is analogous in meaning to the Byzantine source, which however contains indirect speech only (Appendix №3 *Pseudo-Symeon* η + ι: Philip of Pera ζ-ι). In the Byzantine text by Pseudo-Symeon, during

[69] The Chronicle of *Pseudo-Symeon* is one of the two texts, indicating that there was a monastery bearing this name in the city of Constantinople. Cf. Janin 1969: 323.

the meeting of Photius' parents with St. Michael of Synnada, the father, spatharios Sergius, prompted by the words of the holy man, wanted to kill his unborn son together with his wife to forestall the evil foretold. However, Bishop Michael stopped him in order to enable God's will to be fulfilled. (Appendix №3, *Pseudo*-Symeon, *x-α*). In the Latin tradition Philip of Pera altered, developed and narrated the idea in gradation. In his version, the mother is the one who wanted to commit suicide or kill her child on three occasions. Philip of Pera mentions this in the parts of the narrative including her meeting with St. Michael of Synnada (*w*); after she met St. Hilarion, hegumen of the Dalmatian monastery (*β*); and after the birth of the child (*β*).

In summarizing the text by Philip of Pera, Antoninus made a change in the structure of the motif. The transformation is a result of analytical synthesis and abbreviation. The main new features of the text are a) omission of the names of the characters, b) omission of the number and places of the meetings of the protagonists, c) exclusion of the dialogue parts. In terms of content, the narrator goes straight to the story of the mother's dream, of which she told Jacobus, abbot of St. Maximina after she visited him in the monastery (Philip of Pera *γ-ι*: Antoninus of Florence *ι*). A summary of the content of prophecies made by St. Michael of Synnada and St. Hilarion the New is recounted as a second element of the motif. (*d-u+ β+ε*). The third and last part of the motif shows the relationship between Antoninus' summary and *De Obiedientia* by Philip of Pera, as it states that the mother repeatedly wanted to kill herself with the fetus in her womb and was forbidden to do so by her husband and the holy men in order to enable God's will to be fulfilled (*w, β + α, β*). The differences in comparison with the content of the Byzantine narrative are evident. Although we cannot rule out an intermediate link between the text by Philip of Pera and Antoninus, this brief analysis allows us to conclude that the source used by Antoninus of Florence was a Latin text. It seems plausible to conclude that a literary Chinese whisper has affected the tradition of the motif as far as the changes in some details and its structure are concerned. The narrative of the second Byzantine motif in Latin shows that Antoninus made use of a completely different approach both in conveying its content and in including it in the structure of the whole paragraph. By borrowing from a Latin mediator-text, Antoninus composed a short recension in which he preserved the essential meaning of the Byzantine historiographical information, and included it in a different story, and in an unexpected place.

In conclusion, the limited number of parallels drawn between the Byzantine tradition of historiographical motifs and its recipients, the archeographic analysis and the contextualization of the studied account of the *Twelve Greek Divisions* from the Chronicle by St. Antoninus convincingly demonstrate both the need for and the possibility of producing a critical edition of and commentary on Chapter 13 from title XXII. For this purpose, we will have to use all existing manuscripts and as many early printed editions as possible. As this study

demonstrated, to achieve satisfactory results, it is necessary and unavoidable to examine not only sources containing exact textual parallels but also sources of information that Antoninus used and interpreted. Thus by studying the methodology of composing and compiling, the ideological similarities and the language in the already identified as original parts we would make more reliable and accurate conclusions whether this part is original or rather innovative. At this stage of the analysis, it appears that it is original in its manner of compiling, interpreting and representing of the known facts in a new way although at places there are excerpts that have been directly borrowed from earlier Latin sources and patched into the narrative.

Appendix № 1

Fantino Vallaresso, Libellus Vallaresso, Fantino, ed. Schultze 1944: XLVII–XLVIII		**Antoninus Florentinus, Chronicon** *V*, fols. 342v–351vb; *P*, fols. 260vb–268va
Praefatio (epístola ad Eugenium IV)	Cap. 1	Capitulum XIII. De duodecim divisionibus grecorum a latinis: ac qualiter Constantinopolis a rege turchorum Maumeth capta est.
De ordine conciliorum oecumenicorum	Cap. 2-4	Primus § De potestate Rhomani pontificis ac qualiter ecclesia rhomana caput est aliarum.
De concilio Nicaeno I	Cap. 5-6	De prima Grecorum divisione ab ecclesia Rhomana § II.
De concilio Constantinopolitano I	Cap. 7-8-9	De secunda Grecorum divisione § III
De concilio Ephesino	Cap. 10-11	De tertia divisione quę fuit generalis omnium ecclesiarum orientalium. § IIII
De concilio Chalcedonensi	Cap. 12	De quarta divisione quę fuit generalis omnium orientalium ecclesiarum § V
De concilio Constantinopolitano II	Cap. 13	De quinta gręcorum divisione § VI

De concilio Constantinopolitano III	Cap. 14	De Gręcorum sexta divisione § VII
De concilio Nicaeno II	Cap. 15-16	De Gręcorum septima divisione § VIII De Gręcorum octava divisione § VIIII
De concilio Constantinopolitano IV et de schismate	Cap. 17-20	De Gręcorum nona divisione § X
		De Gręcorum decima divisione § XI
		De Graecorum undecima divisione § XII
De concilio Florentino unionis	Cap. 21-23ss.	De duodecima Gręcorum divisione § XIII
		De captione facta a Turchis civitatis Constantinopolitane § XIIII
De definitionibus concilii Florentini	Cap. 24-29-30 ss.	-
Probatur 1 definitio (Spiritum Sanctum et a Filio procedere)	Cap. 31-41	-
per gesta conciliorum	Cap. 31	-
per dicta doctorum Graecorum (Athanasii, Basilii, Gregorii Nysseni, Gregorii Nazianzeni, Epiphanii, Johannis Chrysostomi, Johannis Damasceni, Cyrilli Alexandrini)	Cap. 32-41	-
Probatur 2 definitio (explicationem in symbolo addere esse licitum)	Cap. 42-49	-

An auctoritate papae possit fieri talis declaratio	Cap. 43	-
Quo tempore et ex qua causa facta fuerit additio in symbolo	Cap. 44-49	-
Probatur 3 definitio (de azymo et fermentato)	Cap. 50-55	-
ex observatione apostolorum	Cap. 51	-
ex auctoritatibus sanctorum	Cap. 52	-
Difficultates cum responsionibus	Cap. 53-55	-
Probatur 4 definitio (de purgatorio)	Cap. 56-59	-
ex auctoritate doctorum Graecorum	Cap. 57	-
Reicitur opinio contraria	Cap. 58 s.	-
Probatur 5 definitio (de primatu Ecclesiae Romanae)	Cap. 60-72	-
Primatus perfectioni ecclesiae est necessarius	Cap. 61-62	-
Primatum tenet Pontifex Romanus (hoc confirmatur auctoritate Scripturae, Sanctorum, Conciliorum, per Privilegium Constantini Magni)	Cap. 63-69	-
Romano Pontifici subesse est de necessitate salutis (hoc confirmatur auctoritate Scripturae et sanctorum doctorum)	Cap. 70-71	-
Conclusio totius operis	Cap. 73	-
Addita sunt Decretum Unionis Latine et Graece compositum ac subscriptiones Latinorum et Graecorum.		-

Appendix № 2

Philippus De Pera, De Oboedientia, BNCF, C VII 419, f. 82 v	**Antoninus Florentinus, Chronicon,** *V*, f. 347v–348r *P*, f. 265r
Nam scripsit fingens prophetiam quasi ***antechristus*** predictam et quod tempore illo deberet compleri quod Veclas quidam interfecto imperatore deberet regnare. Inventa prophetia imperator Basilius cepit esse sollicitus ne ab aliquo hujus nominis interficeretur, cum videret jam tempus apropinquasse, presertim cum ipse Michelem imperatorem interfecisset, cepit diligenter investigare si quis isto nomine vocaretur a suis antecessoribus cum nihil inveniretur vocavit omnes sapientes et ostensa eis scriptura non fuit que interpretaretur nec defuerunt qui Fotium acersiendum imperatori suaderent qui multa secreta aliis incognita revelaverat.	Nam scripsit fingens propheciam, quasi ***antiquitus*** predictam, et quod tempore illo deberet compleri, quod Veclas, quodam interfecto imperatore, debet[70] regnare. Inventa profetia[71] imperator Basilius cepit esse sollicitus, ne ab aliquo huius nominis interficeretur. Cum videret iam tempus appropinquasse presertim cum ipse Mihaelem interfecisset imperatorem[72], cepit diligenter investigare, si quis isto nomine vel pronomine[73] vocaretur a suis antecessoribus. {V in margine sin *Sapientes imperatoris Basilii non valebant interpretare hanc prophetiam*.} Cum nihil inveniretur, vocavit omnes sapientes, et ostensa eis scriptura non fuit qui interpretaretur, neque defuerunt, qui Focium[74] accersiendum imperatori suaderent, qui multa secreta aliis incognita revelaverat. //347vb// {V in margine dex *Vocatus est Focius pro huius prophetię intepretatione*}
Quo vocato ostensa scriptura prophetie petito que spatio paucorum dierum et obtento venit ad imperatorem qui dixit : cesset timor tuus, non enim alius imperium tibi subripiet. Sed hec prophetia	Quo vocato, ostensa scriptura prophetię[75], petitoque spatio paucorum dierum et obtento, venit ad imperatorem. *Cui dixit*: *Cesset timor tuus. Non enim alius imperium tibi subripiet, sed hęc prophetia de te et de filiis tuis a deo revelata est. Nam tu es ille Veclas, qui regnare debes,*

[70] *P deberet*.
[71] *P prophetya*.
[72] *P* transpositio habet: *imperatorem interfecisset*.
[73] *vel pronomine* addidit Antoninus.
[74] *P* Fotium.
[75] *P prophetye*.

de te et de fillis tuis adeo revelata est, nam tu es ille Veclas qui regnare debes interfecto imperatore. Cum autem super hoc miraretur eo quod vocaretur Veclas nec ab aliquibus antecessoribus suis quo quomodo hoc nomen sortiretur, respondit Fotius vere tu es Veclas nam nomen tuum est Basilius cujus littera prima tua est .b. in greco autem dicitur vita quia ipsi non expresse habent .b. litteram. Sed ubi nos ponimus . b. ipsi ponunt.v. litteram quam vocant vita, qua littera non utuntur pro vocali sed pro consonante et carent .u. littera vocali. Sed pro .u. vocali ponunt .o. et .i. grecum quam figurant sic .u. et habent .pro .v. vocali. Sed ***quam in primo*** dictionis debet poni .u. communiter ponunt litteram vita quam formant B. vel sit u, sic enim nomen tuum incipit a littera tali. Uxor tua vocatur Eudochia prima littera nominis sui est .c. que tecum corregnat et <u>*sic vita et est*</u> facit .ve. primogenitus tuus vocatur Constantinus cujus littera prima est .c. qua littera Greci carentes capa utuntur quae sic formatur .k., alius filius dicitur Leo. cujus littera prima est .l., alius vocatur Alexander cujus littera prima est .a., alius vocatur Stephanus cujus littera prima est .s. et sic ex principiis litterarum istorum nominum componitur veclas. Sic quod tu es Veclas, ipse Veclas cum filiis tuis qui ***debent*** *interfecto imperatore.* Quom[76] autem super hoc miraretur eo, quod non vocaretur Veclas, nec ab aliquibus antecessoribus suis quoquomodo[77] hoc nomen sortitetur.

{V in margine sin. *Interpretatio a Focio data huius nominis ΒΕΚΛΑΣ*}

Respondit Focius: *Tu es vere Veclas. Nam nomen tuum est Basilius, cuius littera prima tua est .B.* In Gręco autem dicitur *vita*, quia ipsi non expresse habent *.b.* litteram, sed ubi nos ponimus *.b.*, ipsi ponunt *.v.* litteram, quam vocant *vita*, qua littera non utuntur pro vocali, sed pro consonante et carent *.v.* littera vocali. Sed pro<n> *.v.* vocali ponunt *.o.* et. *y.*[78] Gręcum, quam figurant sic *.V.* et habent pro *.v.* vocali. Sed quando ***in principio*** dictionis debet poni *.v.* communiter ponunt litteram *.vita*. quam formant *B* vel sic β. *Sic enim nomen tuum incipit a littera tali. Uxor tua vocatur Eudochia. Prima littera nominis sui est E*[79]*. Facit VE. Primogenitus tuus vocatur Constantinus,*[80] *cuius littera prima est C,* qua littera Gręci carentes *Cappa* utuntur, *quę sic formatur K. Alius filius dicitur Leo, cuius littera prima*[81] *est*[82] *L. Alius vocatur*[83] *Alexander, cuius prima littera est A. Alius vocatur Stephanus, cuius littera prima est*[84] *S.*

{V in margine dex. *Βεκλας*}

Et sic ex principiis [*istarum litterarum*] *litterarum istorum nominum componitur .VECLAS.*

Sique tu es Veclas, ille cum filiis tuis, qui ***debetis*** *imperium possidere.* Imperator

[76] *P Cum*.
[77] *P* quoquo modo.
[78] *P i*.
[79]] *P* add. *que tecum corregnat et sic vita et e*.
[80] *P* 265rb.
[81] *P* transpositio habet *cuius littera prima*.
[82] *P* habet *cum* vs *est*.
[83] *P vocatus*.
[84] *P* habet *cum* vs *est*.

imperium possidere. Imperator autem nesciens ipsum istud nomen sic confecisse una cum filiis suis tenentes quasi a Deo fuissent ista revelata vel ex sua magna sapientia invenisse ipsum receperunt ad gratiam et ex concilio suo ceperunt omnia facere quasi non possunt errare. Unde Greci communi vocabulo ipsum Fotium vocant Veclas ex tali compositione hujus nominis. Et ex hac Fotius favore, non timens papam nec Ignatium, habitabat in palatio quasi patriarcha et ordinationes faciebat, et ecclesias dabat et omnia que pertinebant ad officium patriarchatus indigne exercebatur. Ignatius, hoc sciens nec potens obviare, in magna tribulatione constitutus, finem vite fecit.	autem, neciens ipsum istud nomen sic confecisse, una cum filiis suis tenentes, quod a Deo ista fuissent revelata, vel ex sua magna sapientia ipsam invenisse receperunt ad graciam. {V in margine dex. *Focius communiter aput Grecos vocatur* Βεκλας} Et ex eo concilio suo ceperunt omnia facere, quasi non possent errare. Unde Gręci communi vocabulo ipsum Focium vocant Veclas ex tali compositione huius nominis. [85]Ex hoc Focius favore imperatoris non timens papam nec Ignacium, habitabat in palatio et quasi patriarcha ordinationes fatiebat[86] et ecclesias dabat et omnia, quę[87] pertinebant ad officium[88] patriarchatus et omnia indigne exercebatur. Ignacius hęc[89] sciens nec 348ra {V in margine sin. *Moritur Ignacius*} potens obviare in magna tribulatione constitutus finem vitę fecit…

[85] *P* habet Et.
[86] *P faciebat*.
[87] *P omniaque*.
[88] *P offitium*.
[89] *P huius*.

Appendix № 3

	Pseudo-Symeon, Chronographia (= Theophanes, Johannes Cameniates, Simeon Magister, Georgius Monachus, ed. Bekker 1838: 668–669)	**Philippus De Pera., De Oboedientia**, BNCF, C VII 419, f. 73v–74r[90]	**Antoninus Florentinus, Chronicon,** *V*, f. 348ra; *P*, f. 265va
Intro	29. Ἄξιον δὲ καὶ περὶ Φωτίου ὀλίγα διαλαβεῖν.	Nam, ut narrat quidam Niceta philosophus et hystoriographus, natione Grecus, genere Peflago, qui dilligenter predicti Fotii hystoriam scripsit, qualiter fuit previsus adversis factis, antequam nasceretur et postquam natus est, quasi esset unus alter antechristus. Unde idem dominus Niceta Peflagonus narrat sic de eo.	-
a	οὗτος ὁ Φώτιος υἱὸς Σεργίου σπαθαρίου ἦν, οὗ τινὸς ὁ πατὴρ Ζαχαρίας ὠνόμαστο, ὃς πάλιν ἔσχεν υἱὸν Λέοντα βασι...	-	
b	ὁ γὰρ Σέργιος ἐθνικοῦ αἵματος ὤν, εἰς μοναστήριον γυναικεῖον εἰσπεπηδηκὼς καὶ μονάστριαν ἐκεῖθεν ἁρπάσας καὶ ταύτην ἀποσχηματίσας ἔλαβε γυναῖκα.	-	

[90] This excerpt was provided to me in a personal research transcript by Claudine Delacroix-Besnier for my research and comparative analysis. I am deeply grateful to Prof. Delacroix-Benier for allowing me to work with the text, which she obtained and edited in preparation for a printed edition of *De Oboedientia*. The suggestions in the footnotes apparatus marked as *Batalova conjectura* are mine and are not related to observations of the text de visu. The comparison of the three texts is mine.

c	μετὰ χρόνον τινὰ συνέβη	-	
d	τὸν ἅγιον Μιχαὴλ τὸν Σινάδου,	Sanctissimus Michel episcopus Sinodinus	
e	φίλον Σεργίου ὄντα,	-	
f	εἰς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ εἰσελθεῖν,	semel cum obvium habuisset	
g	καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ἐνθεωρήσας	uxorem cujusdam Sergii nomine	
h		matrem dicti Fotii	
i	ἔγκυον οὖσαν	eum in utero gestantem,	
j		*cognoscens per spiritum qualis futurus esset, qui ad huc latebat in utero subito celo Dei ductus*,	
k	ἀπέστειλεν τὴν αὐτοῦ ῥάβδον,	elevato baculo	
l	πλῆξαι βουλόμενος	impetu facto	
m	*αὐτήν*	*contra mulierem*	
n	καὶ οὕτως εἶπεν	et minatus *eam* percutere protulit hec verba:	

o	"εἶθε ἦν τις ταύτην ἀποκτεῖναι δυνάμενος καὶ τὸ ἔμβρυον τὸ σὺν αὐτῇ. ὁρῶ γὰρ ἄλλην Εὔαν ὄφιν *ἐγκυμονοῦσαν*, καὶ τὸ ἔμβρυον ἄρσεν. καὶ τοῦτο κατὰ συγχώρησιν θεοῦ πατριάρχην ἐσόμενον βλέπω	O si quis esset qui istam interficeret simul cum filio quem gestat in utero, video enim Evam aliam serpentem *habente*[91] *in ventre* periet[92], autem ad[93] filium masculum quem video permissione divina futurum patriarcham.	
p	ἐπὶ ἀθετήσει τοῦ πανσέπτου καὶ τιμίου σταυροῦ.	Negabit enim reverentissimum omnium honorabilem crucem	
q	καὶ αὐτὸς εἰς ἀσέβειαν ἀποκλινεῖ,	et in inpietatem declinabit	
r	καὶ πολλοὺς	et pene omnes	
s		a via recta retrahet et trahet in semitas perversas et puram Christi fidem despiciet et	
t	εἰς σταυροπατίαν μεταστήσει,	crucis suppeditationem statuet et contemptores sacrorum canonum faciet	
u	καὶ τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν πολλοὺς ταῖς πολυτρόποις αὐτοῦ στερήσει μηχαναῖς."	et ab eterno regno multos multis modis privabit.	

[91] Batalova conjectura: *habentem*.
[92] Batalova coniectura: *pariet?*
[93] Batalova conjectura: *ac*.

v		Que mala predicta magis in factis videmus quam in codicibus legimus equaliter.	
w		Hec audiens, pavescat et lacrimis plena rediens domino viro suo, que sanctus dixerat narrans, addidit me ipsam volo interficere, unacum ventre ne fiat cum causa vel occasio tantorum malorum melius enim hoc est quam totus mundus tot male implicetur quod vir suus prohibuit fieri dicens : vadam ad hominem Dei et quid secuturi sumus sciam ab eodem qui veniens	
x	πρὸς ὃν ὁ Σέργιος	ad sanctum virum dixit	
y		uxorem suam esse ad quam dixerat de puero quem gestabat et addidit	
z	"καὶ εἰ τοιοῦτος ἔσεσθαι μέλλει, μετὰ τῆς μητρὸς αὐτὸν ἀνελῶ."	si sic futurum est, puerum cum matre simul interficiam	
α	πρὸς ὃν ὁ ἅγιος "οὐ δυνήσῃ τὴν συγχώρησιν τοῦ θεοῦ διακωλῦσαι. πρόσεχε οὖν σεαυτῷ."	cui sanctus Michel dixit non poteris Dei permissione impedire; custodi te bene ne facies.	

β		[f°74] Evolutis autem paucis diebus beatus Hylarius Dalmatinus videns predictam mulierem ait: Satham incarnatum habet ista in utero et ipsa quidem mulier vidit in sompnis quod ingens serpens egressus erat de utero suo scisse[94] ventro. Que iterum alocuta est virum suum ut interficeret se ipsam unacum puero et iterum prohibuit eam dicens ne forte sit illusio demonis ut ipsam perire faceret. Videamus nisi forte sit puella. Cum autem tempus partus advenisset, apparuit masculus. Tunc mulier jam certificata de hiis que dicta sibi fuerant, voluit interficere puerum, tertio prohibita anno[95].	
γ	(30) εἶτα γεννηθέντος ἡ μήτηρ	Nato puero, mater	
δ		territa videns eum masculum non solum ex verbis sanctorum sibi que futura erant predicentium, sed etiam ex visione sibi aparente plena lacrimis et [misericordie] accipiens	

[94] Batalova conjectura: scisso.
[95] Batalova conjectura: *ante*.

ε	Ἰάκωβον τὸν Μαξιμίνης ἡγούμενον μεταπεμψαμένη ἔρριψεν αὐτὸν εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ κλαίουσα	puerum obtulit cuidem sancto abbati [Maximini] monasterii Jacobo nomine et projiciens puerum ad sedes ejus plena lacrimis	
ζ		dixit miserere mei vere homo Dei.	
η	τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ.	Tu enim batiza hunc miserabilem {puerum} filium et ipse susceptor ejus esto	
θ		quantum mihi tribulatio magna et dolor pro eo.	
ι	ἔλεγε γὰρ ὅτι ἔγκυος οὖσα εἶδον ὄναρ ὅτι ἐσχίσθη ἡ κοιλία μου καὶ ἐξῆλθε δράκων.	Cum enim gravida essem {vidi} in visu quod scissus est venter meus et exitu[s] draco de me.	*Nam et* cum mater eius esset gravida in visione nocturna visum est ei in utero gestare serpentem, qui egressus ex utero (ι) inficiebat totam illam regionem. Insuper a pluribus sanctis viris ex revelatione preventiatum est matri cum esset pregnans cum quem paritum erat futurum pessimum virum et persecutorem ecclesię (= sums up d-u, β, ε). Quo illa ita indoluit, ut temptata pluries fuerit se cum illo, quem in utero habebat, occidere,

			ne tantum malum sequeretur ex eo (sums up w, β), Sed prohibita fuit a marito et persuasa a sanctis viris 348rb ne faceret, sed commicteret se divinę providentię (= sums up α,β).
κ	ἀλλὰ καὶ ὁ ὅσιος καὶ ὁμολογητὴς Ἱλαρίων ὁ τῆς Δαλμάτου εἴρηκέ μοι ὅτι σεσωματωμένον Σατανᾶν βαστάζεις.	Sed et sanctus confessor Hylarius Dalmatinus videns me dixit mihi incarnatum sathanam portas.	
λ		Audiens[96] illa, Jacob predictus pater monasterii Dei de misericordia confisus	
μ	λαβὼν οὖν	Accepit	
ν		et ca[t]hecizavit puerum per xl dies secundum canones et ultra hoc addidit xl dies alios postquam	
ξ	αὐτὸν ἐβάπτισεν,	baptizavit.	
ο	Φώτιον ὠνομακώς,	eum Fotium nominans	
π		quod interpretatur in latino Lucidus	
ρ	"ἴσως" λέγων "παρέλθοι ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἀπ' αὐτοῦ."	quasi dicens recedet ab ea ira Dei	

[96] Batalova conjectura: *audita*.

MANUSCRIPTS

A I 32 (second quarter of the 15th c.), Universitätsbibliothek, Basel.
C. VII. 418 (15th c.), Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Florence.
I.B.54, partial autograph, (middle of the 15th century), Archive of the convent Santa Maria Novella, Florence.
I.B. 55, partial autograph, (middle of the 15th century), Archive of the convent Santa Maria Novella, Florence.
Inv. 503 (15th century), Museum of San Marco, Florence.
Inv. 504 (15th century), Museum of San Marco, Florence.
Inv. 505 (15th century), Museum of San Marco, Florence.
Inv. 506 (15th century), Museum of San Marco, Florence.
Inv. 507 (15th century), Museum of San Marco, Florence.
Inv. 508 (15th century), Museum of San Marco, Florence.
Magliabecchiana cl. XXXIX, 70 (=II. I. 376), (15th century), (M), Biblioteca Nazionale Centrale, Florence.
Parisinus Graecus 1712 (12th c.), Bibliothèque Nationale de France, Paris.
Parisinus Latinus 8951(P) (15th century), National Library of France, Paris https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10035203d (accessed 15.12.2019).
Vaticanus latinus 1968 (V) (1468–1478), Vatican Apostolic Library, Vatican, https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.1968 (accessed 15.12.2019).
Vaticanus Latinus 4163, (1442), Vatican Apostolic Library, Vatican.

INCUNABULA AND EARLY PRINTED BOOKS

Antoninus Florentinus 1484 Antoninus Florentinus, *Summarium tertii voluminis partis hystorialis domini Antonini archiepiscopi Florentini / trium partium*. Nuremberg: A. Koberger, 1484.
Antoninus Florentinus 1491a Antoninus Florentinus, *Registrum tertii voluminis partis historialis domini Antonini archiepiscopi Florentini*. Nuremberg: A. Koberger, 1491.
Antoninus Florentinus1491b AntoninusFlorentinus, *Summarium tertii voluminis* … Basel: N. Kessler, 1491.
Antoninus Florentinus 1502 Antoninus Florentinus, *Tertia pars hystorialis venerabilis domini Antonini*, Basel: N. Kessler, 1502.
Antoninus Florentinus 1512 Antoninus Florentinus, *Opus excellentissimu[m] hystoriaru[m] seu cronicaru[m]*. Lyon: N. Wolf, 1512.
Antoninus Florentinus 1587 *...Chronicorum tertia pars*. Lyon: P. Maturus, 1587.

PRIMARY SOURCES

Anastasius Bibliothecarius, edd. Perels, Laehr 1928 Anastasius Bibliothecarius. *Epistolae sive praefationes* edd. E. Perels, G. Laehr. – In: Monumenta Germaniae Historica. Epistolae VII. Berolini, 1928, pp. 395–442.
Bonaventura 1882 Bonaventura. *Opera omnia: edita studio et cura pp. Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices mss. emen-*

data anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata. 1 1. Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, 1882.

Bonaventure, edd. Houser, Noone 2014 B o n a v e n t u r e, edd. et tr. R.E. H o u s e r, T.B. N o o n e. *Commentary on the sentences: the philosophy of God*. New York, 2014.

Caesar Baronius 1864 C a e s a r B a r o n i u s. *Annales Ecclesiastici* denuo excusi et ad nostra usque tempora perducti ab Augustino Theiner. Barri-Ducis, 1868.

Hugo Etherianus 1855 H u g o E t h e r i a n u s, *De haeresibus quas Graeci* in *Latinos devolvunt*, *sive quod Spiritus Sanctus ex utroque Patre et Filio procedit*. – In: Migne, J. P. Patrologia cursus completus. Series Latina. T. 202. Parisiis, 1855, pp. 227–396.

Liberatus, Jean Garnier 1675 *L i b e r a t i Archidiaconi Ecclesiae Carthigenensis Breviarium Causae Nestorianorum Et Eutychianorum: a Plurimis, Quibus Antea scatebat, mendis repurgatum, & Notis ac Dissertatione Illustratum*. Opera & studio Joannis Garnerii. Parisiis, 1675.

Liberatus 1866 L i b e r a t u s. *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*. – In: Migne, J. P. Patrologiae cursus completus. Series Latina. T. 68. Parisiis, 1866.

Manassēs, Kōnstantinos, ed. Bekker 1837 M a n a s s ē s, K ō n s t a n t i n o s, ed. I. B e k k e r. *Constantini Manassis breviarium historiae metricum*. Bonnae, 1837.

Nicetas David, edd. Duffy, Smithies 2013 N i c e t a s D a v i d, ed. J.M. D u f f y, A. S m i t h i e s. *The life of Patriarch Ignatius* (= Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 51).Washington, 2013.

Symeon Magister et Logotheta, ed. Wahlgren 2006 *Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon*., ed. St. W a h l g r e n (= Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 44, 1). Berlin, 2006.

Theophanes, Johannes Cameniates, Simeon Magister, Georgius Monachus, ed. Bekker 1838 T h e o p h a n e s, J o h a n n e s C a m e n i a t e s, S i m e o n M a g i s t e r, G e o r g i u s M o n a c h u s, ed. I. B e k k e r. *Theophanes continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*. Bonnae, 1838.

Vallaresso, Fantino, ed. Schultze 1944 F a n t i n u s V a l l a r e s s o. *Libellus De Ordine Generalium Conciliorum Et Unione Florentina. Ad Fidem Manuscriptorum* Ed. B e r n a r d u s S c h u l t z e. Roma, 1944.

SECONDARY SOURCES

Bausi 2006 B a u s i, F. *La "Vita Domici" di Francesco da Castiglione*. – Interpres. Rivista di studi quattrocenteschi, 25 (2006), pp. 53–113.

Bausi 2011 B a u s i, F. *Umanesimo a Firenze nell'età di Lorenzo e Poliziano*. Roma, 2011.

Brown 2019 — B r o w n, J. A. *St. Antonin of Florence on Justice in Buying and Selling. Introduction, Critical Edition, and Translation*. Toronto, 2019, PhD Thesis.

Cavallo 1975 — C a v a l l o, G. *ΓΡΑΜΜΑΤΑ ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ.* – Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 24 (1975), pp. 23–54.

Cherubini 1984 — C h e r u b i n i, P. *Crisoberga*, *Andrea*. – In: Dizionario Biografico degli Italiani. Vol. 30, Cosattini-Crispolto. Roma, 1984, pp. 776–779 (= On-line: http://www.treccani.it/enciclopedia/andrea-crisoberga_(Dizionario-Biografico)/).

Congourdeau 1987a — C o n g o u r d e a u, M.-H. *Frère Simon le Constantinopolitain, O.P. (1235?–1325?)*. – Revue des etudes byzantines, 45 (1987), pp. 165–174.

Congourdeau 1987b — C o n g o u r d e a u, M.-H. *Note sur les Dominicains de Constantinople au début du 14e siècle*. – Revue des études byzantines, 45 (1987), pp. 175–181.

Cornelison 2007 — C o r n e l i s o n, S. *Tales of Two Bishop Saints: Zenobius and Antoninus in Florentine Renaissance Art and History*. – Sixteenth Century Journal, 38 (2007), № 3, pp. 627–656.

D'Addario 1961 — D' A d d a r i o, A. *ANTONINO Pierozzi, santo*. – In: Dizionario Biografico degli Italiani. Vol. 3 (1961), pp. 524–532.

Danova 2015 — Д а н о в а, П. *Средновековни български владетели в Хрониката на Антонино Пиероци (1389–1459)*. – Bulgaria Mediaevalis, 6 (2015), с. 217–231 [Danova, P. Srednovekovni balgarski vladeteli v Hronikata na Antonino Pierotsi (1389 – 1459). – Bulgaria Mediaevalis, 6 (2015), s. 217–231].

Delacroix-Besnier 1997 — D e l a c r o i x - B e s n i e r, C. *Les Dominicains et la chrétienté grecque aux XIVe et XVe siècles* (= Publications de l'École française de Rome, 237). Rome, 1997.

Delacroix-Besnier 2007 — D e l a c r o i x - B e s n i e r, C. *Un Historien dominicaine et ses sources. Présentation du "De Oboedientia Ecclesie Romane debita" de Philippe de Péra, O.P.* – In: L'église dans le monde byzantine de la IV. croisade (1204) a la chute de Constantinople (1453) (= Byzantinische Forschungen, 29). Amsterdam, 2007, pp. 175–200.

Delacroix-Besnier 2011 — D e l a c r o i x - B e s n i e r, C. *Les Prêcheurs, du dialogue à la polémique (XIIIe–XIVe siècle)*. – In: Bibliotheca 11. Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500. Ed. M. Hinterberger, C. Schabel. Leuven–Paris–Walpole, MA, 2011, pp. 151–167.

Dondaine 1951 — D o n d a i n e, A. *Contra Graecos, premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient*. – Archivum Fratrum Praedicatorum, 21 (1951), pp. 320–446.

Dvornik 1948 — D v o r n i k, Fr. *The Photian schism*. Cambridge, 1948.

Gagliardi 2012 — G a g l i a r d i, I. *Giovanni Dominici e Antonino Pierozzi: dal maestro al discepolo*. – In: Antonino Pierozzi OP

(1389–1459): la figgura e l'opera di un santo arcivescovo nell'Europa del Quattrocento; atti del Convegno internazionale di studi storici (Firenze, 25–28 novembre 2009). Cinelli, L., M. P. Paoli (eds.). Firenze, 2012, pp. 167–184.

Gastgeber, Panteghini 2015 G a s t g e b e r, Chr, S. P a n t e g h i n i (eds.). *Ecclesiastical history and Nikephoros Kallistou Xanthopoulos: proceedings of the International Symposium, Vienna, 15th–16th December 2011*. Wien, 2015.

Gill 1953 G i l l, J. *Quae supersunt actorum Graecorum Concilii Florentini* necnon descriptionis cuiusdam eiusdem. Pars I, *Res Ferrariae Gestae*; Pars II, *Res Florentinae Gestae*. Synodo Florentina Gestis, Concilium Florentinum. V. Roma, 1953.

Gill 1959 G i l l, J. *The Concil ot Florence*. Rome, 1959.

Howard 2013 H o w a r d, P. *Aquinas and Antoninus. A Tale of Two Summae in Renaissance Florence*. Toronto, 2013.

Huijbers 2018 H u i j b e r s, A. *Zealots for Souls. Dominican Narratives of Self-Understanding during Observant Reforms, c. 1388–1517*. Berlin–Boston, 2018.

Janin 1969 J a n i n, R. *La geographie ecclesiastique de l'empire byzantin*. Paris, 1969.

Josserand, Bruno 1960 J o s s e r a n d, P., J. B r u n o. *Les estampilles du Département des imprimés de la Bibliothèque nationale*. – In: Mélanges d'histoire du livre et des bibliothèques offerts à Monsieur Frantz Calot. Paris, 1960, pp. 261–298.

Kaeppeli 1953 K a e p p e l i, Th. *Deux nouveaux ouvrages de fr. Philippe Incontri de Péra*. – Archiuvum fratrum praedicatorum, 23 (1953), pp. 163–194.

Kaeppeli 1970 K a e p p e l i, Th. *Scriptores ordinis praedicatorum*. T. 1 (A-F). Roma, 1970.

Kaeppeli 1975 K a e p p e l i, Th. *Scriptores ordinis praedicatorum*. T. 2 (G-I). Roma, 1975

Kaeppeli 1980 K a e p p e l i, Th. *Scriptores ordinis praedicatorum*. T. 3 (I-S). Roma, 1980.

Kristeller 1990 K r i s t e l l e r, P. O. *Iter Italicum* Vol. V. London, 1990.

Laurent 1948 L a u r e n t, V. *Le titre de patriarche oecuménique et la signature patriarcale. Recherches de diplomatique et de sigillographie Byzantines.* – Revue des études byzantines, 6 (1948), pp. 5–26.

Loenertz 1935 L o e n e r t z, R. J. *Les établissements dominicains de Péra-Constantinople (Origines et fondations).* – Echos d' Orient, 34 (1935), pp. 332–349.

Loenertz 1948 L o e n e r t z, R. J. *Fr. Philippe de Bindo Incontri O.P. du couvent de Péra, inquisiteur en Orient.* – Archivum Fratrum Praedicatorum, 18 (1948), pp. 265–280.

Lejeune 1987 L e j e u n e, M. *Phonétique historique du mycénien et du grec ancien*. 2e ed. Paris, 1987.

Markopoulos 2015 — M a r k o p o u l o s, A. *Le public des textes historiographiques à l'époque Macédonienne.* – Parekbolai. An electronic journal for byzantine literature, 5 (2015), pp. 53–74.

Mazzatinti 1898 — M a z z a t i n t i, G. *Inventari dei manoscritti delle Biblioteche d'Italia*. Vol. 8. Forli, 1898.

Morçay 1913 — M o r ç a y, R. *Chronique de Saint Antonin*. Paris, 1913.

Morçay 1914 — M o r ç a y, R. *Saint Antonin archevêque de Florence* (1389–1459). Tours–Paris, 1914.

Orlandi 1959 — O r l a n d i, S. *S. Antonino (archivescovo di Firenze, dottore della Chiesa): Studi bibliografici.* Vol. 1. Firenze, 1959.

Orlandi 1962 — O r l a n d i, S. *Bibliografia Antoniniana: descrizione dei manoscritti della vita e delle opere di S. Antonino O.P. Arcivescovo di Firenze, e degli studi stampati che lo riguardano*. Città del Vaticano, 1962.

Panella 2000 — P a n e l l a, E. O.P. *Catalogo dell'Archivio di S. Maria Novella in Firenze*. – Archivum Fratrum Praedicatorum, 70 (2000), pp. 111–242.

Philippides, Hanak 2018 — P h i l i p p i d e s, M., W.K. H a n a k. *Cardinal Isidore (c.1390–1462): A Late Byzantine Scholar, Warlord, and Prelate*. London, 2018.

Podolak, Bucossi, Zago — P o d o l a k, P., A. B u c o s s i, A. Z a g o. *Adversus Graecos IX-XII s.* (unpublished непубликуван) – https://www.academia.edu/16322356/Adversus_Graecos_IX-XII_s. (last access последен достъп 20.12. 2019)

Pomaro 1982 — P o m a r o, G. *Censimento dei manoscritti della biblioteca di S. Maria Novella II Secolo XV–XVI*. – Memorie domenicane. Rivista di storia n.s. 13 (1982), pp. 203–353.

Quétif, Échard 1719 — Q u é t i f, J., J. É c h a r d. *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati. I.* Paris, 1719.

Reinsch 2014 — R e i n s c h, D. R. *Michaelis Pselli Chronographia* (= Millenium – Studien, 51). Berlin–Boston, 2014.

Riedl, 2020 — R i e d l, A. *Tractatus contra Graecos*. Turnhout, 2020.

Scapecchi 2012 — S c a p e c c h i, P. *Gli incunaboli delle opere di Antonino*. – Memorie Domenicane n.s., 43 (2012), pp. 403–408.

Schaube 1880 — S c h a u b e, A. *Die Quellen der Weltchronik des heil. Antonin, Erzbischofs von Florenz* (= Kőnigliches Gymnasium zi Hirschenberg. Programm 156). Hirschenberg, 1880.

Schwartz, Straub, Schieffer 1936 — S c h w a r t z, E., J. S t r a u b, R. S c h i e f f e r. *Acta conciliorum oecumenicorum: [Ser. 1]* T. 2. *Concilivm Universale Chalcedonense* Vol. 5. Berolini, 1936.

Treadgold 2013a — T r e a d g o l d, W. *The Middle Byzantine Historians.* New York, 2013.

Treadgold 2013b — T r e a d g o l d, W. *The lost Secret History of Nicetas the Paphlagonian*. – In: The Steppe Lands and The World Be-

yond Them. Studies in honor of Victor Spinei on his 70th birthday. Iași, 2013, pp. 645–676.

Tugwell 1985 — T u g w e l l, S. *The Nine Ways of Prayer of St. Dominic: A Textual Study and Critical Edition.* – Mediaeval Studies, 47 (1985), pp. 1–124.

Ullman, Stadter 1972 — U l l m a n, B.L., Ph.A. S t a d t e r. *The Public Library of Renaissance Florence: Niccolò Niccoli, Cosimo De' Medici and the Library of San Marco*. Padova, 1972.

Walker 1933 — W a l k e r, J.B. *The "Chronicles" of Saint Antoninus. A Study in historiography*. Washington D.C., 1933.

THE *TWELVE GREEK DIVISIONS* IN THE CHRONICLE BY ST. ANTONINUS, ARCHBISHOP OF FLORENCE: NEW RESEARCH PERSPECTIVES

(Summary)

The paper proposes guidelines for a future edition and study of an excerpt from the third part of the *Chronicle* by St. Antoninus which was written shortly after the fall of Constantinople under Ottoman rule. I survey the historical and historiographical context of the appearance of the account of the *Twelve Greek divisions* (tit. XXII, chapter 13) and then provide an archeographical analysis of the extant manuscript copies and some of the early printed editions. I then compare the excerpts about patriarch Photius with earlier parallels from the works by other authors and make some conclusions on the essence of the *Twelve Greek Divisions*. The present study clarifies that achieving satisfactory results necessitates examining not only sources containing exact textual parallels but also the likely sources of information that Antoninus used and interpreted. Thus, by studying the methodology of composing and compiling, the ideological similarities and the language in the parts already identified as original it is possible to make reliable and accurate conclusions. So far it seems that the *Twelve Greek Divisions* is original in the form of compiling, interpreting and representing known facts in a new way. However, at places, it appears that some passages have been directly borrowed and patched into the narrative.

Keywords: Antoninus of Florence, Philip of Pera, Fantino Vallaresso, Florentine Council, Twelve Greek Divisions, heresy, Ecumenical councils, Schisms, Photius, Beclas.

Stilyana Batalova,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences

ПАНДЕКТИТЕ НА НИКОН ЧЕРНОГОРЕЦ И МОНАШЕСКИТЕ СБОРНИЦИ ОТ XIV в.[1]

Десислава Найденова (България)

Един от най-важните трудове на антиохийския монах Никон Черногорец е компендиумът „Разяснение на божествените заповеди“ (Ἑρμηνεῖαι τῶν θείων ἐντολῶν τοῦ Κυρίου), по-известен в литературата като *Пандекти* по наслова, който носи в някои ръкописи (Πανδέκτης τῶν ἑρμηνειῶν τῶν θείων ἐντολῶν τοῦ Κυρίου). Създаден през втората половина на XI в. и разделен на 63 глави, той съдържа откъси от съчиненията на учителите на църквата, от жития на светци, от патерици, от манастирски устави, апостолски и съборни послания (Troianos 2017: 269–271). Пандектите са известни в два славянски превода – първи, от края на XI – началото на XII в[2]., и втори, от средата на XIV в.[3] (Павлова 1988; Максимович 2004; Богданова

---

[1] Статията е разработена в рамките на проекта “Medieval Church Law Sources and Their Slavic Reflections in the European Juridical Culture” (2018–2020). Авторът изказва благодарност за финансовата подкрепа на Българската академия на науките по двустранно споразумение за безвъзмездни средства между БАН и Словашката академия на науките.

[2] Издание на текста: Pavlova, Bogdanova 2000. Издание на юридическия материал, включен в *Пандектите*, с неговите гръцки съответствия е направено от К. Максимович (Максимович 1998). Съществуват различни мнения за това, къде е извършен първият превод в България (Богданова 2001; Павлова 1988; Павлова 1999) или в Русия (Максимович 1998; Максимович 2004).

[3] Р. Павлова предполага, че този втори превод е възникнал преди 1348 г., най-вероятно в Търново, тъй като се знае, че през същата 1348 г. две книги – *Евангелие от Йоан* с тълкуванията на Теофилакт Охридски и *Пандектите*, но преписани в две книги поради големия обем на съчинението, са дарени от новия българския патриарх Теодосий (1348–1368) на Зографския манастир „Св. Георги Победоносец“ на Атон (Павлова 1999). Напоследък бе изказана хипотеза за атонския произход на този превод (Йовчева, Тасева 2008: 516). Заслужава

2005; Богданова 2012). По-късно последният е подложен на редактиране. Добавен е и превод на предисловието към Словата[4].

Целта на настоящото изследване[5] е да представи някои първоначални наблюдения върху един непроучван проблем, а именно включването на втория превод на *Пандектите* на Никон Черногорец (по-нататък ПНЧ) в монашеските сборници от XIV в.[6] Изясняването на този въпрос е важно не само с оглед обема и характера на книжовната продукция, но има отношение и към разбирането на каноничноправните текстове като част от аскетико-догматичната линия, доминираща в религиозния живот и литературната традиция на българския XIV в.

1. РЪКОПИС № 1160 ОТ СБИРКАТА НА ЦЪРКОВНОИСТОРИЧЕСКИЯ И АРХИВЕН ИНСТИТУТ В СОФИЯ И КНИЖОВНАТА ТРАДИЦИЯ НА XIV В.

В основата на проучването стои ръкопис № 1160, съхраняван в сбирката на Църковноисторическия и архивен институт (по-нататък ЦИАИ 1160). Всъщност ако търсим доказателства за културния и религиозен разцвет в България през XIV в., то този ръкопис е безспорно едно от тях. Неговата поява се отнася към края на XIV в. (Своден каталог 1982: 55–56). Въз основа на водните знаци на хартията тази датировка може да се прецизира във времето между 1351–1370 г. (Constantinescu 1984: 131; Кръстев, Янакиева 2007: 7). Ръкописът съдържа 205 л. Към тях са подвързани 15 л. от XVII в., съдържащи таблици със степените на родство при сключване на брак[7]. Правописът е последователно двуеров, двуюсов. На един от листовете (л. 192а) е запазен автографът на неговия писач – йеромонах Симеон (Своден каталог 1982: 55–56; Кръстев, Янакиева 2007: 5–11).

ЦИАИ 1160 е забележителен не просто защото представя единствения правноканоничен сборник от XIV в., запазен в България, а защото той пази текста на единствения правноканоничен свод, чието създаване може да се

да се помисли над въпроса, защо патриарх Теодосий ще изпраща като подарък книга, с която манастирът най-вероятно вече разполага?

[4] Тази редакция е наречена „Евтимиева“. За разликата между двете редакции на втория превод вж. например Павлова 1999; Pavlova, Bogdanova 2000: 34–59; Богданова 2014.

[5] Дължа благодарност на С. Богданова, която консултира моите наблюдения, предостави ми свои непубликувани материали, както и копия на най-ранните среднобългарски преписи на втория превод.

[6] На връзката между първия превод на ПНЧ и *Пролога* обръща внимание Л. Прокопенко (Прокопенко 2006). Текстологическите паралели между ПНЧ и други старобългарски паметници като *Изборника от 1073* и някои жития на светци са изследвани от С. Богданова (Богданова 2003; Богданова 2005; Богданова 2005а; Богданова 2014).

[7] Всъщност това е трактатът на Мануил Ксантинос за степените на сродство, препятстващи брака, вж. Найденова 2008: 60 (IV:1). Издание на текста вж. у Павлов 1887: 240–331.

свърже със средновековна България – т.нар. *Псевдозонар*[8]. За съжаление, както повечето текстове от XIV в. и този ръкопис е незаслужено пренебрегван за сметка на тези, чието възникване се свързва с Преслав или Охрид. С ЦИАИ 1160[9] са работили малко изследователи като Цв. Янакиева, М. Райкова, М. Цибранска и Я. Волски. Основният им интерес е бил съсредоточен върху *Псевдозонара*[10].

Всъщност именно с отговора на въпроса кои текстове влизат в състава на каноничноправния сборник, наречен *Псевдозонар*, и колко от тях са поместени в състава на ЦИАИ 1160, започва разкриването на ръкописа като един от типичните за XIV в. монашески сборници със смесено съдържание,

---

[8] Сборникът е наречен *Псевдозонар* от своя пръв изследовател А. Павлов (Павлов 1897: 40–42). Оригиналният му наслов е: Правїла с҃ты(х) а҃п(с)лъ и с҃ты(х) .з. съборь прп(д)бныих и богоносныихь ѡ҃цъ наши(х): о епископѣ(х) и о мнихохь и о іереех о людѣ(х) мирскы(х) заповѣди въсѣкыѧ и поученїа. В основата на компилацията стои анонимният епитимиен номоканон (Ἀρχὴ σὺν Θεῷ νομοκανόνος. Κανόνες τῶν ἁγίων ἀποστόλων, καὶ τῶν ἑπτὰ οἰκουμενικῶν συνόδων, περὶ ἀρχιερέων, ἱερέων, μοναχῶν μεγαλοσχήμων καὶ ἄλλων μοναχῶν, καὶ λαικῶν), издаден по един късен препис (XVI в.) от Жан Батист Котелие (Cotelerius 1677: 68–158). Времето на съставяне на гръцкия текст Павлов определя не по-рано от първата половина на XII в., поради споменаването на богомилите в някои от неговите правила, и не по-късно от края на XIV в., когато се появяват славянските му преписи (Павлов 1897: 40–42). Най-вероятно появата на славянския *Псевдозонар* трябва да се отнесе към началото на XIV в. Известна датираща роля в това отношение би могла да има приписката към т.нар. *Ловешки сборник* от края на XIV в. – ръкопис Яцимир. 44 (13.3.17) от Библиотеката на Руската академия на науките в Санкт-Петербург (Сергеев 2017: 134–143), въпреки всички условности, свързани с нея (тя е направена при реставрацията на ръкописа през XVII в. и тъй като се разминава с датировката на самия кодекс, чиито филиграни го отнасят в последната четвърт на XIV в., съставителят на описа А. Сергеев (Сергеев 2017: 143) предполага, че тя се отнася към протографа на сборника или съдържа грешка, докато В. Велинова счита, че приписката се отнася към друг ръкопис (Велинова 2013: 92, бел. 271). Текстът на приписката гласи, че книгата е написана от ръката на многогрешния Пахомий в богоспасения град Ловеч при архиепископ кир Симеон и при благочестивия деспот Александър (Иван Александър е ловешки деспот до 1331 г.) и при неговия син Михаил Асен (Христова, Караджова, Узунова 2003: 56, превод: 111–112). Проучването на текста на *Псевдозонара* в различните му редакции показва (Ženuch at al. 2018: 92–120, 218–248), че в *Ловешкия сборник* се съдържат само отделни части от каноничноправния норматив. Следователно, ако приемем за достоверно сведението на приписката, като terminus ante quem за появата на пълния текст на *Псевдозонара* трябва да бъде посочена 1331 г., преди която в съкратен вариант той влиза в състава на *Ловешкия сборник*.

[9] Ръкописът е издаден фототипно от Кръстев, Янакиева 2007. Някои правила за монасите са публикувани от Wolski 2012; Wolski 2018: 153–189. Други са преведени от Димитров 2015 (2018).

[10] Преглед на изследванията върху *Псевдозонара* е направен другаде (Ženuch at al. 2018: 92–120, 218–248). Вж. и посочената там библиография. Важна стъпка в изследването на ЦИАИ 1160 е изследването на Я. Волски (Wolski 2018: 153–189). Той разглежда правилата, уреждащи монашеския живот, поместени на различни места в ръкописа. Неговите наблюдения задават нова посока в изследването на каноничноправните текстове от XIV в. като част от характерните за епохата тенденции на преобладаващи аскетико-догматични учения и респективно литература.

които нямат устойчив състав. Още А. Павлов (Павлов 1897: 40–42) посочва, че издаденият от Котелие номоканон се различава съществено от славянския *Псевдозонар* и следователно не може да бъде показателен за пълния му състав. В това отношение не могат да помогнат и съпоставките между най-ранните му преписи[11]. От тях ЦИАИ 1160 е с най-богато съдържание. Той започва с извадки от въпросите и отговорите на Анастасий Синаит, включва *Символа на вярата*, *Псевдозонара*, *Номоканона на Йоан Постник* в две редакции, *Правилата на Тимотий Александрийски*, извадки от правилата на съборите, жития на светци и др. Трябва да се отбележи също така, че единствено в ЦИАИ 1160 *Псевдозонарът* е разделен на две от голям текстов масив (л. 98а–159а), който съдържа част от гореизброените съчинения. Цв. Янакиева и А. Кръстев приемат всички текстове като едно каноничноправно цяло и наричат ръкопис ЦИАИ 1160 „Архивски номоканон“ по примера на *Архивския хронограф*. Търсейки отговор на въпроса за състава на *Псевдозонара*, М. Цибранска (Цибранска-Костова 2011: 380–397) разглежда ЦИАИ 1160 в съпоставка с молдовските преписи на *Псевдозонара* и отбелязва различията и общите части между тях (двата символа на вярата и текстовия блок на л. 198а–200а), като стига до извода, че „свеждането на устойчивия състав на *Псевдозонара* до 149–151 глави в балканската традиция, най-добре съхранена отвъд Дунава … е продукт на по-късна работа с текста“ (Цибранска-Костова 2011: 397).

2. *ПСЕВДОЗОНАРЪТ* В СЪСТАВА НА ЦИАИ 1160 И *ПАНДЕКТИТЕ НА НИКОН*

Проучването на преписите на *Псевдозонара*[12] показва, че в неговия състав във времето от XIV до края на XVII в. настъпват структурни различия, но категорично се запазва устойчивостта на едно текстово ядро от каноничноправни норми. В неговата пълна първоначална редакция[13] той

---

[11] Освен ЦИАИ 1160 в XIV в. се датират още няколко преписа на *Псевдозонара*. Това са: ГИМ. Хлуд. 76 – ръкопис № 76 от сбирката на А. Хлудов в Държавния исторически музей в Москва (Николова и др. 1999: 82; Турилов 2005; Турилов 2014. Текстът на *Псевдозонара* е разписан от Белякова 2005); РНБ Q. II. 90 – ръкопис № Q. II. 90 от сбирката на Руската национална библиотека в Санкт Петербург (Христова и др. 2009: 110–113); РГБ Муз. собр. 3169 – ръкопис № 3169 от сбирката на Руската държавна библиотека в Москва (Музейное собрание 1997: 62), и споменатия вече *Ловешки сборник*. В ГИМ. Хлуд. 76 и РГБ Муз. Соб. 3169 е изгубен краят на ръкописа. РНБ Q. II. 90 съдържа и по-стари каноничноправни текстове, чиято поява се свързва с Русия (Турилов 2004). В *Ловешкия сборник Псевдозонарът* е представен в силно съкратен вид.

[12] Преглед на известните до момента български, сръбски, влахо-молдовски, източнославянски и рутенски преписи на *Псевдозонара* и опит за първоначалното им текстологично групиране е направен у Ženuch et al. 2018.

[13] Многобройните редакции на *Псевдозонара* правят неговото критично издание изключително трудна задача. Представа за първоначалния състав на сборника дават изданията на два късни негови преписа. Вж. Кемалова 2016; Ženuch et al. 2018.

носи оглавлението Правїла с҃ты(х) а҃п(с)лъ и с҃ты(х) .з. съборь прп(д)бныих и богоносныихь ѡ҃цъ наши(х): о епископѣ(х) и о мнихохь и о іереех, о людѣ(х) мирскы(х) заповѣди въсѣкыѧ и поученїа и завършва с втората статия за степените на сродство с наслов: Сте(п)ене сърод ъствѡ(м) и о брацѣ законном и о еже беззаконна посагаѧщи(м). и о различи сърѡ(д)ства еже ѿ кръве и ѿ плъти. иде(ж) по(д)баеть бракъ сътворити, и иде(ж) не по(д)баеть. и иде(ж) до(с)ить лице кое либо привести на бракъ, и кое не преивести. и котораа възбранѣтъ законъ, и которыи(х) не възбра. Incipit: Трие соут предели ѡ вьзбраненни брацехь… Следователно, с голяма доза категоричност може да се каже, че текстовият блок на л. 98а–159а в ЦИАИ 1160 не е принадлежал към архетипа на сборника *Псевдозонар*. В познатите днес преписи не само че не се среща подобно разделяне на текста на *Псевдозонара* (това ясно личи и в най-ранните преписи), но и в никой от тях сред допълващите основния каноничноправен корпус статии не се индентифицира който и да е от текстовете, разположени на л. 98а–159а в ЦИАИ 1160.

Разглеждайки ЦИАИ 1160 в съпоставка с по-късните южнославянски, молдовски и източнославянски преписи на славянския *Псевдозонар*, става ясно, че ЦИАИ 1160 възпроизвежда особеностите на една от ранните редакции на *Псевдозонара*[14], в която към основния каноничноправен корпус

[14] В тази текстологична група влизат следните ръкописи: BAR, Ms.sl. 636 от Библиотеката на Румънската академия на науките. Сборник с правила и сръбско-молдавска хроника. Ръкописът е завършен най-вероятно през 1557 г. в манастира Нямц (Constantinescu 1984: 111–114; Билярски, Цибранска-Костова 2015); BAR, Ms.sl. 685. Ръкописът е съставен през 1512 г. и е почти напълно идентичен с ръкопис BAR, Ms.sl. 636 (Билярски, Цибранска-Костова 2015); BAR, Ms.sl. 692. Сборник с правила, преписани от ритор и схоластик Лукач през юли 1581 г. в манастира Путна (Constantinescu 1984: 115–117); BAR, Ms.sl. 726. Сборник с правила от 1618 г., преписан в Молдова при митрополит Теофан III (1617–1619) за нуждите на манастира Бистрица в Сучава (Constantinescu 1984: 117–118; Райкова 2010); ръкопис № 205, Рогожское кладбище (ф. 247) от Руската държавна библиотека в Москва. Молдовски ръкопис от средата на XVI в. (Constantinescu 1984: 110; Государственная библиотека 1968: 143); Quart. Eccl. Slav. 6. от ръкописната сбирка на Унгарската национална библиотека „Сечени“ (Cleminson, Moussakova, Voutova 2006: 97–98 (№ 39). Към тази редакция, но вероятно с посредничеството на някой препис, в който е било съхранено разделението на каноничноправния корпус на 151 глави и съдържанието, но без допълнителните статии, възхождат: ръкопис 106/16 от библиотеката на Дебреценския университет „Лайош Кошут“. Сборник със смесен състав, написан между 1548–1561 г. в един от културните центрове на Марамуреш (Янакиева, Пандур 1987); ръкопис № И-437 от сбирката на Задкарпатския етнографски музей, Словакия (Ужгородски номоканон). Сборник с правила от края на XVI – началото на XVII в. (Ženuch et al. 2018). Част от разглежданата редакция, но възхождащи към отделен, най-вероятно западнобългарски протограф, са още два преписа: ръкопис № 1170 от Народната библиотека „Св. Кирил и Методий“. Номоканон от първата половина на XVI в. (Стоянов, Кодов 1971: 26); ръкопис № 101 от Народната библиотека „Иван Вазов“ в Пловдив. Сборник от XVI в. (Цонев 1920: 69–84). Втората част, където е *Псевдозонарът*, е датирана в XVII в. (Цонев 1920: 69–84; Своден каталог 1982: 137 (№ 364); Кемалова 2016).

са били добавени двата символа на вярата и текстовете, заемащи л. 198а–200а с начало: иже въ га(г)рѣ събора правило. н҃і. Трябва да се отбележи, че в ЦИАИ 1160, за разлика от останалите преписи, тези три допълнителни части са разместени и съдържат някои пропуски. Двата символа на вярата предхождат текста на *Псевдозонара*, докато в по-късните ръкописи допълнителните статии са разположени след *Псевдозонара* и образуват единен текстови блок, който, както ще стане видно по-долу, има паралели и с други ръкописи от края на XIV – началото на XV в. Това би следвало да означава, че преписвачът на ЦИАИ 1160 по свое усмотрение или следвайки своя антиграф, е предприел разместване на материала, което е вторично спрямо останалите преписи от тази група и техния протограф. Това е още едно доказателство за уникалния характер на ЦИАИ 1160.

Опитите ми да идентифицирам допълнителните статии към *Псевдозонара*, характерни за това текстологично семейство, доведоха до следните резултати:

1. Текстът с наслов[15] изложенїе о православнѣи вѣрѣ. и ѡ с҃тѣи же и животворѧщои и единосѫщнѣи и нераз(д)ѣлимѣи тр(о)ци. и ѡ бж(с)твнѣ(м) плътстѣ(м) съмотрени. и о с҃тыи(х) и чь(с)тныи(х) икона(х). и чьстна(г) же кр(с)та. и ѡ покланѣни с҃ты(х) моще(м). и о с҃ты(х) .з҃. въсе(л)н҆скы(х) събѡрѣ(х). и ѡ всѣкѡ(м) цр҃ковнѣ(м) прѣдани, иже длъжна естъ въсѣка д҃ша дръжати и исповѣдовати даже до прослѣ(д)нѣго из(д)ыханїа.

Нач.: Вѣрꙋѧ въ едино(г) б҃а... започва със *Символа на вярата*[16] в неговата трета редакция според изданието на Гезен (Гезен 1884: 54–67). Той е идентичен с прибавения към славянския превод на Посланието на цариградския патриарх Фотий до цар Борис I-Михаил, чиято поява се датира в средата на XIV в. Изследването на Т. Славова (Славова 2013: 149–153) показва, че *Символът на вярата* в тази си редакция е засвидетелстван в състава на още три среднобългарски ръкописа от XIV в.: *Палаузовия препис на Бориловия синодик* НБКМ 289 от края на XIV в. (Божилов, Тотоманова, Билярски 2010: 62, 242–243), *Карадимовия (Шопов) псалтир* НБКМ 454 и 1138 от първата половина на XIV в. (Цонев 1923: 2–3; Стоянов, Кодов 1971: 5–6; Своден каталог 1982: 40–41 (№ 67) и т.нар. *Ряпов сборник* (БАН 80) от края на XIV в. (Кодов 1969: 174–178).

С оглед на настоящото изследване особено важно е да се отбележи, че този първи текст от допълнителните към *Псевдозонара* статии е част от послание до игумена на църквата „Свети Симеон Чудотворец“ кир Петър, поместване заедно с предисловието в началото на втория превод на *Пан-*

[15] Кръстев, Янакиева 2007: л. 29б–33б.

[16] Подробно за *Символа на вярата* вж. и Прохилько 2019; Прохилько 2020.

дектите на Никон Черногорец[17]. Както бе отбелязано по-горе, тези два текста са добавени по-късно и са част от т.нар. Евтимиева редакция на *Пандектите*.

2. Досега не съм открила паралел на *Символа на вярата*, поместен във втория допълнителен за *Псевдозонара* текст с наслов: нзложенїе дроугое ѿ оустнїана нзложе(но) сам(о)др(ж)ца.

Нач.: Вѣрꙋемь въ едного ба...

3. Третата допълнителна статия към текста на *Псевдозонара* носи наслова[18]: о празнико(х) н постѣ(х) н колѣнопрѣклоненн(х) възбраненны(х) н повелѣнны(х) бывати. ѿ бжестнаго же н покланѣемаго дха бгоносными ѡцы намъ прѣданны(х). н ꙗко бѣдно естъ еже не радити ѡ таковы(х). нбѡ проклинаѭт сѧ н ѿлѭчаѭт сѧ н еретикѡ(м) съпрнчитаѭт сѧ бж(с)тьными правилы, нже кромѣ благословны вины сїа не радѧщен. н каа естъ вина празникѡ(м) н постомъ н колѣнопрѣклоненїѡхъ. н почто къ въстокѡмъ зрѧще молим сѧ

Всъщност това са части от Слово 57 от втория превод на *Пандектите на Никон*, отново в неговата Евтимиева редакция.

Слово 57 носи наслова[19]: о празнико(х) н постѣ(х) н колѣнопрѣклоненн(х) възбраненны(х) н повелѣнны(х) бывати. ѿ бжестнаго же н покланѣемаго дха бгоносными ѡцы намъ прѣданны(х). н ꙗко бѣдно естъ еже не радити ѡ таковы(х). нбѡ проклинаѭт сѧ н ѿлѭчаѭт сѧ н еретикѡ(м) съпрнчитаѭт сѧ бж(с)тьными правилы, нже кромѣ благословны вины сїа не радѧщен. н каа естъ вина празникѡ(м) н постомъ н колѣнопрѣклоненїѡхъ. н почто къ въстокѡмъ зрѧще молим сѧ. То е съставено от следните части: 1. ѿ заповѣде(х) ст҃ы(х) ап(с)лъ, 2. ѿ правилъ ст҃хъ ап(с)лъ. правило ꙁ҃д, 3. тогож(д)е правилѡ ꙁ҃ѳ, 4. ѿ заповѣдан стхь ап(с)лъ, 5. ѿ съчетанїа блаженаго аѳанасїа, 6. ѿ панарїн ст҃го епифанїа е(ж) ѡ вѣрѣ слова, 7. тогож(д)е еже на арїа ересн, 8. нже въ гагрѣ събора правило н҃ї, 9. то(г)ж(д) събора правило ѳ҃ї, 10. житїа ст҃го николы, 11. ст҃го василїа, 12. ст҃го петра алеꙁан(д)рьскаго правило, 13. ст҃го игнатїа, 14. ѿ лавсаика, 15. ѿ житїа ст҃го пансїа, 16. ст҃го пахѡмїа, 17. ѿ правилы(х) ѿвѣ(т) ст҃го тимоѳеа, 18. ст҃го никифора коста(н)дина гра(д) правило .г҃. …

---

[17] Работата ми с втория превод на *Пандектите* се основава на следните ръкописи: BAR Ms. sl. 130 от библиотеката на Румънската академия на науките (XV в., Нямц). Ръкописът не е бил идентифициран като Пандекти (Panaitescu 1959: 152–157) и не е бил включван до този момент в списъка на преписите им (Максимович 2004; Богданова 2014); РГБ Егор.1 (№ 1 от сбирката на Егоров в Руската държавна библиотека) – средата на XIV в., български, предевтимиева редакция (Собрание Егорова 2014: 1–2) и РГБ Егор. 18 – третата четвърт на XIV в., Евтимиева редакция (Егоров. Опис 2014: 34–37). Копие от последните два ръкописа ми бе предоставено от С. Богданова.

[18] В ЦИАИ 1160 са пропуснати насловът и началото.

[19] Цитирано по РГБ Егор. 18.

.д҃. … .е҃., 19…а(г) събора правило .в҃і., 20. [ла]ѡдикїнска(г) [съ]бора правило .м҃ѳ., 21. правило .н҃., 22. правило .н҃а., 23. въпро(с) в҃., 24. ѿвѣ(т), 25. тогож(д) е ѿ исхода, 26. ѿ житїа ст҃го сїмеѡна чю(д)творца, 27. ѿ житїа ст҃го ѳеѡ(д)ра ѡс҃щеннагѡ, 28. [ст҃го ѳеѡ(д)ра стꙋдита], 29. шестаго събора правило. п҃ѳ, 30. единого ѿ синаксарен, 31. тогож(д)е ѡ ст҃ѣи не(д)ли велицѣи, 32. ст҃го исидора д҃ни х(с)ва въскр҃сенїа, 33. ст҃го дїонисїа алеѯандрьскаго о пасцѣ, 34. ст҃го дорѡѳеа ѡ ст҃ы(х) постѣ(х), 35. тлькь иногово, 36. о постѣ ꙋспени ст҃ыѧ б(д)ц, 37. ѡ прѣѡбражени г(д)ни и ѡ срѣтени, 38. ѡ постѣ срѣды и пѧ(т)ка, 39. ѡ д҃ни въздвиженїа ч(с)тнаго кр(с)та, 40. ере(с) девѧ(т)де(с) и пръва. Непоклонници, 41. ѡ дванадесѧти(х) д҃нехъ, 42. никенскаго пръваго събора прави(л), 43. шестаго събора правило, 44. ст҃го василїа ѡ ст҃ѣмъ д҃сѣ къ бл҃женном(ꙋ) амфилохїꙋ, 45. ѿ старечьскааго 46. ѿ законнаго правила ст҃го їѡана постника, 47. запрѣщенїе исповѣдаѫщим сѧ, 48. ѡ .в҃і. д҃не(х), 49. ѡ ро(жд)ствѣ пр(д)тчевѣ и о въведени б҃ци, 50. тль(к) иного, 51. стꙋдитово, 52. ѿ типика їер(с)лимскаго, 53. ѿ типика ст҃ыѧ горы ѡ еже в количьства и качьства, 54. ѡ арменѣ(х).

В разглежданата допълнителна статия към текста на *Псевдозонара* от всички 54 малки текстови блока попадат в последователност следните части: заглавието на словото, №1, №4, №8, №9, №10, №11, №12, №13, №14 и №16.

3. *ПАНДЕКТИТЕ НА НИКОН ЧЕРНОГОРЕЦ* И МОНАШЕСКИТЕ СБОРНИЦИ ОТ XIV В.

Трябва да се отбележи, че съществуването на връзка между *Псевдозонара* и *Пандектите* (от гледна точка на интерес към каноничноправна тематика) предполага още А. Турилов[20]. В своето изследване той отбелязва: „по всей вероятности, уместно соотнести перевод основного ядра сборника Псевдозонар (и в отношении времени, и в смысле центра, где он был осуществен) с переводом такого крупного руководства по организации монашеской жизни, каким являются Пандеты Никона Черногорца, представлены болгарской редакцией XIV в., связаном с именем патриарха Феодосия[21]“ (Турилов 2005: 323).

Въпросът за това, къде е извършен първоначалният превод на *Псевдозонар* – на Атон или в някой от книжовните центрове в Търново или неговите околности, едва ли някога ще бъде решен категорично. По-вероятна ми се струва обаче хипотезата, че той е възникнал в някое от българските книжовни средища. От съществуването на пълния текст на *Псевдозонара* на Атон няма почти никакви следи (Богдановић 1978; Райков и др. 1994; Турилов, Мошкова 2016). Изключение е т.нар. *Порфириев номоканон*

[20] Тази хипотеза е разгледана от Цибранска-Костова 2011: 396–402.

[21] Теодосий II е търновски патриарх в периода ок. 1348–1371 г.

(РНБ Q. II. 90[22]), за който се знае, че е подарен на Порфирий Успенски в 1845 г. от настоятеля на манастира „Филотея“ (Христова и др. 2009: 110–113). За други два ръкописа може да се предполага, че съдържат *Псевдозонара*, но от тяхната история е видно, че текстът му е привнесен отвън. Това са: Protaton, Slavic 5. Требник и сборник от канонични и полемични статии и съчинения[23], датиран по водни знаци 1371–1438 г. (Pavlikjanov 2000; Турилов, Мошкова 2016: 442–443 (№ 985а); Ксилургу 4. Сборник от канонични и аскетични произведения от третата четвърт на XVIII в.[24] (Турилов, Мошкова 2016: 338–339 (№ 737). В това отношение прави впечатление разликата със славянския превод на т.нар. *Номоканон при Великия Требник*, за който се предполага, че е възникнал на Атон (Павлов 1897). Текстът е добре засвидетелстван сред ръкописите на Хилендарския манастир (Богдановић 1978), както и сред тези на Синай (Tsibranska-Kostova 2008) – друго ключово място на активен книжовен обмен.

Трябва да се отбележи също така, че почти всички преписи на *Псевдозонара* от XIV в. са свързани с българските скриптории. Връзката на *Ловешкия сборник* с Иван-Александровите сборници отдавна е установена и коментирана от изследователите (последно Велинова 2012; Велинова 2013). Според А. Турилов ГИМ Хлуд. 76 най-вероятно е създаден в царския скрипторий в Търново в периода 1330–1350 г. Той идентифицира един от писачите на ръкописа като ученик на поп Филип, който е и един от писачите на Синодалния препис на *Хрониката на Константин Манаси* в сборника на поп Филип от 1344–1345 г. (ГИМ Син. 38) (Турилов 2005). Кодикологическите особености на РГБ Муз. собр. 3169 – хартия и пергамент с два листа палимпсест на български Октоих от XIII в[25], предполага създаването му в малко книжовно средище, където е имало недостиг на материал за писане. С Търново може да се свърже и протографът на ЦИАИ 1160[26], който е

---

[22] Вж. тук бел. 10.

[23] Изследванията на К. Павликянов (Pavlikjanov 2000) показват, че светогорският прот Серафим (1500–1548), от Охрид, най-вероятно е създал сбирката славянски книги към Протата, за което са спомогнали и добрите му отношения със сръбския патриарх Никодим II (1446–1459).

[24] Сборникът съдържа руски съчинения. Най-вероятно той отразява източнославянската традиция на *Псевдозонара* (Турилов 2001; Ženuch et al. 2018: 73–91; 198–217).

[25] Идентификацията на палимпсеста е направена от А. Турилов (Турилов 2010:164, бел. 38).

[26] Р. Константинеску свързва създаването на *Псевдозонара* с Видин и нарича самия ЦИАИ 1160 „видински систематичен номоканон“ (Constantinescu 1984: 131). Основание за това той вижда в добрите отношения с Видинското царство. Знае се, че Иван Страцимир бил женен за Анна, дъщерята на Александър Бесараб воевода на Влахия (1330–1365). Текстологичната история на ЦИАИ 1160 не подкрепя тази хипотеза. Както свидетелстват приписките към ръкописите, съдържащи текста на *Псевдозонара*, най-вероятно той е пренесен от български монаси в Молдова. Добре известен факт е, че в молдовските манастири се пази в

съдържал части от втория превод на *Пандектите на Никон* в тяхната т.нар. Евтимиева редакция.

Трябва да се отбележи, че добавените към текста на *Псевдозонара* два символа на вярата и Слово 57 (този път в пълен състав) от *Пандектите на Нникон* формират общ текстови блок и са засвидетелствани в състава на няколко монашески сборника от XIV в. Това са БАН 80 – *Ряповият сборник*, където интересуващите ни текстове заемат л. 331а–360б, и ръкопис Деч. 75. – Сборник, 1360/1370 (Богдановић и др. 2011: 283–294; Скарпа 2012) на л. 168б–185а. М. Скарпа (Скарпа 2012; Скарпа 2016) поставя тези два сборника в една група с още няколко с хомогенна среда (около Григорий Синаит), появата на чийто първоначален вариант би могъл да се свърже с Теодосий Търновски и Килифаревския манастир.

Към тази група може да се причисли още един ръкопис, който също съдържа слова на Григорий Синаит – Хил. 464 (аскетичен сборник от първата половина на XV в. (Богдановић 1978: 178; Турилов, Мошкова 2016: 290 (625), 328 (№711). Според описанието у Богданович интересуващите ни текстове на *Символа на вярата* и Слово 57 заемат л. 74а–124а.

За връзката между *Пандектите* (и по-специално Слово 57) и *Псевдозонара* говори и съставът на един друг сборник с хипотетичен ранен протограф – ръкопис Хлуд. 123, или т.нар. *Кичевски сборник* с *Българската апокрифна ръкопис* от началото на XVII в. (Турилов 1995). Турилов разделя условно съдържанието на сборника на 6 групи. Интересуващите ни части принадлежат към 4-та група, която Турилов нарича статии със смесено съдържание. Като под номера 5 и 6 в тази 4-та група могат да се идентифицират части от *Пандектите на Никон*, и по-конкретно под № 6 – Слово 57. В № 14 се откриват части от *Псевдозонара*. Съвместното включване на двата текста (*Пандектите* и *Псевдозонара*) в *Кичевския сборник* би могло да бъде посока в размишленията за мястото, където е съставен протографът на сборника или самият сборник. Според Турилов (Турилов 1995) три са вероятните места, които биха могли да се свържат с неговата поява. Многото текстове за св. Анна (Анна се нарича съпругата на основателя на династията Неманичи – Стефан Неманичи (1168–1196), насочват към манастира

почти непроменен вид голяма част от книжовното богатство на Второто българско царство (Паскаль 1991; Турилов 2012). За разпространяването на *Псевдозонара* в земите отвъд Дунав важна роля има Нямцкият манастир (Билярски, Цибранска-Костова 2015). Заслужава да се отбележи и това, че за битуването и активното преписване на този правноканоничен сборник в един и същи времеви диапазон в района на Северна Молдова, и по-специално в района на Марамуреш, говори индетичният воден знак на хартията – глиган на една група ръкописи като – BAR Ms. sl. 636, 685, 726, РГБ, № 205, Рогожское кладбище (ф. 247), Дебреценския номоканон, този от библиотеката в Сечени. Три от преписите – Дебреценския, Ужгородския и номоканона от Сечени имат и общи езикови черти.

Студеница, където вероятно е погребана Анна (Анастасия). Тук през 1314 г. е постороена от Стефан Урош II Милутин (1282–1321) църквата „Йоаким и Анна“. Като друг хипотетичен център, в който би могло да бъде съставен *Кичевският сборник*, Турилов посочва атонския скит „Св. Анна“ и не на последно място манастира Хилендар. Характерът на включените в кодекса текстове – апокрифните молитви към св. Трифон, *Българския апокрифен летопис* и *Откровението на Варух*, които се свързват със западнобългарската книжовна традиция, правят според Турилов по-малко вероятно обвързването на сборника с Атон (Турилов 1995). Струва ми се, че идентифицирането на Слово 57 и части от *Псевдозонара* в неговия състав също би могло да даде указания за произхода му. Както стана видно, обединяването на двата текста е характерно за някои монашески сборници, възникнали в Търново или околните книжовни средища през XIV в. Трябва да се посочи също така, че другото основно място на разпространение на *Псевдозонара* (освен Молдова) са сръбските манастири. С тях се свързва появата на няколко редакции на текста, в които се прави опит за нова сегментация на текста и тематичното му обединение[27].

****

Въпросът за връзката между втория превод на *Пандектите на Никон Черногорец* и каноничноправните текстове (в частност с *Пседнозонара*) подлежи на бъдещо детайлно проучване. Най-вероятно в състава на ЦИАИ 1160 ще се открият и други текстове, заети от *Пандектите*. На този етап от изследването се потвърждава връзката на *Псевдозонара* с монашеската среда и монашеската литература от българския XIV в. Това наблюдение поставя още веднъж въпроса за значението на правната литература в историята на българската средновековна държава (Naydenova 2015). В последно време К. Вершинин предложи византийската, респективно сла-

[27] Подробно за това у Ženuch at al. 2018: 92–120, 218–248. Много интересна е историята на *Псевдозонара*, свързана с Дечанския манастир. В неговата библиотека той е засвидетелстван в нова редакция (Деч. 116 от 1525/1535 (Богдановић, Д. и др. 2011: 482–485). В нея отделните правила не следват последователността на най-ранните преписи и са разделени на 274 глави. Стремежът на съставителя и е бил да обедини на едно място всички правила отнасящи се до определена група, напр. монасите, свещениците, жените или до сходни казуси. Каноничноправният материал е снабден със съдържание, което отговаря точно на последователността на текста и въведената в него номерация. Съкратен вариант на тази редакция попада в печатните требници от Горажде, Милешево и Търговище (съставът на *Псевдозонара* в печатния требник е описан в Белякова, Мошкова, Опарина 2017: 144–148; вж. и Бојанин 2018). Съкратеният *Псевдозонар* бързо набира популярност и на свой ред е подложен на редактиране. Той се превръща в източник на една от късните редакции на Заповедите на светите Отци, които са обединени с правилата от *Псевдозонора* и се разпространяват в южнославянските требници от XVII в.

вянската, правова система да се разглежда като едно цяло от юридически текстове – нравоучителни и законови, преводни и оригинални (Вершинин 2016: 180–201). Той посочва, че за разлика от съвременните юридически текстове паметниците на византийското и славянското право не се мислят като затворена система. Те се включват в контекста на християнското писание и в известен смисъл представляват негова екзегеза и конкретизация. В този смисъл важно ми се струва да се подчертае връзката на *Псевдозонара*, както и на текстовете от *Пандектите на Никон*, обединени с него, с владетелските сборници на Иван-Александър. Общата догматично-катехитична линия на царските сборници (Велинова 2012; Велинова 2013: 94–96), част от която са *Псевдозонарът* в *Ловешкия сборник* и разглежданите тук допълнителни статии към *Псевдозонара* в ЦИАИ 1160, представят есенцията на църковното учение за Светата Троица, сътворението и борбата с ересите като част от основната грижа на владетеля, която има за цел опазването на чистотата на православната традиция.

СПИСЪК НА ИЗПОЛЗВАНИТЕ И ЦИТИРАНИ РЪКОПИСИ

БАН 80	Ръкопис № 80 от Библиотеката на Българската академия на науките, София. Ряпов сборник.
Деч. 75	Ръкопис № 75 от сбирката на Дечанския манастир.
Деч. 116	Ръкопис № 116 от сбирката на Дечанския манастир.
ГИМ Син 38	Ръкопис № 38 от Синодалната сбирка в Държавния исторически музей в Москва. Попфилипов сборник.
ГИМ Хлуд. 76	Ръкопис № 76 от сбирката на А. Хлудов в Държавния исторически музей в Москва.
ГИМ Хлуд. 123	Ръкопис № 76 от сбирката на А. Хлудов в Държавния исторически музей в Москва. Кичевски сборник.
И-437	Ръкопис от сбирката на Задкарпатския етнографски музей, Словакия. Ужгородски номоканон.
Ксилургу 4	Ръкопис № 4 от сбирката на манастира Ксилургу, Света гора, Атон.
НБКМ 289	Ръкопис № 289 от Народната библиотека „Св. Кирил и Методий“, София. Борилов синодик.
НБКМ 454 и 1138	Ръкописи № 454 и № 1138 от Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“, София. Крадимов (Шопов) псалтир.
НБКМ 1170	Ръкопис № 1170 от Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“, София.
НБИВ 101	Ръкопис № 101 от Народната библиотека „Иван Вазов“ в Пловдив.
РГБ Егор. 1	Ръкопис № 1 от сбирката на Егоров в Руската държавна библиотека, Москва.

РГБ Егор. 18	Ръкопис № 18 от сбирката на Егоров в Руската държавна библиотека, Москва.
РГБ Муз. собр. 3169	Ръкопис № 3169 от сбирката на Руската държавна библиотека, Москва.
РГБ Рогож. кладбище 205	Ръкопис № 205, Рогожское кладбище (ф. 247) от Руската държавна библиотека, Москва.
РНБ Q. II. 90	Ръкопис № Q. II. 90 от сбирката на Руската национална библиотека в Санкт Петербург.
Хил. 464	Ръкопис № 464 от сбирката на Хилендарския манастир, Света гора, Атон.
ЦИАИ 1160	Ръкопис № 1160 от Църковноисторическия и архивен институт към Българската патриаршия.
Яцимир. 44 (13.3.17)	Ръкопис от Библиотеката на Руската академия на науките в Санкт Петербург, сбирка на Яцимирски. Ловешки сборник.
BAR Ms.sl. 130	Библиотека на Румънската академия на науките, Букурещ.
BAR Ms.sl. 636	Библиотека на Румънската академия на науките, Букурещ.
BAR Ms.sl. 685	Библиотека на Румънската академия на науките, Букурещ.
BAR Ms.sl. 692	Библиотека на Румънската академия на науките, Букурещ.
BAR Ms.sl. 726	Библиотека на Румънската академия на науките, Букурещ.
Ms. 106/16	Библиотека на Дебреценския университет „Лайош Кошут“.
Protaton, Slavic 5	Ръкопис № 5 от сбирката на Протата, Света гора, Атон.
Quart. Eccl. Slav. 6	Унгарска национална библиотека „Сечени“, Будапеща.

ЛИТЕРАТУРА

Белякова 2007 — Б е л я к о в а, Е. *О составе Хлудовского номоканона (к истории сборника „Зинар“)*. – Старобългарска литература, 37–38 (2007), с. 114–131 [Belyakova, E. O sostave Hludovskogo nomokanona (k istorii sbornika “Zinar”). – Starobalgarska literatura, 37–38 (2007), s. 114–131].

Белякова, Мошкова, Опарина 2017 — Б е л я к о в а, Е.В., Л.В. М о ш к о в а, Т.А. О п а р и н а. *Кормчая книга: от рукописной традиции к первому печатному изданию*. Санкт-Петербург, 2017 [Belyakova, E.V., L.V. Moshkova, T.A. Oparina. Kormchaya kniga: ot rukopisnoy traditsii k pervomu pechatnomu izdaniyu. Sankt-Peterburg, 2017].

Билярски, Цибранска-Костова 2015 — Б и л я р с к и, Ив., М. Ц и б р а н с к а - К о с т о в а. *Славянски ръкопис 636 (BAR.Ms.Sl. 636 XVI в.) от Библиотеката на Румънската академия в Букурещ*. – Археографски прилози, 37 (2015), с. 107–151 [Bilyarski, Iv., M. Tsibranska-Kostova. Slavyanski rakopis 636 (BAR. Ms.Sl. 636 XVI v.) ot Bibliotekata na Rumanskata akademia v Bukuresht. – Arheografski prilozi, 37 (2015), s. 107–151].

Богданова 2001 — Б о г д а н о в а, С. *Об издании текстов „Пандектов“ Никона Черногорца и проблемах исследования этой средневековой книги*. – Palaeobulgarica, 25 (2001), № 2, с. 98–107 [Bogdanova, S. Ob izdanii tekstov “Pandektov” Nikona Chernogortsa i problemah issledovaniya etoy srednevekovoy knigi. – Palaeobulgarica, 25 (2001), No 2, s. 98–107].

Богданова 2005 — Б о г д а н о в а, С. *Из лексиката на славянските преводи на „Пандектите“ на Никон Черногорец*. – В: … нѣсть оученѣкъ надъ оучнтелемь свонмъ. Сборник в чест на проф. дфн Иван Добрев, член-кореспондент на БАН и учител. София, 2005, с. 431–442 [Bogdanova, S. Iz leksikata na slavyanskite prevodi na “Pandektite” na Nikon Chernogorets. – V: …næsty uchenëka nada uchitelemy svoima. Sbornik v chest na prof. dfn Ivan Dobrev, chlen-korespondent na BAN i uchitel. Sofia, 2005, s. 431–442].

Богданова 2005а — Б о г д а н о в а, С. О нсходѣ доушн *в Житии Иоанна Милостивого*. – В: Между ангели и демони. Доклади от Международна научна конференция, проведена в Лесидрен от 30 август до 1 септември 2001. София, 2005, с. 57–68 [Bogdanova, S. O Ishode dushi v Zhitii Ioanna Milostivogo. – V: Mezhdu angeli i demoni. Dokladi ot Mezhdunarodna nauchna konferentsia, provedena v Lesidren ot 30 avgust do 1 septemvri 2001. Sofia, 2005, s. 57–68].

Богданова 2008 — Б о г д а н о в а, С. *Наблюдения над языком нескольких общих фрагментов в Изборнике 1073 и „Пандектах“ Никона Черногорца*. – В: Изучение славянских языков, литератур и культур как инославянских и иностранных. Сборник докладов. Международный симпозиум, посвященный 130-летию Кафедры русского языка и литературы и 60-летию Славистического общества Сербии (Белград, 3–5 июня 2008). Белград, 2008 [Bogdanova, S. Nablyudeniya nad yazykom neskol‘kih obshchih fragmentov v Izbornike 1073 i “Pandektah” Nikona Chernogorca. – V: Izuchenie slavyanskih yazykov, literatur i kul‘tur kak inoslavyanskih i inostrannyh. Sbornik dokladov. Mezhdunarodnyy simpozium, posvyashchennyy 130-letiyu Kafedry russkogo yazyka i literatury i 60-letiyu Slavisticheskogo obshchestva Serbii (Belgrad, 3-5 iyunya 2008). Belgrad, 2008].

Богданова 2012 — Б о г д а н о в а, С. *За преписите на среднобългарския превод на „Пандектите“ на Никон Черногорец и проблемите на неговото издание*. – В: Преславска книжовна школа. Т. 12. Шумен, 2012, с. 222–238 [Bogdanova, S. Za prepisite na srednobalgarskia prevod na „Pandektite“

na Nikon Chernogorets i problemite na negovoto izdanie. – V: Preslavska knizhovna shkola. T. 12. Shumen, 2012, s. 222–238].

Богданова 2014 Б о г д а н о в а, С. *Археографические сведения об евфимиевской редакции среднеболгарского перевода „Пандектов“ Никона Черногорца*. – В: Писменото наследство и информационните технологии. El' Mansucript. Материали от V международна научна конференция, Варна, 15–20 септември 2014. Отг. ред. В.А. Баранов, В. Желязкова, А.М. Лаврентьев. София–Ижевск, 2014, с. 315–320 [Bogdanova, S. Arheograficheskie svedeniya ob evfimievskoy redaktsii srednebolgarskogo perevoda "Pandektov" Nikona Chernogorca. – V: Pismenoto nasledstvo i informatsionnite tehnologii. El' Mansucript. Materiali ot V mezhdunarodna nauchna konferentsiya, Varna, 15–20 septemvri 2014. Otg. red. V.A. Baranov, V. Zhelyazkova, A.M. Lavrent'ev. Sofiya–Izhevsk, 2014, s. 315–320].

Богдановић 1978 Б о г д а н о в и ћ, Д. *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*. Београд, 1978 [Bogdanovich, D. Katalog chirilskih rukopisa manastira Hilandara. Beograd, 1978].

Богдановић 1982 Б о г д а н о в и ћ, Д. *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији*. Београд, 1982 [Bogdanovich, D. Inventar chirilskih rukopisa u Jugoslaviji. Beograd, 1982].

Богдановић и др. 2011 Б о г д а н о в и ћ, Д., Љ. Ш т а в љ а н и н - Ђ о р ђ е в и ћ, Б. Ј о в а н о в и ћ - С т и п ч е в и ћ, Љ. В а с и љ е в, Л. Ц е р н и ћ, М. Г р о з д а н о в и ћ - П а ј и ћ. *Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани*. Књ. 1. Београд, 2011 [Bogdanovich, D., Lj. Shtavljanin-Đorđević, B. Jovanović-Stipchević, Lj. Vasiljev, L. Tsernić, M. Grozdanović-Pajić. Opis chirilskih rukopisnih knjiga manastira Visoki Dechani. Knj. 1. Beograd, 2011].

Божилов, Тотоманова, Билярски 2010 Б о ж и л о в, Ив., А.-М. Т о т о м а н о в а, Ив. Б и л я р с к и. *Борилов синодик. Издание и превод*. София, 2010 [Bozhilov, Iv., A.-M. Totomanova, Iv. Bilyarski. Borilov sinodik. Izdanie i prevod. Sofia, 2010].

Бојанин 2018 Б о ј а н и н, С. *Епитимијни номоканон Горажданског молитвеника (1523) у свету штампане и рукописне књиге*. – Црквене студије / Church Studies, 15 (2018), с. 181–203 [Bojanin, S. Epitimijni nomokanon Gorazhdanskog molitvenika (1523) u svetu shtampane i rukopisne knjige. – Tsrkvene studije / Church Studies, 15 (2018), s. 181–203].

Велинова 2012 В е л и н о в а, В. *Сборниците от времето на Йоан Александър и съдбата им в балканската книжовна традиция*. – В: Beati Possidentes. Юбилеен сборник, посветен

на 60-годишнината на проф. дфн Боряна Христова. София, 2012, с. 276–287 [Velinova, V. Sbornitsite ot vremeto na Yoan Aleksandar i sadbata im v balkanskata knizhovna traditsia. – V: Beati Possidentes. Yubileen sbornik, posveten na 60-godishninata na prof. dfn Boryana Hristova. Sofia, 2012, s. 276–287].

Велинова 2013 — В е л и н о в а, В. *Средноблъгарският превод на Хрониката на Константин Манасий и неговият литературен контекст*. София, 2013 [Velinova, V. Srednobalgarskiyat prevod na Hronikata na Konstantin Manasiy i negoviyat literaturen kontekst. Sofia, 2013].

Вершинин 2016 — В е р ш и н и н, К.В. *Мерило Праведное как памятник древнерусской книжности и права*. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Москва, 2016 [Vershinin, K.V. Merilo Pravednoe kak pamyatnik drevnerusskoy knizhnosti i prava. Dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni kandidata istoricheskih nauk. Moskva, 2016].

Гезен 1884 — Г е з е н, А.М. *Очерки и заметки из области филологии, истории и философии*. Вып. 1. История славянского перевода Символов веры. Критико-палеографические заметки. Санкт-Петербург, 1884 [Gezen, A.M. Ocherki i zametki iz oblasti filologii, istorii i filosofii. Vyp. 1. Istoriya slavyanskogo perevoda Simvolov very. Kritiko-paleograficheskie zametki. Sankt-Peterburg, 1884].

Государственная библиотека 1968 — Государственная библиотека имени В.И. Ленина. Отдел рукописей. *Собрание Рогожского кладбища, ф. 247. Опись*. Москва, 1968 [Gosudarstvennaya biblioteka imeni V.I. Lenina. Otdel rukopisey. Sobranie Rogozhskogo kladbishcha, f. 247. Opis‘. Moskva, 1968].

Димитров 2015 (2018) — Д и м и т р о в, К. *Из Архивския номоканон*. – Епохи, 23, 2015 (2018), № 2, с. 389–397 [Dimitrov, K. Iz Arhivskia nomokanon. – Epohi, 23, 2015 (2018), No 2, s. 389–397].

Йовчев, Тасева 2008 — Й о в ч е в а, М., Л. Т а с е в а. *Атонска книжовна реформа*. – В: История на българската средновековна литература. София, 2008, с. 508–517 [Yovcheva, M., L. Taseva. Atonska knizhovna reforma. – V: Istoria na balgarskata srednovekovna literatura. Sofia, 2008, s. 508–517].

Кемалова 2016 — К е м а л о в а, А. *Един юридически сборник от XVI век. Речник-индекс*. Пловдив, 2016 [Kemalova, A. Edin yuridicheski sbornik ot XVI vek. Rechnik-indeks. Plovdiv, 2016].

Кодов 1969 — К о д о в, Х. *Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на БАН*. София, 1969 [Kodov, H. Opis na slavyanskite rakopisi v Bibliotekata na BAN. Sofia, 1969].

Корогодина 2017 К о р о г о д и н а, М.В. *Кормчие книги XIV – первой половины XVII века*. Т. 1. Исследование. Москва–Санкт Петербург, 2017 [Korogodina, M.V. Kormchie knigi XIV – pervoy poloviny XVII veka. T. 1. Issledovanie. Moskva–Sankt Peterburg, 2017].

Кръстев, Янакиева 2007 *Архивски номоканон. Български ръкопис от XIV в.* Фототипно издание. Изданието подготвиха А. К р ъ с т е в, Цв. Я н а к и е в а. Шумен, 2007 [Arhivski nomokanon. Balgarski rakopis ot XIV v. Fototipno izdanie. Izdanieto podgotviha A. Krastev, Tsv. Yanakieva. Shumen, 20].

Куев 1974 К у е в, К. *Съдбата на Ловчанския сборник, писан преди 1331 г.* – В: Търновска книжовна школа. Т. 1. София, 1974, с. 79–88 [Kuev, K. Sadbata na Lovchanskia sbornik, pisan predi 1331 g. – V: Tarnovska knizhovna shkola. T. 1. Sofia, 1974, s. 79–88].

Максимович 1998 М а к с и м о в и ч, К.А. *Пандекты Никона Черногорца в древнерусском переводе XII в. (юридические тексты)*. Москва, 1998 [Maksimovich, K.A. Pandekty Nikona Chernogorca v drevnerusskom perevode XII v. (yuridicheskie teksty). Moskva, 1998].

Максимович 2004 М а к с и м о в и ч, К.А. *„Пандекты“ Никона Черногорца в болгарском переводе XIV века: рукописная традиция и проблемы издания.* – В: Преводите през XIV столетие на Балканите. София, 2004, с. 329–358 [Maksimovich, K.A. “Pandekty” Nikona Chernogorca v bolgarskom perevode XIV veka: rukopisnaya traditsiya i problemy izdaniya. – V: Prevodite prez XIV stoletie na Balkanite. Sofia, 2004, s. 329–358].

Музейное собрание 1997 М у з е й н о е с о б р а н и е. *Описание рукописей. II. св. (№ 3006–4500)*. Москва, 1997 [Muzejnoe sobranie. Opisanie rukopisey. II. sv. (№ 3006–4500). Moskva, 1997].

Найденова 2008 Н а й д е н о в а, Д. *Каноничноправни текстове в състава на славянски ръкописи, съхранявани в български книгохранилища (предварителен списък)*. – Palaeobulgarica, 32 (2008), № 4, с. 53–69 [Naydenova, D. Kanonichnopravni tekstove v sastava na slavyanski rakopisi, sahranyavani v balgarski knigohranilishta (predvaritelen spisak). – Palaeobulgarica, 32 (2008), No 4, s. 53–69].

Найденова 2011 Н а й д е н о в а, Д. *О работе над каталогом славянских юридических рукописей из собраний болгарских библиотек*. – В: Сборник статей по материалом конференции, проходившей в Библиотеке РАН 25–27 мая 2010 г. Санкт-Петербург, 2011, с. 55–63 [Naydenova, D. O rabote nad katalogom slavyanskih yuridicheskih rukopisey iz sobraniy bolgarskih bibliotek. – V: Sbornik statey po materialom

konferentsii, prohodivshey v Biblioteke RAN 25–27 maya 2010 g. Sankt-Peterburg, 2011, s. 55–63].

Николова и др. 1999 — Н и к о л о в а, С., М. Й о в ч е в а, Т. П о п о в а, Л. Т а с е в а. *Българското средновековно културно наследство в сбирката на Алексей Хлудов в Държавния исторически музей в Москва. Каталог*. София, 1999 [Nikolova, S., M. Yovcheva, T. Popova, L. Taseva. Balgarskoto srednovekovno kulturno nasledstvo v sbirkata na Aleksey Hludov v Darzhavnia istoricheski muzey v Moskva. Katalog. Sofia, 1999].

Олтяну 1991 — О л т я н у, П. *Роль старых славянских и среднеболгарских Номоканонов в развитии славяно-румынской юридической литературы*. – Palaeobulgarica, 15 (1991), № 3, с. 18–35 [Oltyanu, P. Rol‘ staryh slavyanskih i srednebolgarskih Nomokanonov v razvitii slavyano-rumynskoy yuridicheskoy literatury. – Palaeobulgarica, 15 (1991), № 3, s. 18–35].

Павлов 1887 — П а в л о в, А.С. *50-я глава Кормчей книги как исторический и практический источник русского брачного права*. Москва, 1887 [Pavlov, A.S. 50-ya glava Kormchey knigi kak istoricheskiy i prakticheskiy istochnik russkogo brachnogo prava. Moskva, 1887].

Павлов1897 — П а в л о в, А.С. *Номоканон при Большом Требнике*. Москва, 1897 [Pavlov, A.S. Nomokanon pri Bol’shom Trebnike. Moskva, 1897].

Павлова 1988 — П а в л о в а, Р. *Пандекты Никона Черногорца в славянской письменности*. – Славянска филология, 19 (1988), с. 99–116 [Pavlova, R. Pandekty Nikona Chernogorca v slavyanskoy pis’mennosti. – Slavyanska filologiya, 19 (1988), s. 99–116].

Павлова 1999 — П а в л о в а, Р. *За историята на произведенията на Никон Черногорец в славянската писменост*. – В: Търновска книжовна школа. Т. 6. Велико Търново, 1999, с. 203–220 [Pavlova, R. Za istoriyata na proizvedeniyata na Nikon Chernogorets v slavyanskata pismenost. – V: Tarnovska knizhovna shkola. T. 6. Veliko Tarnovo, 1999, s. 203–220].

Паскаль 1991 — П а с к а л ь, А.Д. *Источники по истории славяно-молдавской книжности XV–XVI вв. (по материалам Москвы и Ленинграда)*. Автореф. дис. канд. историч. наук. Москва, 1991 [Paskal‘ A.D. Istochniki po istorii slavyano-moldavskoy knizhnosti XV–XVI vv. (po materialam Moskvy i Leningrada). Avtoref. dis. kand. istorich. nauk. Moskva, 1991].

Прокопенко 2006 — П р о к о п е н к о, Л.В. *Слово о Павлине в составе Пролога и Пандект Никона Черногорца*. – В: Лингвистиче-

ское источниковедение и история русского языка 2004–2005. Москва, 2006, с. 85–101 [Prokopenko, L.V. Slovo o Pavline v sostave Prologa i Pandekt Nikona Chernogorca. – V: Lingvisticheskoe istochnikovedenie i istoriya russkogo yazyka 2004–2005. Moskva, 2006, s. 85–101].

Прохилько 2019 — П р о х и л ь к о, Н. *Исповедание Михаила Синкелла. Славянский перевод с „подобосущной“ терминологией* [Prohil'ko, N. Ispovedanie Mihaila Sinkella. Slavyanskiy perevod s „podobosushchnoy“ terminologiey]. – Zeitschrift für Slavische Philologie, 75 (2019), № 2, S. 297–346.

Прохилько 2020 — П р о х и л ь к о, Н. *Слово о православной вере Михаила Синкелла Иерусалимского в славянских 0компиляциях*. (Под печат.) [Prokhil'ko, N. Slovo o pravoslavnoy vere Mihaila Sinkella Ierusalimskogo v slavyanskih kompilyatsiyah. (In print)].

Райков и др. 1994 — Р а й к о в, Б., С. К о ж у х а р о в, Х. М и к л а с, Х. К о д о в. *Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора*. София, 1994 [Raykov, B., S. Kozhuharov, H. Miklas, H. Kodov. Katalog na slavyanskite rakopisi v bibliotekata na Zografskia manastir v Sveta gora. Sofia, 1994].

Райкова 2010 — Р а й к о в а, М. *За един църковноюридически сборник от Библиотеката на Румънската академия на науките – текстологични и лексикални особености*. – В: Пѣние мало Ґеѡргию. Сборник в чест на 65-годишнината на проф. дфн Г. Попов. София, 2010, с. 450–462 [Raykova, M. Za edin tsarkovnoyuridicheski sbornik ot Bibliotekata na Rumanskata akademia na naukite – tekstologichni i leksikalni osobenosti. – V: Pĕnie malo Georgiyu. Sbornik v chast na 65-godishninata na prof. dfn G. Popov. Sofia, 2010, s. 450–462].

Своден каталог 1982 — Х р и с т о в а, Б., Д. К а р а д ж о в а, А. И к о н о м о в а. *Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България. Своден каталог*. Т. 1. София, 1982 [Hristova, B., D. Karadzhova, A. Ikonomova. Balgarski rakopisi ot XI do XVIII vek, zapazeni v Bulgaria. Svoden katalog. T. 1. Sofia, 1982].

Сергеев, 2017 — С е р г е е в, А. Г. *Описание бумажных рукописей XIV века библиотеки российской академии наук*. Москва–Санкт-Петербург, 2017 [Sergeev, A. G. Opisanie bumazhnyh rukopisey XIV veka biblioteki rossijskoy akademii nauk. Moskva–Sankt-Peterburg, 2017].

Скарпа 2012 — С к а р п а, М. *Рукопис Деч. 75 и аскетско-монашки зборници XIV века*. – В: Дечани у светлу археографских истраживања. Београд, 2012, с. 115–119 [Skarpa, M. Rukopis Dech. 75 i asketsko-monashki zbornitsi XIV veka.

– V: Dechani u svetlu arheografskih istrazhivanja. Beograd, 2012, s. 115–119].

Скарпа 2016 — С к а р п а, М. *Аскетико-монашески сборници между България и Атон в XIV столетие*. – В: Сребърният век: нови открития. София, 2016, с. 221–227 [Skarpa, M. Asketiko-monasheski sbornitsi mezhdu Bulgaria i Aton v XIV stoletie. – V: Srebarniyat vek: novi otkritia. Sofia, 2016, s. 221–227].

Славова 2013 — С л а в о в а, Т. *Славянският превод на посланието на патриарх Фотий до княз Борис-Михаил*. София, 2013 [Slavova, T. Slavyanskiyat prevod na poslanieto na patriarh Fotiy do knyaz Boris-Mihail. Sofia, 2013].

Собрание Егорова 2014 — *Фонд № 98. Е.Е. Егоров. Опись собрания*. Т. 1. Ч. 1. №№ 1–51. Москва, 2014 [F. 98. E.E. Egorov. Opis' sobraniya. T. 1. Ch. 1. №№ 1–51. Moskva, 2014]. https://img.lib-fond.ru/%D0%A0%D0%93%D0%91/%D0%A4.98%20%D0%A1%D0%BE%D0%B1%D1%80%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B5%20%D1%80%D1%83%D0%BA%D0%BE%D0%BF%D0%B8%D1%81%D0%BD%D1%8B%D1%85%20%D0%BA%D0%BD%D0%B8%D0%B3%20%D0%95.%20%D0%95.%20%D0%95%D0%B3%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B0/98.pdf

Стоянов, Кодов 1971 — С т о я н о в, М., Х. К о д о в. *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека*. Т. 4. София, 1971 [Stoyanov, M., H. Kodov. Opis na slavyanskite rakopisi v Sofiyskata narodna biblioteka. T. 4. Sofia, 1971].

Троицки 1952 — Т р о и ц к и, С. *Како треба издати Сетосавску крмчију (Номоканон са тумачења)*. – Споменик САН, 102 (1952), с. 1–114 [Troicki, S. Kako treba izdati Setosavsku krmiju (Nomokanon sa tumaenja). – Spomenik SAN, 102 (1952), s. 1–114].

Турилов 1995 — Т у р и л о в, А.А. *Кичевский сборник с „Болгарской апокрифический летописью". Датировка, состав и история рукописи*. – Palaeobulgarica, 19 (1995), № 4, с. 2–39 [Turilov, A.A. Kichevskiy sbornik s "Bolgarskoy apokrificheskiy letopis'yu". Datirovka, sostav i istoriya rukopisi. – Palaeobulgarica, 19 (1995), No 4, s. 2–39].

Турилов 2001 — Т у р и л о в, А.А. *Чудо о добродетельной попадье, введшей мужа в смертный грех*. – В: Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. Москва, 2001, 52–58 [Turilov, A.A. Chudo o dobrodetel'noy popad'e, vvedshey muzha v smertnyy greh. – V: Kontsept chuda v slavyanskoy i evreyskoy kul'turnoy traditsii. Moskva, 2001, 52–58].

Турилов 2004 — Т у р и л о в, А.А. *Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа – древнейшее русское „вопрошание“*. – В: Славяне и их соседи. Вып. 11. Славянский мир между Римом и Константинополем. Москва, 2004, с. 212–262 [Turilov, A.A. Otvety Georgiya, mitropolita Kievskogo, na voprosy igumena Germana – drevneyshee russkoe “voproshanie”. – V: Slavyane i ih sosedi. Vyp. 11. Slavyanskiy mir mezhdu Rimom i Konstantinopolem. Moskva, 2004, s. 212–262].

Турилов 2005 — Т у р и л о в, А.А. *К истории Тырновского „царского“ скриптория XIV в*. – Старобългарска литература, 33–34 (2005), с. 305–328 [Turilov, A.A. K istorii Tyrnovskogo “tsarskogo” skriptoriya XIV v. – Starob“lgarska literatura, 33–34 (2005), s. 305–328].

Турилов 2010 — Т у р и л о в, А.А. *Южнославянские переводы XIV–XV вв. и корпус переводных текстов на Руси*. Часть 1. – Вестник церковной истории, 2010, № 1/2(17/18), с. 147–175 [Turilov, A.A. Yuzhnoslavyanskie perevody XIV–XV vv. i korpus perevodnyh tekstov na Rusi. Chast‘ 1. – Vestnik tserkovnoy istorii, 2010, № 1/2(17/18), s. 147–175].

Турилов 2012 — Т у р и л о в А.А. *Критерии определения славяно-молдавских рукописей XV–XVI вв*. – В: Турилов, А.А. Межславянские связи эпохи Средневековья и книжная культура южных славян: этюды и характеристики. Москва, 2012, с. 648–669 [Turilov A.A. Kriterii opredeleniya slavyano-moldavskih rukopisey XV–XVI vv. – V: Turilov, A.A. Mezhslavyanskie svyazi epohi Srednevekov‘ya i knizhnaya kul‘tura yuzhnyh slavyan: etyudy i harakteristiki. Moskva, 2012, s. 648–669].

Турилов 2014 — Т у р и л о в, А.А. *О датировке и происхождении двух сербских пергаменных списков Святосавской кормчей*. – Cyrillomethodianum, 19 (2014), с. 41–46 [Turilov, A.A. O datirovke i proishozhdenii dvuh serbskih pergamennyh spiskov Svyatosavskoy kormchey. – Cyrillomethodianum, 19 (2014), s. 41–46].

Турилов, Мошкова, 2016 — Т у р и л о в, А.А., Л.В. М о ш к о в а. *Каталог славянских рукописей Афонских обителей*. Београд, 2016 [Turilov, A.A., L.V. Moshkova. Katalog slavyanskih rukopisey Afonskih obiteley. Beograd, 2016].

Христова и др. 2009 — Х р и с т о в а, Б., В. З а г р е б и н, Г. Е н и н, Е. Щ в а р ц. *Славянские рукописи болгарского происхождения в Российской национальной библиотеке*. Санкт-Петербург–София, 2009 [Hristova, B., V. Zagrebin, G. Enin, E. Schvarc. Slavyanskie rukopisi bolgarskogo proishozhdeniya v Rossijskoy nacional’noy biblioteke. Sankt-Peterburg–Sofiya, 2009].

Христова, Караджова, Узунова 2003 Х р и с т о в а, Б., Д. К а р а д ж о в а, Е. У з у н о в а. *Бележки на българските книжовници X–XVIII век*. Т. 1. X–XV век. София, 2003 [Hristova, B., D. Karadzhova, E. Uzunova. Belezhki na balgarskite knizhovnitsi X–XVIII vek. T. 1. X–XV vek. Sofia, 2003].

Цибранска-Костова 2011 Ц и б р а н с к а - К о с т о в а, М. *Покайната книжнина на Българското средновековие IX–XVIII в. (езиково-текстологични и културологични аспекти)*. София, 2011 [Tsibranska-Kostova, M. Pokaynata knizhnina na Balgarskoto srednovekovie IX–XVIII v. (ezikovo-tekstologichni i kulturologichni aspekti). Sofia, 2011].

Цонев 1920 Ц о н е в, Б. *Славянски ръкописи и старопечатни книги на Народната библиотека в Пловдив*. София, 1920 [Tsonev, B. Slavyanski rakopisi i staropechatni knigi na Narodnata biblioteka v Plovdiv. Sofia, 1920].

Цонев 1923 Ц о н е в, Б. *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека*. Т. 2. София, 1923 [Tsonev, B. Opis na slavyanskite rakopisi v Sofiyskata narodna biblioteka. T. 2. Sofia, 1923].

Янакиева, Пандур 1987 Я н а к и е в а, Ц., Ю. П а н д у р. *Палеографические и графико-лингвистическое описание рукописи Ms 106/16 из библиотеки дебреценеского университета им. Лайоша Кошута*. – Palaeobulgarica, 11 (1987), № 1, с. 86–94 [Yanakieva, C., Yu. Pandur. Paleograficheskie i grafiko-lingvisticheskoe opisanie rukopisi Ms 106/16 iz biblioteki debreceneskogo universiteta im. Layosha Koshuta. – Palaeobulgarica, 11 (1987), № 1, s. 86–94].

Cleminson, Moussakova, Voutova 2006 C l e m i n s o n, R., E. M o u s s a k o v a, N. V o u t o v a. *Catalogue of the Slavonic Cyrillic Manuscripts of the National Széchényi Library* (= CEU MEDIEVALIA, 9). Budapest, 2006.

Constantinescu 1984 C o n s t a n t i n e s c u, R. *Vechiul drept romanesc scris. Repertoriul izvoarelor 1340–1640*. Bucureşti, 1984.

Cotelerius 1677 C o t e l e r i u s, J.-B. Ecclesiae Graecae Monumenta. T. 1. Paris, 1677, p. 68–158.

Naydenova 2015 N a y d e n o v a, D. *Cyrillo-Methodian legal heritage and political ideology in the mediaeval Slavic states*. – Papers of BAS. Humanities and Social Sciences, 2015, 1, s. 3–16.

Panaitescu 1959 P a n a i t e s c u, P. *Manuscrisele slave din biblioteca academiei rpr*. Vol. 1. Bucureşti, 1959.

Panaitescu 2003 P a n a i t e s c u, P. *Catalogul manuscriselor slavo-române şi slave din Biblioteca Academiei Române*. Vol. 2. Bucureşti, 2003.

Pavlikjanov 2000 — P a v l i k j a n o v, C. *The Slavic Lingual Presence in the Athonite Capital of Karyai (the Slavic Manuscripts of the Protaton Library)*. – Palaeobulgarica, 24 (2000), № 1, s. 77–111.

Pavlova, Bogdanova 2000 — P a v l o v a, R., S. B o g d a n o v a. *Die Pandekten des Nikon vom Schwarzen Berge (Nikon Černogorec) in der ältesten slavischen Übersetzung*. Teil 1. Teil 2. (=Vergleichende Studien zu den Slavischen Sprachen und Literaturen. Bd. 6). Frankfurt am Main, 2000.

Stolte 2001 — S t o l t e, B. *Search of the Origins of the Nomocanon of the Fourteen Titles*. – In: Papastathis, Ch. Byzantine Law. Proceedings of the International Symposium of Jurists. Thessaloniki, 10.–13. December 1998. Thessaloniki, 2001, s. 184–194.

Troianos 2017 — T r o i a n o s, S. *Die Quellen des byzantinischen Rechts*. Berlin–Boston: De Gruyter, 2017.

Tsibranska-Kostova 2008 — T s i b r a n s k a - K o s t o v a, M. *Les nomocanons slaves: l'exemple du manuscript Sin.slav.18 du XVI s*. – In: The Holy Land and the Manuscript Legacy of Slavs (= Jews and Slavs. Vol. 20). Jerusalem–Sofia, 2008, s. 340–351.

Wolski 2012 — W o l s k i, J. M. *(Pseudo-) Basilian Rules for Monks in Late Medieval Bulgaria. A Few Remarks on a Bulgarian Nomocanon from the end of the 14th Century*. – Palaeobulgarica, 36 (2012), № 2, s. 39–44.

Wolski 2018 — W o l s k i, J. M. *Kultura monastyczna w późnośredniowiecznej Bułgarii* (= Byzantina Lodziensia, 30). Łodz, 2018.

Ženuch et al. 2018 — Ž e n u c h, P., E. B e l y a k o v a, D. N a y d e n o v a, P. Z u b k o, Š. M a r i n á k. *Užhorodský rukopisný Pseudozonar. Pravidlá mnišskeho a svetského života z prelomu 16.–17. storočia* (= Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. 5). Bratislava–Moskva–Sofia–Košice, 2018.

PANDECTAE OF NIKON OF THE BLACK MOUNTAIN AND MONASTIC MISCELLANIES FROM THE 14th CENTURY

(Summary)

The article aims at analyzing the inclusion of parts of Nikon of the Black Mountain's *Pandectae* in certain monastic miscellanies dating from the 14th c. Ms. 1160 from the Church Historical and Archive Institute in Sofia is presented as a case study in the broader context of recent research of the canonical compendium known among slavicists as Pseudo-Zonaras Nomocanon. The comparison of ms. 1160 with the later South

Slavic, Moldavian and East Slavic witnesses leads to conclusion that it represents the features of one of the earliest redactions of the Pseudo-Zonaras Nomocanon, in which additional texts have been appended to the main corpus of rules. Author offers an attempt to identify the sources of these new additions as it follows: 1) the Slavonic text of the Credo in its third redaction, which is part of the Epistle to *kir* Petros, abbot of St. Symeon Thaumatourgus church, which is found alongside with the Preface in the beginning of the second translation of the *Pandectae* in its "Euthymius" version; 2) part of chapter 57 of the *Pandectae*.

Particular attention is drawn to the fact that these additions to the Pseudo-Zonaras Nomocanon form an integral textual unit and that they are found in several monastic miscellanies such as BAS, Sofia, № 80 (Ryapov sbornik, 14th c.), Dechani monastery № 75 (a miscellany from 1360-1370), Hilandar monastery № 464 (15th c.), GIM, Moscow, A. I. Hludov coll., № 123 (Kichevski sbornik, 17th c.).

Clarifying the question of the place of Nikon's Pandects in monastic collections in the 14th century is important not only in terms of the content and nature of literary production. It is also related to the understanding of the canonical legal texts as part of the ascetic and dogmatic line, which became dominant in the religious life and literary tradition of the Bulgarian 14th century.

Keywords: Pseudo-Zonaras nomocanon, Pandectae, Euthymius, miscellany.

Desislava Naydenova,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences

ТРИНИТАРНАТА ТЕРМИНОЛОГИЯ В ЮЖНОСЛАВЯНСКИЯ ПРЕВОД НА ДОГМАТИКАТА НА ЙОАН ДАМАСКИН ОТ XIV в.

Татяна Илиева (България)

Знаменитият християнски теолог, полемист и поет-химнописец Йоан Дамаскин (роден ок. 650 – починал между 750–754 г.) е сред най-изтъкнатите византийски църковни дейци, почитан както на Изток, така и на Запад като един от светите отци на Църквата[1]. Заради големите му заслуги към православието Седмият Вселенски (II Никейски) събор през 787 г. го определя като „възвестител на истината“ (Карташев 2002: 622–634), а през 1890 г. папа Лъв XIII го обявява за „учител на Църквата“[2]. В основното си съчинение *Извор на знанието* той представя цялостната система на богословската наука на своето време, излагайки изчерпателно догматическото учение за Бога, сътворението на света и човека в строго съгласие с постановленията на църковните събори[3]. Изключителната ценност на трактата се състои в това, че за времето си това е бил най-внушителнят свод от све-

---

[1] Паметта му се чества от Православната църква на 4 декември, вж. повече за него в ПЭ 24: 27–66. http://www.pravect/47113

[2] Вж. ASS 23: 255–256 или на адрес http://www.vatican.va/arcments/ASS-23-890-91-ocr.pdf

[3] Съчинението се състои от три части. Първата част, т.нар. Философски глави (в средновековната славянска традиция получили названието *Диалектика*), е методологичен увод и своеобразна логика на богословското мислене, изхождаща от учението на Аристотел и античните коментатори. Втората – *За ересите накратко* – представя общо 103 ереси и лъжеучения. Третата – *Точно изложение на православната вяра*, известна още под наименованията *Догматика* и *Богословие*, дава систематично изложение на църковното учение. Вж. повече у Ф л о р о в с к и, Г. Източните отци от V до VIII в. Москва, 1992, с. 321–359, както и на адрес https://docs.google.com/file/d/0B0KkYspTGG-jcGx4SnoyMGJtZ0k/edit

тоотечески цитати по главните теологически и натурфилософски въпроси. Това положение се запазва столетия наред. И до днес трудът на св. Йоан Дамаскин има висок авторитет сред догматическото наследство на Православната църква. Забележителната дълбочина и яснота на вероизповедните формулировки му отреждат непреходно място в Преданието.

Поради важността ѝ като догматическо ръководство третата част от съчинението на Йоан Дамаскин, известна под названието *Богословие*, е преведена на старобългарски език още в края на IX – началото на X в. от приемника на равноапостолните Кирил и Методий Йоан Екзарх, принадлежащ към кръга интелектуалци – книжовници и просветители при двора на цар Симеон. Дълго време това бил единственият славянски превод на Йоан Дамаскин, известен под името *Небеса*, разпространяван в многочислени изводи и ръкописи по всички страни на Slavia orthodoxa чак до късните преводи от XVII в. и насетне[4].

В XIV в. се появява нов южнославянски превод на философските и теологическите глави от трактата на св. Йоан Дамаскин *Извор на знанието*, обнародвани през последната третина на XX в. от немския изследовател Е. Вайер под названията *Диалектика* (Weiher 1969) и *Догматика* (Weiher 1987). Тези издания са солидна основа за наблюдения върху възпроизвеждането на гръцки философски термини и тяхното функциониране в текстовата традиция на славянските преводи от XIV в., както и за сравнителното им изследване в съпоставка със специалната лексика от преводни и оригинални произведения, принадлежащи към старобългарската епоха (*Симеоновия сборник* от 1073 г., *13-те слова на Григорий Богослов*, *Паренесис* на Ефрем Сирин, съчиненията на Йоан Екзарх и др.).

Текста на южнославянския превод на *Извор на знанието* от XIV в. немският учен използва като база за сравнение в проучванията си върху старобългарската терминологична лексика и преводаческите похвати на Йоан Екзарх. Относно превода на *Небеса* Е. Вайер изтъква не само неговата по-голяма архаичност, но и по-голямата му независимост от гръцкия оригинал. Различията в двата превода от X и XIV в. изследователят определя чрез синтактични и лексикални критерии. Като най-съществена особеност на техниката на южнославянския превод на *Догматиката* от XIV в. в отличие от Йоан-Екзарховия Е. Вайер посочва наличието на точни славянски съответствия (1:1) за всяка гръцка единица, при което значението на гръцката дума се превежда само с един термин в славянския текст.

---

[4] Най-старият ръкопис на този паметник е открит през 1813 г. от К.Ф. Калайдович в Московската синодална библиотека и се датира от края на XII в. Издаден е през 1824 г. Вж. Калайдович 1824: 129–137.

В серия публикации терминологичната лексика от посочения паметник ще бъде изследвана за първи път в система. Предмет на настоящото изследване е преводът на базовите тринитарни[5] термини в южнославянския превод на *Догматиката* на преп. Йоан Дамаскин от XIV в. (нататък ДогмXIV). Основните цели и задачи пред мен като изследовател ще бъдат да представя концептуалната и езиковата страна на специалните наименования от триадологичната подсистема в трактата и да проследя отношението към преславския превод на Йоан Екзарх (нататък ЙоЕБ), въз основа на което ще се опитам да направя съответните изводи за развоя на терминологичния пласт лексика в средновековния български език. В края прилагам речник на тринитарните термини в ДогмXIV, който задава емпиричната основа на проучването. Изследването се базира на упоменатото по-горе издание на *Догматиката*, изготвено от Е. Вайер (Weiher 1987). Паралелизирам наблюденията си със съществуващите вече в науката две систематични лексикографски описания на богословската терминология в частичния превод на *Догматиката*, извършен от Йоан Екзарх през Симеоновата епоха. Първото може да се намери в монографията на Т. Илиева, посветена на специалната лексика в *Небеса* (Илиева 2013), а второто – в излезлия през 2019 г. Терминологичен речник на Йоан Екзарх (Тотоманова, Христов 2019)[6]. Направената във връзка с тази публикация съпоставка между двата справочника обаче показва, че между тях съществува значителен разнобой по отношение обема на групата на тринитарните термини в ЙоЕБ. Според ТермР‘2013 към тази предметна област се отнасят 76 терминологични единици, докато по данни на ТермР‘2019 в нея влизат 54 думи[7]. Съвпадение между речниците относно определянето на терминологични единици към триадологичната

[5] Като дублетни термини на тринитаристика и тринитарен се използват също „триадология“ и „триадологичен“.

[6] По-нататък за краткост използвам съкращенията ТермР‘2013 и ТермР‘2019.

[7] Основно разликата между справочниците възниква от това, че в ТермР‘2019 са лематизирани само съществителни имена и някои други думи със субстантивна употреба, тъй като съставителите поддържат становището на някои терминолози като О. С. Ахманова, Н. А. Шчеглова, О. Л. Митрофанова, а в българската езиковедска литература М. Попова, че единствено тази категория наименования могат да бъдат същински термини в качеството си на части на речта, изпълняващи номинативна и дефинитивна функция, защото дават най-пълна възможност да се изрази съдържанието на понятието, назовимо чрез съответния термин (Попова 2012: 43; Тотоманова, Христов 2019: 8). Поради тази причина в ТермР‘2019 липсват речникови статии за глаголи, прилагателни и наречия с терминологична функция като изводити, почивати, раждати, различьствовати, разлѫчати, въоупостасьнъ, животворьнъ, молитвьнъ, недѣльнъ, неизмѣсьнъ, неисточьнъ, неотърѣзьнъ, неотъходьнъ, не рѣжемъ, ѥдиненъ (ѥдинити) ѥдиновластьнъ, ѥдиносѫщьнъ, ѥдиночѧдъ, принадлежащи към разглежданата тук тринитарна подсистема. Не са отразени цели терминологични гнезда, напр. неотълѫчено, неотълѫчимъ, неотълѫченъ.

подсистема в един и същ текст – *Небеса* – има единствено при 18 термина[8]. Във всички останали случаи ТермР‘2013 и ТермР‘2019 се разминават, като дефинират съответния термин към различни подсистеми на богословието (това се получава обикновено при наличие на отношения на подчиненост или съподчиненост между някои от подсистемите)[9] или изключват отделни единици било изобщо от кръга на специалната лексика (това по-често се явява при ТермР‘2019), било от състава на тази именно терминологична подсистема[10]. Изтъкнатите различия в двата речника поставят съществения въпрос за дефиниране границите на отделните теологически дисциплини, в конкретния случай на триадологията. Ето защо, преди да пристъпя към филологическия анализ, ще направя кратък екскурс към теологията, в който ще изясня концепта на тринитарните понятия, за да се обоснова защо тъкмо тези и само тези, а не други термини определям като тринитарни.

---

[8] В това число влизат вина, виньникъ, въмѣстъ, доухъ, начѧло, начѧтъкъ, нерождьство, отьць, отьчьство, съвъкоупленіе, сынъ, сыньство, тъждьство, троица, ѥдиновластьство, ѥдинодоушьство, ѥдиносѫщьство, ѥдиньство.

[9] По-долу привеждам списъка на термините, които в определени свои употреби са дефинирани според съставителите на ТермР‘2019 като тринитарни, а според авторката на ТермР‘2013 са отнесени към друга терминологична подсистема (вж. в скобите): блажьство (Т.И. *теол.*), богъ (Т.И. *теол.*), богъ-отьць (у ЙоЕБ и Т.И. ∅), божьство (Т.И. *теол.*), бытиѥ (Т.И. *онт.*), видимоѥ (Т.И. *гнос.*, подлема на видѣти), виньство (Т.И. *онт.*), власть (Т.И. *ангел.* и *етич.*), врѣдъ (Т.И. *онт.*), вьсевидьць (Т.И. *теол.*), вьсемощиѥ (Т.И. ∅, но са приведени прилагателните вьсемощьнъ и вьсемогы с ремарка *теол.*), вѣкъ (Т.И. *онт.*), годъ (Т.И. *онт.*), дѣиство (Т.И. *онт.*), дѣтельство (Т.И. *онт.*), извратъ (Т.И. *теол.*), лѣто (Т.И. *онт.*), нравъ (Т.И. *етич.*), постѫпъ (Т.И. *онт.*), раздѣлъ (Т.И. *онт.*), различениѥ (Т.И. *онт.*), различьство (Т.И. *онт.*), различиѥ (Т.И. *онт.*), растѫпленниѥ (Т.И. ∅), свѣтъ (Т.И. *косм.*), сила (Т.И. *теол.*), слово, съврьшениѥ (Т.И. *теол.*), сълогъ (Т.И. *косм.*), сѫщьство (Т.И. *онт.*), оупостась (Т.И. *онт.*), хотѣниѥ (Т.И. *етич.*), шьствиѥ (Т.И. *онт.*), ѥстьство (Т.И. *онт.*).

От съпоставката се вижда, че една част от определените в ТермР‘2019 като тринитарни термини в ТермР‘2013 са приети за специални наименования от Учението за Бога Сам по Себе Си (теология в тесния смисъл на думата). Това са термините, които означават общите за Трите Божествени ипостаси свойства на Божията природа. Като тринитарни в ТермР‘2013 се определят само личните свойства на Трите Божествени ипостаси. Друга част от определените в ТермР‘2019 като тринитарни термини в ТермР‘2013 са приети за специални наименования от онтологията, в чийто обхват според авторката влизат термини, означаващи изобщо модусите на съществуването – както на вечно и безусловно съществуващия Бог (ὁ Ὤν), така и на творението (τὰ ὄντα). Трета част от определените в ТермР‘2019 като тринитарни термини в ТермР‘2013 са приети за специални наименования от етиката, доколкото това учение се занимава с характеристиките на личното битие – Божествено и тварно.

[10] Освен принципно елиминираните от обхвата на терминологията глаголи, прилагателни и наречия със специално триадологично значение в ТермР‘2019 изобщо не са отразени тринитарни термини като испловъ (в израза без исплова), истокъ (в израза без истока), исходьноѥ, исходьство, исхожденіе, рождьствьноѥ, въпреки принадлежността им към категорията на съществителните или функционирането им като субстантивати. В други случаи думите присъстват в речника, но не е отбелязана триадологичната им употреба. Такъв пропуск се констатира при исходъ, коньць, раждание, разлѫкъ, расходъ, рождьство, съвъкоупъ. Макар и по-малко, забелязани са липси и в ТермР‘2013 – на измѫтъ, растѫпленіе и съмазъ.

I. КОНЦЕПТ НА ТРИНИТАРНИТЕ ПОНЯТИЯ[11]

Догматът за триединството на Бога, който е предмет на триадологията, е в основата на християнската вяра. Неговото избистряне в първите векове на християнството е тясно свързано с появата на арианската ерес, която атакува пряко корените на теологията. Защитниците на православието са били принудени да артикулират и екстериоризират тази велика тайна на богословието, като намерят подходящите термини и формулировки.

Въпросите на триадологията преп. Йоан Дамаскин поставя още в първата глава на Богословието веднага след статиите за богопознанието и за свойствата на Божието естество. В своето учение за св. Троица (Τριάς, Троица) той се придържа главно към възгледа на Кападокийската школа, особено на Григорий Богослов. В трактата си *De fide orthodoxa* св. отец учи, че Бог е един по същество, а троичен по лица (ὑποστάσεις, състави). Това обаче не означава трибожие. Трите лица са един Бог. Макар ипостасно те да се различават едно от друго, все пак не се противопоставят, понеже имат еднакво една и съща неделима Божествена природа (ἑνότης, ѥстьствьноѥ ѥдиньство) както взети заедно, така и всяка ипостас поотделно. Природата (φύσις, ѥстьство) е една за трите лица: „За Отец, Сина и св. Дух говорим не като за трима богове, но като за един Бог, Св. Троица“ (*Богословие*, гл. 8 „За св. Троица“). Характерната особеност на Лицата на св. Троица, която ги отличава едно от друго, е начинът на тяхното битие (образъ бытиꙗ). Отец „Сам от себе си има своето битие, той е начало и причина на всичко, който само няма причина и не е роден“ (ἀγέννητος – нерожден(ьн)ъ, *Богословие*, гл. 8 „За св. Троица“). Син и св. Дух са единосъщни (ὁμοούσιος, ѥдиносѫщьнъ) на Отец. Син се ражда от Отец (γεννητός, рожденъ). „Той е жив образ на невидимия Бог, винаги е бил с Отец и в Отец, от когото се ражда вечно и безначално. Отец никога не е съществувал, когато не е съществувал и Син... Защото Отец без Сина не би се наричал Отец, ако би съществувал някога без Сина, не би бил Отец...“ (*Богословие*, гл. 8 „За св. Троица“). „Всичко, което има Отец, има и Син, освен неродеността, която означава не различие в същността или в достойнството, но в начина на битието“ (*Богословие*, гл. 8 „За св. Троица“). Дух свети изхожда (ἐκπορεύεται, исходити; ἐκπορευτός, исходьнъ) от Отец, но не и от Сина[12]. Той във всичко е равен и подобен на

---

[11] Тази част от публикацията е разработена въз основа на „Православно догматическо богословие“ от Д. Дюлгеров и Ил. Цоневски (Дюлгеров, Цоневски 1947) и „Патрология“ от Ил. Цоневски (Цоневски 1986). При цитирането се използва новобългарски превод на „Точно изложение на православната вяра“ от преп. Йоан Дамаскин, издание на Славянобългарски манастир „Св. вмчк Георги Зограф“ – Света гора, Атон (Йоан Дамаскин 2008). Вж. също Louth 2002: 95–116.

[12] На друго място св. отец говори за произхождение на св. Дух „чрез Сина“ (δι᾽υἱοῦ) и че св. Дух е „среден между нерожден и рожден (μέσον ἀγεννήτου καὶ γεννητοῦ)“. Вж. Weiher 1987: 77–78 (гл. 13).

Отец и Сина. Той е животворяща сила, „извор на мъдрост, живот и освещение... Той е неотделим (неотъходьнъ) от Отец и Сина и има всичко, което имат Отец и Син, освен неродеността (нерожденнїе) и родеността (рожденнїе)“ (*Богословие*, гл. 8 „За св. Троица“). Макар от Божественото откровение да е известно, че Син и св. Дух получават своето битие от Отец чрез раждане (γέννησις, рождьство) и изхождане (ἐκπόρευσις, исхожденнїе), но самият начин на раждането и изхождането е непроницаема тайна, защото „е невъзможно да се намери сред тварите образ, който да съдържа в себе си нещо във всичко сходно на свойствата на св. Троица“ (*Богословие*, гл. 8 „За св. Троица“).

II. ЕЗИКОВА ХАРАКТЕРИСТИКА НА ТРИНИТАРНАТА ТЕРМИНОЛОГИЯ В ЮЖНОСЛАВЯНСКИЯ ПРЕВОД НА ДОГМАТИКАТА НА ЙОАН ДАМАСКИН ОТ XIV в.

1. Категориална принадлежност на термините от триадологията

В тринитарната терминологична подсистема на южнославянския превод на *Догматиката* от XIV в. влизат 97 лексикални единици от всички категории пълнозначни думи[13]: имена – съществителни[14] и прилагателни[15],

---

[13] Моите наблюдения върху специалната богословска лексика, както в ЙоЕБ, така и в ДогмXIVв. се съгласуват с мнението на учени като О. Ман, В. П. Даниленко, Л. Ф. Парпоров, А. М. Велщейн, С. А. Тер-Мартгиан, според които термини могат да бъдат различните пълнозначни части на речта (вж. Манолова 1984: 12). Както в съвременните езици, така и в стб. език терминологична функция са могли да изпълняват всички самостойни думи (Илиева 2013: 49). Ето защо в лексикографското приложение към тази статия в отделни леми са изведени всички лексикални единици със специално значение, независимо към коя граматическа категория принадлежат. Това е и основната разлика между ТермР‘2013 и ТермР‘2019.

[14] В т.ч. влизат специалните наименования богъ, вина, господь, доухъ, истокъ, истѣканнїе, исхожденнїе, начрьтаннїе, начало, нерожденнїе, образъ, отьць, отьчьство, промѣщеннїе, прѣдъложьникъ, прѣмѫдрость, раздѣленнїе, расходъ, рожденнїе, рождьство, свѣтъ, слово, съвъкоупленнїе, съдѣтель, съставъ, съѥдиненнїе, сыновьство, сынъ, сѫщьство, тронца, тъждьство, оутѣшитель, ѥдиноначалнїе, ѥстьство – общо 34 на брой. Като се включат в сметката и деветте субстантивизирани прилагателни, а именно виновьноѥ, исходьноѥ, невиновьноѥ, нераздѣльноѥ, нерожденьноѥ, неслиѩньноѥ, несъзданьноѥ, съдоушьноѥ, съдѣтельноѥ, числото възлиза на 43. А ако прибавим и субстантивните терминологични синтагми ѥдино начало, съсѫдъ слоужьбьнъ, органъ слоужебьнъ, савелиѥвъ съвъкоупъ, арییево раздѣленнїе, бройката достига 48 субстантивни терминологични единици, или 39.7% от общия състав на термините (думи и словосъчетания) в подсистемата.

[15] В т.ч. влизат специалните наименования безлѣтьнъ, безначальнъ, бесчисльносильнъ, виновьнъ, владычьствительнъ, вьседрьжительнъ, вьседѣтельнъ, вьсесильнъ, животворѩн, изъѩвительнъ, исходьнъ, невиновьнъ, неистѣкаѥмъ, неистѣкаѩн, неотъходьнъ, неповиньнъ, нераздѣльнъ, неразлѫчьнъ, нерожден(ьн)ъ, несъзданьнъ, отьчевъ, отьчь, отьчьскъ, присносѫщьнъ, прѣсѫщьнъ, прѣсѫщьствьнъ, съприсносѫщьнъ, съставьнъ, ѥдинородьнъ, ѥдиносѫщьнъ – общо 30 на брой. Като се прибавят към тях и адективно употребяваните като терминологични определения причастия в м.р. (владычьствоуѩн, знждоущии в израза собою знждоущии, исплъниѩн, обожаѩн, причащаѩн, приѥмлемъ, рожденъ, разлѫчаѩ сѧ + не, събываѩн) и ср.р. (раздѣлѩемоѥ), числото възлиза на 40, или 33% от общия състав на термините в подсистемата.

глаголи[16], наречия[17], както и едно местоимение. Като се прибавят и съчетанията със специално значение, терминологичните единици от тринитарната подсистема на ДогмXIV стават 121.

Характерни са два структурни типа термини:

1. Термини думи, които от своя страна биват:

а) термини прости думи: отьць, сынъ, доухъ, господьство, отьчьство, сыновьство, исхожденіе, /не/рожденіе, вина, начѧло, съставъ и т.н.

б) термини сложни думи: бесчисльносильнъ, вьседрьжительнъ, животворѩи, присносѫщьнъ, ѥдиноначѧлиѥ.

2. Термини словосъчетания: свѧтыи доухъ, прѣсвѧтаѩ троица, савелиѥвъ съвъкоупъ, ариѥво раздѣленіе, ѥдино начѧло, съсѫдъ слоужьбьнъ, по сѫщьствоу, безъ истока, без истѣканиѩ.

От термините съществителни очаквано най-многобройна е групата на отглаголните деривати на -ниѥ – девет на брой (истѣканиѥ, исхожденіе, начрьтаниѥ, нерожденіе, промѣщениѥ, раздѣленіе, рожденіе, съвъкоупленіе, съѥдиненіе), следвана от конверсивите по -*о*- основи – общо шест (доухъ, истокъ, образъ, расходъ, свѣтъ, съставъ)[18].

Като цяло за групата на отглаголните формации може да се каже, че вследствие на терминологизацията си те престават да назовават просто действия в конкретното им жизнено проявление, а започват да означават тяхното концептуално осмисляне. От конверсивите по -*о*- основи ярко изразена семантика на вторична абстракция носят доухъ, образъ, свѣтъ и съставъ, докато истокъ и разходъ пазят глаголната си семантика. Старинността на

---

[16] В т.ч. влизат специалните наименования владычьствовати (PtcPraesAct), зьдати (PtcPraesAct) исплънѩти (PtcPraesAct), исходити, обожати (PtcPraesAct), освѧщати (PtcPraesAct), почивати, причѧщати (сѧ), приѩти (PtcPraesAct), раждати/ родити, раздѣлѩти/ раздѣлити, разьньствовати, разлѫчати/ разлѫчити, свѧтити, събывати (PtcPraesAct) съѥдинити сѧ/ съѥдинѩти сѧ – общо 20 на брой, от които 13 в лична, а останалите в нелична употреба, или 16.5% от общия състав на термините в подсистемата – с уговорката, че една част от тях се използват в неспрегнати причастни форми като терминологични определения (вж. предходната бел.).

[17] В т.ч. влизат специалните наименования безлѣтьно, безлѣтьнѣ, безначѧльнѣ, бесконьчьнѣ, бестрастьно, бестрастьнѣ, исходьнѣ, неистѣкаѥмѣ, неотъстѫпьно, нераздѣльно, неразлѫчьно, нерастѫпьно, нерасходьнѣ, несълнѩньнѣ, присносѫщьнѣ, рождьствьнѣ, тъждьствьно – 17 на брой, или 14% от общия състав на термините в подсистемата. Към тях следва да се прибавят и някои съществителни, адвербиално употребявани във форма за тв.п. или в състава на предложен израз (сѫщьствомь, по сѫщьствоу, безъ истока, без истѣканиѩ), както и реципрочно-местоименния израз дроугъ въ дроузѣ.

[18] Това съотношение различава превода на *Догматиката* от XIV в. от стб. версия на Йоан Екзарх, където при специалните наименования в разглежданата терминологична подсистема отглаголните конверсиви по -*о*- основи превишават почти четири пъти формированията на -ниѥ, явяващи се безусловен лидер при девербативите в макросистемата на езика както на отделното произведение, така и в общолингвистичен план. Вж. Илиева 2013: 72–73.

модела предполага, че тези деривати принадлежат към общоупотребимата лексика на езика и са развили впоследствие допълнително терминологично значение. От тяхната основа са образувани съответните прилагателни със специална теологическа употреба доуховьнъ, источьнъ, образьнъ, съставьнъ, както и композитът свѣто-творьнъ. Паралелни образувания има при истокъ : истѣканиѥ.

От категорията nomina abstracta в тринитарната подсистема на разглеждания паметник са застъпени шест формации на -ьство (отьчьство, рождьство, сыновьство, сѫщьство, тъждьство, ѥстьство) и по една на -ость (прѣмѫдрость), -ло (начѧло) и -ниѥ (композитът ѥдиноначѧлниѥ), а от nomina personalia в специална терминологична функция се срещат думите отьць, прѣдъложьникъ, съдѣтель, оутѣшитель. Има и едно числително съществително на -ница – тронца.

При прилагателните в тринитарната терминология на ДогмXIV се обособява група от девет производни, образувани с отрицателна частица не- (присъединявана към глаголни бази), и две с представка без- (съчетаваща се с именни основи) – общо 11 на брой апофатически наименования, образувани специално за целите на терминологичната номинация по модел на съответстващите им в гръцкия текст формации с ἀ- privativum. Освен това има осем прилагателни от сложни основи (три от тях с компонент А вьсе- за означаване на Божията пълнота, по две – с присно- и ѥдино-, и по едно – с първа съставка живо- и бесчисльно-) – също с книжен произход.

Прилагателните със специално значение в триадологията на ДогмXIV служат за:

а) признаково окачествяване на даден обект или явление: безлѣтьноѥ рождьство, животворѧн дх҃ъ, съставьноѥ слово (на тази база са образувани и редица терминологични словосъчетания, вж. по-горе савелиѥвъ съвъкоупъ, органъ слоужьбьнъ, арниѥво раздѣленниѥ);

б) есенциализация на дадено качество в абстрактно понятие за съответния признак – под формата на субстантивиран ср.р. ед.ч., изпълняващ самостойна терминологична функция: вниновьноѥ, исходьноѥ, невниновьноѥ, нераздѣльноѥ, нерожденьноѥ, неслиѧньноѥ, несъзданьноѥ, съдоушьноѥ, съдѣтельноѥ. Превеждат гръцки прилагателни или причастия в ср.р. ед.ч. и мн.ч., както и абстрактни съществителни. Някои от тези употреби в ДогмXIV се срещат паралелно със съответните nomina abstracta – вниновьноѥ : вина, нерожденьноѥ : нерожденниѥ, исходьноѥ : исхождениѥ.

От местоименията тъжде, грц. ὁ αὐτός, се употребява като тринитарен и христологичен термин ‘тъждествен’, означавайки диференциален признак на Божествената природа, според който Бог винаги е равен на себе си, пребивава един и същ и по същност, и по сила, и по съвършенства: Тако и бж҃ниѥ слово... тожде ѥсть по ѥстьствоу оно 36б24. Същото е мотивираща основа на специалното наименование от категорията на nomina abstracta тъждьство.

Местоименна основа има и реципрочният израз дроугъ въ дроузѣ ‘взаимно един в друг’, с който в ДогмXIV се означава неразривната връзка и неизменното отношение между трите Божествени ипостаси: дроугъ въ дроузѣ трн сьставы г҃лемь 66а16.

В терминологизувани предложни изрази с адективна или адвербиална употреба като несамостоен терминообразуващ елемент присъстват и различни предлози (без истока, без истѣканиꙗ, по сѫщьствоу).

В разглежданата терминологична подсистема редица термини се обединяват на базата на обща словообразувателна основа в смислови гнезда, състоящи се от статичен елемент – съществително име, динамичен елемент – глагол, и признакови названия – прилагателни и наречия, взаимно изключващи се и едновременно допълващи се (Даниленко 1977: 40). Тринитарният термин исхожденніе например именува личното свойство на третото лице на Св. Троица, по което то се отличава от другите две. Съответно глаголът исходити назовава действието ‘изхождам’ по отношение на св. Дух, прилагателното исходьнъ се използва като негово качествено определение – ‘Комуто е присъщо личното свойство изхождане’, а наречието исходьнѣ означава признак на действие ‘чрез изхождане’. Такива гнезда в изследваната подсистема образуват още рождьство – /не/рожденніе – раждати/ родити – рождьствьнѣ – нерожден(ьн)ъ – нерожденьноіе; присносѫщьнъ – присносѫщьнѣ – съприсносѫщьнъ; разлѫчати / разлѫчити – неразлѫчьнъ – неразлѫчьно; раздѣлꙗти/раздѣлити – раздѣленніе – нераздѣльнъ – нераздѣльно и т.н.

2. Терминологизацията на общоупотребима лексика като средство за терминологична номинация в триадологията

Много от думите термини в тринитарната терминология на ДогмXIV се срещат и в общоупотребимия език. Така глаголите исходити, почивати, раждати, раздѣлити, разлѫчати означават както практически (житейски), така и богословски понятия. Съдържанието на практическото или житейското понятие се различава повече или по-малко от съдържанието на теологическото, обаче за последното не се създава ново название, а се използва старото.

Такива паралели в разглежданата терминологична система се наблюдават и между термини-съществителни имена и нарицателни от обикновения език, например отьчьство като общоупотребима дума означава ‘родина’, а като термин от триадологията – ‘отчество – ипостасно свойство на първото лице на св. Троица’. Начало от обиходната реч като специално наименование от тринитарното богословие назовава отношението на първото лице на св. Троица спрямо другите две (в смисъл не, че то ги предхожда във времето, а че се явява тяхна първопричина). Съществителното троица на базата на общоупотребимото си значение ‘тройка’ в тринитарен контекст добива пределно абстрактна семантика ‘единият истинен Бог, познат в три лица’.

Какви са вътрешните механизми на процеса на терминологизация на обиходна лексика?

В редица случаи се наблюдава разширяване на значението и употребата на думата, постигано посредством разширяване обема и съдържанието на означаваното понятие. Процесът на разширяване на значението се извършва предимно чрез посредството на новата съчетаемост на думата в словосъчетанието или в друга номинативна и синтактична единица, закрепваща новото лексикално значение. Такъв е случаят с термините отьць и сынъ – думи от терминологията на родствените отношения, които, употребени като апозиция към богъ вече имат значение на термини от триадологията, имена на първото и второто лице от Троицата.

В тази линия на смислово обогатяване на думите трябва да се изтъкне ролята на съчетаемостта на съществителните с прилагателни имена, която е средство за семантичното обновяване и съдейства за стабилизиране на новото значение и преосмисляне на съществителното име. За пример могат да послужат обиходни думи като тронца, доухъ, слово, които, съчетани с прилагателни божии, прѣсвѧтъ, свѧтъ, добиват терминологично значение.

От друга страна, редица глаголи в терминологичната си употреба започват да влизат в ограничени предикатни отношения само с определен субект или обект, т.е. наблюдава се обратният процес на стесняване. Например исходити като тринитарен термин се свързва изключително с подлог св. Дух (дх҃ъ ст҃ын отъ оц҃а исходить нъ не рожьствьнѣ нъ исходьнѣ 54б20–22), а извести/изводити от същата терминологична подсистема предполага задължително като субект първия и като обект третия ипостас на Бога.

Съществена роля за разширяване семантичния обем на думите играе също абстракцията. Промяна на значението от конкретно към абстрактно в тринитарната терминология на ДогмXIV се наблюдава:

а) при редица съществителни, например:

доухъ – 1. *общоупотр.* Дихание: истъщавают' бо се соухоѥ и мокроѥ и доуси 199б3-4; 2. *абстр. пневм.* Дух: дх҃а праваго ... источьника животоу и ст҃ии 132а10.

съставъ – 1. *естеств.* Състав. Състави водныѥ нарече мора 180б9-10; 2. *абстр.* Ипостас. а) *трин.* сынъ же божии имать особьнъ съставъ отъ оц҃а 128а27; б) *естеств.* Свѣтъ ... не имать особьнъ съставъ 128а18-19.

Пример за систематично семантично изменение на базата на абстракция ни предоставят отглаголните съществителни на -ниѥ, които в резултат на тази семантична промяна започват да означават не просто действие в конкретното му жизнено проявление, а неговото концептуално осмисляне. В тринитарната терминология такъв е терминът исхожденниѥ с общоупотребимо значение ‘излизане‘, развил като тринитарен термин семантика ‘изхождане, лично свойство на св. Дух, по което той се отличава от Отец и Сина’. Вж. също и раждениѥ ‘раждане’, с терминологично значение в триа-

дологията ‘ипостасно отношение между първото и второто лице на св. Троица’. На така концептуализираните в понятия действия може да се припишат разни свойства и признаци – атрибутивни и предикативни като на логически субект. Вж. например рожденнє безначельно н прнсносоущьно 126а10-11;

б) при прилагателни – когато признакът се абстрахира от конкретен материален или идеален носител и се превръща в наименование на отвлечено качество. Вж. подчертаните думи в следния пример: расоудьнѣ же еже ѻ҃ць н еже с҃нь н еже д҃хь н еже невнновьное н еже вннновьное н еже нерожденое н еже рожденое н нсходьное 140б22-27.

Някои от термините биха могли да се обяснят и като специфичен метафоричен пренос на функция или действие от човек към Бог:

Ѻтьць – 1. Мъж по отношение на децата си; 2. *прен. метафор.* Първото лице на св. Троица по отношение на второто.

Сынъ – 1. Мъжка рожба по отношение на родителите си; 2. *прен. метафор.* Второто лице на св. Троица по отношение на първото.

почнватн, почнтн – 1. Отдъхвам, почивам: вь ть бо (sc. дьнь /соуббота) почн б҃ь отъ всѣ дѣль своѝ 388б27; 2. *прен. метафор. несв.в.* С този термин се означава взаимоотношението на вечно съсъществуване и единение между второто и третото лице на св. Троица: (Вѣроуюмъ ... вь юдного д҃ха, бел. Т.И.) нже ѿ ѻ҃ца нсходеща н на с҃нѣ почнвающа 132а5.

раждання, родьство, рождьство – 1. Раждане; 2. Ипостасно отношение между първото и второто лице на св. Троица.

нсходъ – 1. Излаз; 2. Изхождане, личното свойство на Св. Дух, който вечно изхожда от Отец; ипостасно отношение между първото и третото лице на св. Троица.

Разгледаният вид пренос лежи в основата на катафатическата терминология[19], в чието формиране ролята на образа изпълнява важна функционална задача – да облекчи и конкретизира разбирането на недостъпни за разума истини.

Относно термините с҃нъ н д҃хъ с҃тын писателят казва: се же да есть вѣдомо ꙗко не ѿ насъ прѣведе се на бл҃жноє б҃жство отьчьства н сн҃овьства н нсхожденнꙗ нме, паче же ѿ ту҃ намь прѣдасть се... 130а24-б3.

В това обяснение, разкриващо зависимостта на метафората като езиков феномен от съзнанието на езиковия носител, виждаме обърната проекцията на отношението иманентно-трансцендентно, в резултат на което преносът на функция или действие от човек към Бог, характерен за съвременното антропоцентрично мислене, се явява в своята огледална форма – пренос на функция от Бог към човек, присъщ на теоцентричната средновековна култура.

---

[19] Катафатиката представлява познавателен способ в теологията, изграден върху системата от подобни образи и положителни определения на трансцендентното.

3. Терминологична полисемия
(с оглед на тринитарната терминология в ДогмXIV)

Пряко свързано с разгледаните процеси на лексико-семантично термино-образуване при анализираните думи е развитието на полисемия[20]. Голяма част от тринитарните термини в ДогмXIV се намират в състава на полисемантични лексикални единици.

Освен между общоупотребимото и терминологичното значение на думата, както видяхме при образуваните на базата на терминологизация на обиходна лексика термини отьць, сынъ, почнватн/ почнтн, раждатн/ роднтн, разлѫчатн и пр., многозначност възниква между терминологичните употреби на една и съща дума в различни подсистеми на богословието. Значителна част от специалните наименования от триадологията принадлежат и на теологията в тесен смисъл (учение за Бог един по същество) поради тясната връзка на двете доктрини една с друга. Такива са терминологичните наименования безлѣтьно, безлѣтьнъ, безначѧльнъ, богъ, вина, господь, доухъ, несъзданьнъ, прнсносѫщьнъ. Като тринитарен и естественонаучен термин пък в разглеждания паметник се среща думата истокъ; като тринитарен, христологичен и естественонаучен – рожденніе; като тринитарен, христологичен и онтологичен – тъжде; като теологичен, тринитарен и космологичен – свѣтъ; като тринитарен, христологичен и сотириологичен – сынъ; като теологичен, ангелологичен и психологичен – бесплътьнъ.

Най-сетне многозначност възниква и в рамките на една терминологична подсистема – вж. в приложението прилагателните безначѧльнъ, бесконьчьнъ, бесплътьнъ, вниовьнъ, рожден(ьн)ъ, нерожден(ьн)ъ[21], исходьнъ, нераздѣльнъ, съставьнъ, които имат двояка употреба в триадологията – от една страна, като терминологични определения, означаващи ипостасните свойства на лицата на св. Троица, а от друга, като субстантивати в ср. р. ед., именува-

---

[20] Н. В. Мечковска посочва многозначността и синонимията като основни характеристики на терминологичната лексика през средновековния етап от развитието на езика. Изследователката подчертава, че ако според съвременното определение терминът е дума, която влиза в общата лексикална система чрез посредничеството на конкретна терминологична система, в средновековните текстове зависимостта е обратна. Терминологичните системи не са толкова стабилни и се реализират посредством свободни обединения, тематични групи от думи-термини. Терминологичната лексика в исторически план страда от недостатъчна терминологичност, т.е. някои теоретични признаци, характерни за съвременното понятие термин, исторически не се проявяват в чист вид. Със статут на термини през разглежданата епоха най-често са натоварени заемки и думи от общоупотребимия език, специализираното значение на които е плод на контекстуална употреба. Тези терминологични думи запазват неприсъща за терминологията многозначност и активни синонимни връзки с други думи от сходни тематични или лексико-семантични групи, като дори може да се натоварят с допълнителни стилистични оттенъци. Вж. Мечковская 1975.

[21] В кръгли скоби съм сложила факултативно явяваща се наставка в състава на думата.

щи същите свойства като отвлечени качества: безначѧльноѥ, бесконьчьноѥ, бесплътьноѥ, виновьноѥ, исходьноѥ, /не/рожденьноѥ, нераздѣльноѥ, съставьноѥ. В подобни случаи полисемията в рамките на една терминологична подсистема е резултат от вторична терминологизация на термина.

Наблюденията върху емпиричния материал показват, че се срещат и двата вида полисемия – понятийна и функционална, като преобладава функционалната[22].

Примери за понятийна полисемия (с оглед на тринитарната терминология) – вж. в приложението речниковите статии на неповиньнъ (*трин.* и *юрид./етич.*), господьство (*теол.* и *ангел.*), образъ (*онт., трин., антроп.*).

Примери за функционална полисемия (с оглед на тринитарната терминология) – вж. в приложението термините безначѧльнъ (*теол.* и *трин.*), вина (*онт., теол.* и *трин.*), тождьство (*онт.*, *трин.* и *христ.*), бесконьчьнъ (*теол.*, *ангел.* и *псих.*), исходити (*общоупотр.* и *трин.*), начѧло (*онт.* /1., 2./, *трин.*, *теол.*), рождьство (*онт.*, *трин.*, *христ.*, *мариол.*, *мист.*), съмѣсъ (*естеств.* и *трин.*), раздѣлѩти/ раздѣлити (*общоупотр., трин., косм., ангел., онт., антроп./псих., лог.*).

Някои лексикални единици, като образъ, рождьство и слово, при терминологизацията получават сложна семантична структура, включваща многобройни алосеми в съподчинено и подчинено отношение една спрямо друга (втора и трета степен на семантична деривация), намиращи се помежду си в отношение едни на функционална полисемия, други – на понятийна алосемия.

Интересно е да се отбележи, че някои от алосемите в анализираната терминологична подсистема на ДогмXIV се базират върху специфична употреба на категориите число и род при имената и залог и вид при глаголите (Даниленко 1977: 40). Така терминът слово в съчетанието слово б҃жиѥ, грц. Λόγος τοῦ Θεοῦ, в триадологията се употребява само в ед.ч. и назовава второто лице на св. Троица: по насъ ч҃лкь б҃ь слово бывъ дѣиствоваше ꙗко неизмѣн҆ны б҃ь и б҃жии с҃нь 141б19-21. В мн.ч. означава дума, реч: о х҃сѣ с҃псѣ писанныхь любо вь словесехь любо вь вещехь образи соуть шесть 380а2.

Глаголът почити/ почивати в общоупотребимия език означава ‘отдъхна, почина си/ отдъхвам, почивам си’: вь ть бо (sc. дьнь /соуббота) почи б҃ь отъ всѣ҆ дѣль свои҆ 388б27, а в преносна метафорична употреба – ‘умрял съм, покойник съм’: въ с҃тыихь почиваѥть 367а27. Като тринитарен термин

[22] Известно е, че при понятийната полисемия всяко едно от значенията на многозначната дума назовава различно понятие. При функционалната полисемия семантичната структура на съответната лексикална единица се равнява на обема и съдържанието на едно понятие, с което отделните значения са свързани, като при всяко обемът и съдържанието на понятието варират (стесняват се или се разширяват). Вж. Георгиев, Русинов 1979: 80–84.

същият се използва само в несв.в. и означава взаимоотношението на вечно съсъществувание и единение между второто и третото лице на св. Троица[23]: (Вѣроуѥмъ ... вь ѥдиного д҃ха – бел. Т.И.) иже ѿ о҃ца исходеща и на с҃нѣ почивающа 132а5.

Редица имена имат специфично терминологично значение в някои от падежните си форми. Особено често се терминологизира творителният падеж. Такива в триадологията са термините сѫщьствомь, грц. οὐσιωδῶς 'по същност' и образомь 'по модус/ начин, по ипостасно свойство': Вь тѣхь бо тъчию съставьныихь своиствѣхь разьньствоують дроугъ отъ дроуга с҃тыи три сьставы не соущьствомь (не по същност), образомь же своѥго сьстава (по отличителното свойство на всяка ипостас) нераздѣл'но раздѣлѣѥми 133б4-5.

Ако и многозначността в средновековната българска богословска терминология да нарушава едно от основните изисквания – всеки термин да назовава само едно понятие, тя не е пречка при разбирането, понеже в минимален контекст думата конкретизира значението си посредством останалото терминологично окръжение. Като цяло впечатлението е, че в терминологичната лексика както в ЙоЕБ така и в ДогмXIV преобладава функционалната полисемия.

4. Лексикално-семантични отношения на тринитарните термини в ДогмXIV

4.1. Дублетността и вариативността като специфична особеност на терминологичната лексика в средновековния български език личат и в тринитарната подсистема на ДогмXIV.

При обследваната категория специални наименования в анализирания паметник дублети възникват:

а) на базата на различие в произвеждащата основа – прѣсѫщ-ьнъ : прѣсѫщьств-ьнъ;

б) между безсуфиксни и усложнени със суфикс формации – отьчь : отьчьскъ; съвъкоупъ : съвъкоупленниѥ; истокъ : истѣканниѥ (с друга отгласна степен на кореновата гласна);

в) въз основа на разнообразие в суфиксацията – рожд-ениѥ : рожд-ьство; владычьств-оуѩи : владычьств-ительнъ; безлѣтьн-о : безлѣтьн-ѣ; неистѣка-ѩи : неистѣка-ѥмъ; бестрастьн-о : бестрастьн-ѣ;

г) в резултат на различна префиксация или между префигиран и непрефигиран вариант – невиновьнъ : неповиньнъ;

---

[23] От IX в. насетне този текст е бил използван като контрааргумент на западното учение за изхождане на Св. Дух и от Сина (Filioque).

д) между прилагателно или наречие и предложен израз с адективна, респ. адвербиална употреба – ненстѣкаюмѣ : без истѣканнꙗ; нерасходьнѣ : без расхода;

е) между предложни изрази с различен пълнозначен елемент (дублети или лексикални синоними) – без истѣканнꙗ : без истока;

ж) между предложен израз и адвербиално употребен тв.п. на име – сѫщьствомь : по сѫщьствоу;

з) между лексикални синоними – нерастѫпьно : нерасходьнѣ : нераздѣльно; начрьтание : образъ; разлѫчати/разлѫчити : раздѣлꙗти/ раздѣлити; раздѣление : расходъ;

и) между сложни думи с различен А компонент – бесчисльносильнъ : вьсесильнъ;

к) между сложна дума и съчетание – єдиноначѧлиє : єдино начѧло.

4.2. Специалните наименования от триадологията имат добре изразени антонимни отношения с термини от същата или други подсистеми на богословието. Създаването на специални наименования с противоположно значение в разглежданата терминологична подсистема се реализира на базата на:

а) словообразуване с привативната представка без или отрицателна частица не- – вниновьноє ≠ невниновьноє, рожденъ ≠ нерожден(ьн)ъ; рождьство, рождениє ≠ нерождениє;

б) лексикални единици с противоположно значение – тъждьство ≠ различиє, различьство;

в) граматически форми с противоположно значение (деятелен ≠ страдателен залог) обожаꙗн ≠ (не) обожаємъ; исплъниꙗн ≠ не исплъниꙗємъ.

На базата на антонимизиращи се синоними възникват цели синонимно-антонимни блокове. В разглежданата подсистема на ДогмXIV такъв формират например термините расходъ : расѫждениє : раздѣлениє ≠ съвъкоупъ : съвъкоупление.

5. Честота и разпространение

С много висока честота не само в изследвания паметник, но и изобщо в средновековните писмени паметници се отличават тринитарните термини отьць (с 286 употреби в ДогмXIV), сынъ (с 217 фиксирания в анализирания тук паметник), доухъ (с 210 регистрации в ДогмXIV, господь (със 137 явявания в превода от XIV в.). Най-многобройни обаче в ДогмXIV са специалните наименования с единична употреба като владычьствнтельнъ, изъꙗвнтельнъ, прѣдъложьнкъ, ненстѣкаꙗн, или редките

като бесчнсльносльнъ, вьседрьжнтельнъ, ненстѣкаюмѣ (и трите с по 2 появи в ДогмXIV)[24].

Що се отнася до разпространението на думите от тринитарната терминология в ДогмXIV в други паметници, може да се определят следните категории:

а) широко известни още в класическите старобългарски паметници (отьць, сынъ, доухъ, слово, отьчьство);

б) регистрирани в отделни старобългарски паметници – като обьщьство, отбелязано в палеославистичните лексикографски трудове с пример от *Супрасълския сборник*;

в) познати от преславската книжнина, напр. ѥдньство, документирано в *Ефремовската кормчая*;

г) засвидетелствани само в ДогмXIV (бесчнсльносльнъ, безлѣтьнѣ, бестрастьнѣ, ненстѣкаюмъ, ненстѣкаюмѣ, ненстѣкаѩн).

6. Съпоставка между тринитарната терминология в старобългарския превод на Йоан Екзарх и в превода от XIV в.

Съпоставката между тринитарната терминология в старобългарския превод на Йоан Екзарх и в среднобългарския от XIV в. показва следните разлики в двете версии:

ЙоЕБ	**ДогмXIV**
а) Предпочитание в двата превода към различни лексикални синоними (с по-голяма или по-малка степен на регулярност) Прави впечатление наклонността в ЙоЕБ към употреба на конверсиви по *-о-* основи.	
начѧтъкъ, респ. без начѧтъка	начѧло, респ. безначѧльнъ, безначѧльнѣ
врѣдъ, респ. без врѣда	страсть, респ. бестрастьнъ, бестрастьно
нетворенъ, несътворенъ	несъзданьнъ
образъ	начрьтание
съвъкоупъ	съѥдинение
разлѧкъ	расѫждение
вьмѣстъ	промѣщение

[24] Данните за честотата на отделните думи в ДогмXIVв. са снети от Т. Илиева по славяногръцкия словоуказател към изданието на Е. Вайер. Вж. Weiher 1987: 642–762 (Slavisch-griechisches Wőrterverzeichnis).

оупостась, /въ/оупостасьнъ	съставъ, съставьнъ[25]
народотворитель, народосътворьць[26]	съдѣтель
неизмѣсьно	несълиꙗньноѥ
причѧщати	вънимати
прѣдъложьникъ	изводѧи
различьствовати	разьньствовати
разлѫчати	раздѣлꙗти
ѥдинодоушьство	съдоушьноѥ
молитвьнъ	оутѣшитель
самы въ себе[27]	дроугъ въ дроузѣ

б) Предпочитание в ЙоЕБ към безпредставъчни образувания срещу представъчни в ДогмXIV или употреба в двата превода на дублети, образувани с различни представки:

неотълѫчено, неотълѫченъ	неразлѫчьно, неразлѫчьнъ
божѧ	обожаꙗи
свѧтити	освѧщати
ѥдинити	съѥдинити
мѫдрость	прѣмѫдрость
недѣльнъ	нераздѣльнъ
незданъ	несъзьданъ

в$_1$) Предпочитание в ЙоЕБ към предложни наречни изрази или адвербиален тв.п.:	в$_2$) предпочитание в ДогмXIV към предикативни прилагателни или наречия:
без начѧла	безначѧльнъ, безначѧльнѣ
без вины	невиновьнъ
без лѣта	безлѣтьнъ, безлѣтьно, безлѣтьнѣ
бес коньца	бесконьчьнъ, бесконьчьнѣ
бес плъти	бесплътьнъ
без истока, без исплова	неистѣкаѥмъ, неистѣкаѥмѣ
без расхода	нерасходьнѣ
без рожьства	нерожден(ьн)ъ
исходьмь, исходьствъмь	исходьнъ, исходьнѣ
рожьствьмъ	рождьствьнѣ

[25] В преславския превод Йоан Екзарх прави разлика между специалните наименования оупостась и съставъ. Първият термин и неговите производни се употребяват относно лицата на Пресв. Троица, а вторият – по отношение на сътворените същини. В превода от XIV в. при унифицирането на терминологията тази разлика се заличава и се утвърждава безизключителната употреба на съставъ и дериватите му.

[26] За грц. δημιουργός.

[27] ‘Взаимно една в друга’ – с този термин се означава неразривната връзка и неизменното отношение между трите божествени ипостаса.

Вж. също преводаческите варианти бесъмѣса в ЙоЕБ и несълнѧньнѣ в ДогмXIV – комбинация от а) и в), или пък безъ отъстѫпа в ЙоЕБ и нерастѫпьно в ДогмXIV – комбинация между б) и в).

г) Предпочитание в двата превода към словообразователни дублети, образувани с помощта на различни суфикси; предпочитание в ЙоЕБ към употреба на безсуфиксни конверсиални формации срещу суфиксални деривати в ДогмXIV.

/не/рождьство	/не/рожденніе
раздѣлъ	раздѣленніе
съвъкоупъ	съвъкоупленніе

$д_1$) Предпочитание в ЙоЕБ към предаване на грц. сложни формации чрез словосъчетание:	$д_2$) Превод в ДогмXIV на грц. сложни формации посредством композиции:
всемоу дрьжава	вьседрьжителнъ
вьсе творѧн	вьседѣтелнъ
присно сын /съ/	/съ/присносѫщьнъ

В превода от XIV в. се констатира тенденция към унифициране на терминологията. Така от членовете на синонимния ред в ЙоЕБ исходъ – исходьство – исхожденніе в ДогмXIV се среща само исхожденніе; от неродьнъ – нерожденъ – нерожьствьнъ – без рожьства в Небеса в южнославянската версия се регистрира единствено нерожден(ьн)ъ, а от старобългарските терминологични дублети ѥдиночѧд/ьн/ъ – иночѧдъ – ѥдинородьнъ в по-късния превод се утвърждава ѥдинородьнъ.

Очаквано се наблюдава еднаквост между двата превода при терминологията с най-висока честота: сынъ, отьць, слово, тъждьство, троица, сѫщьство, ѥдиносѫщьнъ, ѥстьство. От по-рядко употребимите тринитарни термини по един и същ начин в двата превода се предават прилагателните със специално значение неотъходьнъ и прѣсѫщьнъ.

7. Отношение към гръцките съответствия

По отношение на гръцките си съответствия специалните наименования от тринитарната подсистема в южнославянския превод на Догматиката от XIV в. се явяват:

а) точен поморфемен превод – бес-плътьнъ : ἀ-σώματος; изъ-ѩвнтельнъ : ἐκ-φαντικός; про-мѣщеніе : περι-χώρησις; прѣ-сѫщьнъ : ὑπερ-ούσιος; прѣдъ-ложьннкъ : προ-βολεύς; рас-ѫжденіе : διά-κρισις; раз-дѣленіе : δι-αίρεσις; събыватн : συν-υπάρχω; съ-доушьноѥ : σύμ-πνοια; съ-ставъ : σύ-στασις; не-съ-лнѧньнѣ : ἀ-συγ-χύτως; не-съ-зьданьнъ : ἄ-κτιστος; не-рожденіе : ἀ-γεννησία; не-отъ-ходьнъ : ἀν-εκ-φοίτητος;

б) поморфемен превод с нарушаване количествените параметри на подложката – предаване морфологичните елементи на дума посредством компонентите на словосъчетание: без матере : ἀμήτωρ (36866);

в) структурно калкиране на composita: ѥдино-сѫщьнъ – ὁμο-ούσιος; ѥдино-чѧдьнъ – μονο-γενής; ѥдино-властьнъ – ὁμο-δόξως; ѥдино-начѧлиѥ – μον-αρχία; ѥдино-славьно ὁμοδόξως; живо-творѩн – ζωο-ποιός; вьсе-сильнъ – παντο-δύναμος; бесчисльно-сильнъ – ἀπειρο-δύναμος;

г) частични калки (с по-свободно предаване семантиката на един от компонентите): съ-присносѫщьнъ : συν-αΐδιος; съ-дѣтельнъ : δημι-ουργ/ητ/ικός; съ-дѣтель : δημι-ουργός; ис-ходъ : ἔξ-αλμα.

Характерни за ДогмXIV са случаите на вариативност при предаването на някои гръцки думи в славянския превод и обратното.

– Примери за предаване посредством една славянска дума на различни гръцки термини:

ираздѣльнъ (17) – грц. ἀχώριστος, ἀδιαίρετος, ἀμέριστος

образъ (150) – грц. εἰκών, μορφή, ὁμοίωσις, σχῆμα, τύπος

разлѫчати (10), разлѫчити (5) – грц. διαιρέω, χωρίζω, ἀφορίζω, διαχωρίζω.

– Примери за предаване на една гръцка дума посредством различни термини в славянския превод:

χαρακτήρ – начьртаниѥ, образъ

ἀδιαστάτως – нерастѫпьно, нерасходьнѣ, неотъстѫпьно

ἀχώριστος – нераздѣльнъ, неразлѫчьнъ.

Като цяло обаче се наблюдава засилена тенденция към употреба на точни славянски съответствия срещу всяка гръцка единица, при което значението на гръцката дума се превежда само с един корелат в славянския текст (превод 1:1).

8. Тринитарната терминология в текстовата традиция на ДогмXIV

Анализът на текстовата традиция на ДогмXIV въз основа на преписите, привлечени към критическото издание на Е. Вайер[28], разкри следните типове текстологични варианти при тринитарната терминология:

В текстовата традиция на ДогмXIV са застъпени следните замени:

1. Словообразувателни текстологични варианти:

---

[28] В критическото издание на ДогмXIV са използвани 10 южнославянски преписа от XIV до XVIII в. Четири от тях са сръбски, един – български, три – от безюсовата ресавска редакция, и два – от молдавски произход. Като основен препис е приет сръбският ръкопис от 1360/1370 г. от сбирката на манастира Крушедол, който в момента се намира в Музея на Сръбската православна църква под № 176. Той е най-пълен и съдържа най-малко грешки на преписвача. Към XIV в. спадат още три преписа от атонските библиотеки: българският Зографски препис № 125 и сръбските: Хилендарски № 393 и Пантелеймонски № 28. От средата на XVI в. са трите преписа на Висарион Дебърски (ресавска редакция), които се пазят в сбирките на НБКМ и БАН в София. Двата молдавски ръкописа от XVI и XVII в. се намират в РГБ (сб. на Егоров) и в ЦГАДА в Москва. От XVI в. е и преписът от сб. на Яцимирски (БРАН – Санкт Петербург). Тук използваме възприетите в критическия апарат към изданието на Е. Вайер сигли за означаване на отделните преписи.

1.1. Префиксални текстологични варианти, произведени чрез различни префикси: 136б26 промѣщенне [възмѣщенне d.; 133б2 съставн [ставн ЕГ. Вж. също 120б21 безьставно [безьсъставьно a. 123а8 обьдръжнмъ [одръжнмаа d.; 119а6 несьставьно [безсьставьно d.

1.2. Суфиксални текстологични варианти: 125а20, 26 о҃чева [о҃ча с.; 130а14, 18 о҃чева [о҃ча с.; 133а3 рожьства [рожденнꙗ d.; 127а1 безлѣтьно [безлѣтьнѣ d.; 127а7 рожденне [рождьство ЯЦ; 123б26 неслнꙗннѣ [неслнꙗнно d.

1.3. Термини дублети от един и същ корен, но различни мотивиращи основи: 140б24 невъиновьное [невнино d.; 132а19 вл҃дчьствоующа [вл҃дчьстоующа ЯЦ. 121а16 пронзволнтелноу [пронзволноу d.; 118б22 съдрьжнтель [съдрьжатель d. 120б15 дѣнствнтельно [дѣнстъвнаа d.

2. Лексикални текстологически варианти: 132а20 обладаема [вл҃дьствоуема d.; 134б20 соущьства [естьства (за Петър и Павел); 129а5 сана [достонньствоу d.; 129б20 внда [рода с.; 129б21 прьвън сьставь нерожденъ [прьвое соущьство нерождено b.; 10 мысльнъ [оумьнъ; 121а3 особьнѣмь [своностъвнѣмь d.; 120б22 маловременьно[малогодьно d.; 120б18 съдѣтельствоующь [съсвѣдетельствоующь a(!)[29].

3. Текстологични варианти според категориалната принадлежност:

3.1. Съществително от категорията nomina personalia срещу субстантивирано прилагателно в м.р. ед.ч.: 132а 16 съдѣтелꙗ [съдѣтельна d.

3.2. Прилагателно срещу наречие и обратно: 128а6 неразлоучьнѣ [неразлоучьнъ d.; 128б24 непостнжьнь [непостнжьнѣ d.; 128б25 недовѣдомь [недовѣдомѣ d.; 124б18 прнсносоущьнѣ [прнсносоущьнь d.; 124б19 безначельнѣ [безначельнь d.

4. Разночетения, основаващи се на паронимни замени – 130а27 бж҃ство [бл҃жньство; 132а16 съдѣтелꙗ [вседѣтельна Х.; 129б23 сьдѣтелꙗ [съдателꙗ d.; 120б10 прнноснмо [нзноснмо Х.

5. Граматически варианти – 132а20 прнчещае се [прнчещаемъ d.; 121а5 пронсходецоу [пронсходнмоую d.; 6 почнвающоу [почнваемоу d.

6. Текстологични варианти дума срещу морфологична единица с релационни елементи (предложен израз): 123б27 неразходьнѣ[без расхода d.; 122б.

7. Текстологични варианти словосъчетание срещу сложна дума – 126а27 прнсно соущомоу [прнсносоущьномоу.

И така, на предходните страници бе разгледан преводът на базовите тринитарни термини в южнославянския превод на *Догматиката* на преп. Йоан Дамаскин от XIV в. Представена бе концептуалната и езиковата страна на специалните наименования от триадологичната подсистема в трактата. Бе проследено отношението към преславския превод на Йоан Екзарх.

---

[29] Така е в критическия апарат на изданието (Weiher 1987: 38) – може да се тълкува като прибавяне на сричка с преосмисляне.

В заключение мога да обобщя, че в преобладаващата ѝ част (особено по отношение на високочестотни единици като названията ѻтьць, сынъ, дѹхъ, слово, сѫщьство, ѥстьство тринитарната терминология в ДогмXIV е унаследена от старобългарския период. В подсистемата няма заета лексика от други езици. Като основен терминообразувателен способ може да се определи терминологизацията на общоупотребими думи. На тази база възниква полисемия между общоупотребителното и специалното значение, както и между употребите в различни терминологични подсистеми на богословието. Характерни са също така и дублетност, и синонимия. Като най-съществена особеност на техниката на южнославянския превод на *Догматиката* от XIV в. в отличие от Йоан-Екзарховия се потвърждава наблюдаваната и от Е. Вайер тенденция за употреба на точни славянски съответствия (1:1) срещу всяка гръцка единица, при което значението на гръцката дума се превежда само с едно значение в славянския текст.

ПРИЛОЖЕНИЕ

За да дам емпирична база за по-нататъшни наблюдения, прилагам речник, включващ всички леми, съдържащи тринитарни термини. Структурата на отделните речникови статии има следния вид:

а) заглавна дума[30] + индикатор за фреквенция[31];

б) гръцки съответствия;

в) тълковно-концептуална част с ремарка на терминологичната подсистема[32], към която принадлежи съответното наименование, и илюстративен материал[33];

г) съответствие в старобългарския превод на Йоан Екзарх (ЙоЕБ).

Предвид специалния характер на речника граматически пояснения се дават само при нужда, когато граматическото значение на думата има отношение към

---

[30] Глаголите, образуващи видова двойка и срещащи се в едно и също терминологично значение, се дават в една речникова статия.

[31] Броят на словоупотребите е изчислен от Т. Илиева по славяно-гръцкия словоуказател към изданието на Е. Вайер. Посочва се броят на всички словоупотреби в текста.

[32] От богословска гледна точка системата на тринитарната терминология (ремарка *трин.*) обхваща собствено наименованията на трите божествени ипостаса, техните лични свойства, диференциалните им признаци и индивидуалните действия на всяко от лицата на Триединия Бог. В този смисъл тя включва в себе си и пневматологичната терминология, доколкото учението за св. Дух е неотменна част от триадологията (отбелязвана като *трин.-пневм.*). В тясна връзка с догмата за св. Троица е доктрината за Бога един по същество, особено когато за общите свойства на божествената природа се говори като характеристика на отделните лица на Бога. Включваме ги в приложения речник с ремарка *теол.-трин*. Особено важни за изясняване на догмата за троичността на Бога са онтологичните понятия οὐσία, ὑπόστασις, φύσις и др. под. Ето защо те също влизат в състава на тринитарната терминологична подсистема с ремарка *онт.-трин*.

[33] В примерите се следва правописът на изданието.

специалното (напр. при терминологизация на определена падежна форма или субстантивирана употреба при прилагателните имена).

В речника се указват всички значения на думата, които са засвидетелствани в паметника. На първо място се привеждат тези от общоупотребимия пласт на езика (ако има такива в анализирания текст) и едва след това се посочват терминологичните с цел да се представи семантичният развой на съответната лексикална единица[34]. Със знак '*' се въвеждат допълнителни пояснения към даденото значение. Чрез илюстриране в минимален контекст се показват съчетателните възможности на думата. При необходимост в кръгли скоби се дават пояснения от по-широкия контекст.

След всеки илюстративен пример подир знак ₪ се отбелязва съответствието в старобългарския превод от IX в. по изданието на Л. Садник и речника към него на Р. Айцетмюлер (Sadnik 1967–1983). Липсата на такова се означава със знак ∅. Така речникът се превръща в паралелен двуезичен речник-индекс към две различни преводни версии на многократно преведен през Средновековието текст[35].

безлѣтьно (2), грц. ἀχρόνως

Извънвременно –

1. *теол.* Пояснение на начина на съществуване на божеството: Догм XIV .... безлѣтьно сын (за Бога, бел. Т.И.) 137б3 ₪ ЙоЕБ ... без лѣта соуще (б҃жьство, бел. Т.И.) 83а.

2. *трин.* Пояснение на начина на раждането на второто лице на св. Троица: Догм XIV безлѣтьно ... раждаѥть (б҃ь, бел. Т.И.) 127а1 ₪ ЙоЕБ без лѣта 58б.

безлѣтьнъ (3), грц. ἄχρονος

1. *теол.* Неподвластен на времето, темпорално индетерминиран – апофатическо определение на Бога и на неговите проявления, изключващо от представата за него понятието за време, свойствено на тварното битие: Догм XIV ... по хотѣтельномоу ѥго (б҃а, бел. Т.И.) безлѣтьномоу помыслоу 140а4 ₪ ЙоЕБ ∅.

ср. ед. Безлѣтьноѥ – безвремие, темпорална индетерминираност, есенциализирано апофатическо определение на Бога, принадлежащо в еднаква степен и на трите ипостаса: Догм XIV Бесконьчьнѣ же (sc. раждаѥть, бел. Т.И.) н беспрѣстанѣ за безначельноѥ н безлѣтьноѥ н бесконьчьноѥ н прнсно такожде нмоущоу 127а19. ₪ ЙоЕБ бес коньца же н бес престаѩ зане ... без лѣта 59а.

2. *трин.* Диференциален признак на раждането на второто лице на св. Троица: Догм XIV Безначально н безлѣтьно ѥго рождьство 124б6. ₪ ЙоЕБ без лѣта н без начатъка ѥмоу рожьство 52б.

безлѣтьнѣ (3), грц. ἀχρόνως

трин. Извънвременно – пояснение на начина, по който Бог Отец ражда второто лице на св. Троица: Догм XIV Ѿ него рожденна безлѣтьнѣ 127б25-26. ₪ ЙоЕБ

---

[34] Алосемите, между които има отношение на понятийна полисемия, се номерират с арабски цифри, а тези с отношние на функционална полисемия – с подточки (а), (б), (в).

[35] Когато се привеждат повече примери, за визуално отграничение пред ДогмXIV се въвежда разделител

ѿ него родивша сѧ без лѣтъ 60б. ▪ Догм XIV слово и озарениѥ г҃леть се за еже безь сьвькоупленнꙗ, бестрастьнѣ и безьлѣтьнѣ ... родити се 128б4. ꙮ ЙоЕБ без лѣта 62а. ▪ Догм XIVи тъчию с҃нъ рожденъ ѿ о҃чева бо соущьства, безначельнѣ и безлѣтьнѣ роди се 130а13-16. ꙮ ЙоЕБ ѥдинъ же с҃нъ рожденъ ѿ о҃ча бо соущьства без начатъка и без лѣта роди се 65а.

безначѧльнъ (31), грц. ἄναρχος

Който притежава свойството безначалност, безначален –

1. *теол.* Общ диференциален признак на божествената природа, който принадлежи в еднаква степен и на трите ипостаса и ги характеризира като изконно битие: Догм XIV Вѣроуѥмъ оубо въ единого б҃а, ѥдино начело, безначельна, несъздан'на, нерожден'на... 122а24. ꙮ ЙоЕБ без начѧла 48а. ▪ Догм XIV Ово оубо безначельно, бесконьчьно. овоже бл҃гдтию бесконьчно не всако и безначельно, ꙗкоже аг҃глы и д҃ше... 127а22. ꙮ ЙоЕБ без начѧтъка 59б.

ср. ед. Безначѧльноѥ – а) Безначалие, свойство безначалност, есенциализирано апофатическо определение на Бога: Догм XIV Бесконьчьнѣ же (sc. раждаѥть, бел. Т.И.) и беспрѣстан'нѣ за безначельноѥ и безлѣтьноѥ и бесконьчьноѥ и присно такожде имоущоу 127а19. ꙮ ЙоЕБ без начѧтъка 59а. ▪ Догм XIV Безначельно ѥго (на втория божествен ипостас) рождьство 124б6. ꙮ ЙоЕБ без начѧтъка 52б. б) Безначалното: Догм XIV Аще оубо еже несьзьдан'ноѥ и безначел'ноѥ, и бесьмрьт'ноѥ и вѣчьноѥ и бл҃гоѥ и сьдѣтел'ноѥ и елика сицева соущьствьна различиꙗ рѐмь ѡ б҃зѣ ...не просто боудеть нь сложьно 139а5. ꙮ ЙоЕБ безначѧльноѥ 86б.

2. *трин.* а) Диференциален признак по ипостасно свойство на Бога Отец в отношението му към Сина и Св. Дух: Догм XIV ѥдинъ о҃ць о҃ць и безначѧльнъ, сирѣчь неповиньнъ не бо ѿ кого 137б9. ꙮ ЙоЕБ без начѧла 83б. б) Определение на раждането на Словото от Отец – извечно, безотносително към времето. Ако Бог е Отец, то той е Отец винаги. Никога не е започвал и никога няма да престане да бъде. Но щом има вечен Отец, по необходимост следва да има и вечен Син, понеже, докато няма Син, Отец не е Отец. Неизменността на божеството изисква тъждество на неговия вътрешен живот, сиреч вечни отчество и синовство, както и вечно раждане и изхождане: Догм XIV ибо б҃ь безначельнъ сы .... безначельнѣ раждаѥть 126б23. ꙮ ЙоЕБ без начѧтъка 58а.

безначѧльнѣ (2), грц. ἀνάρχως

трин. С този термин се означава непостижимият за човешкия разум начин, по който се извършва раждането на Словото от Отец – извечно, безотносително към времето: Догм XIV ибо б҃ь безначельнъ сы .... безначельнѣ раждаѥть 127а1. ꙮ ЙоЕБ без начѧтъка 58б. ▪ Догм XIV и безначельнѣ (sc. раждаѥть, бел. Т.И.) оубо за непрѣвратьноѥ 127а8. ꙮ ЙоЕБ без начѧтъка 58б. ▪ Догм XIV С҃нь ... ѿ о҃чева бо соущьства безначельнѣ и безлѣтьнѣ роди се 130а15. ꙮ ЙоЕБ без начѧтъка 65а.

бесконьчьнъ (15), грц. ἀτελεύτητος

Който притежава свойството безкрайност, безкраен –

1. *теол.* Общ диференциален признак на божествената природа, който принадлежи в еднаква степен и на трите ипостаса. Безкрайността означава съвършената форма на битие у Бога, липсата на ограничения в божиите съвършенства. Това отрицателно определение на божеството посочва неговата абсолютна трансцен-

дентност за сферата на крайното битие: Догм XIV ꙗко оубо ѥсть б҃ъ безначельнъ … и бесконьчьнъ 111а3. ☙ ЙоЕБ ꙗкоже ѥсть б҃ъ без начатъка, бес коньцꙗ18б-19а.

ср. ед. Бесконьчьноѥ – Безкрайност, есенциализирано апофатическо определение на Бога: Догм XIV Бесконьчьнѣ же (sc. раждаѥть, бел. Т.И.) и беспрѣстан'нѣ за безначельноѥ и безлѣтьноѥ и бесконьчьноѥ и присно такожде имоущоу 127а20. ☙ ЙоЕБ бес коньца 59а.

2. *ангел./псих.* Безкраен – диференциален признак на нематериалните същини (ангели и човешка душа). За разлика от абсолютната божия безконечност духовните твари са относително безкрайни – имат начало, но нямат край: Догм XIV Ѻво же блг҃тню бесконьчьно, не всако и безначел'но ꙗкоже анг҃лы и д҃ше 127а24. ☙ ЙоЕБ небонъ еже без начатъка то и бес коньца. то всꙗко не без начатъка ꙗко и а҃нгли.

бесконьчьнѣ (1), грц. ἀτελευτήτως

трин. Безкрайно – пояснение на начина, по който Бог Отец ражда второто лице на св. Троица: Догм XIV Бесконьчьнѣ же (sc. раждаѥть, бел. Т.И.) и беспрѣстан'нѣ за безначельноѥ и безлѣтьноѥ и бесконьчьноѥ и присно такожде имоущоу 127а17. ☙ ЙоЕБ бес коньца 59а.

бесплътьнъ (30), грц. ἀσώματος

1. *теол.* Свойство, принадлежащо в абсолютна степен на Божествената природа. Като чист дух Бог е лишен от всякаква материалност. Той е безплътен, невеществен: Догм XIV Вѣроуѥмь оубо вь едного б҃а ....беспльтьна 122б4. ☙ ЙоЕБ бесплътьна 48а. ▪ Догм XIV ибо б҃ь безначельнь сы ... и беспльтьнь ... безначельнѣ ...и ненстѣкаѥмѣ раждаѥть 126б26. ☙ ЙоЕБ бес плътн 58б.

ср. ед. Бесплътьноѥ – Безплътност, есенциализирано отрицателно определение на Бога, което изключва от представата за него понятието за материалност: Догм XIV Раждаѥть ... ненстѣкаемѣ же за бестрастьноѥ и беспльтьноѥ. кромѣ сьвькоупленнꙗ же за беспльтьноѥ пакы 127а11, 13. ☙ ЙоЕБ бес плътн 59а. ▪ Догм XIV Єже несъзьданьноѥ и безначельноѥ, и беспльтьноѥ, и бесъмрьтьноѥ, и вѣчьноѥ, и бл҃гоѥ и съдѣтельноѥ, и ѥлнка снцеваа, соущьствьна различнꙗ речемь о б҃зѣ 139а6. ☙ ЙоЕБ бесплътьноѥ 86б. ▪ Догм XIV бесплътьноѥ... чьто нѣсть ꙗвлꙗѥть ... нже есть плъть) 78а19-25. ☙ ЙоЕБ бесплътьнъ ... (ѥже нѣсть ꙗвлꙗѥть ꙗкоже... ни ѥсть плъть) 89б.

б) *ангел.* Свойство, принадлежащо в относителна степен на духовните твари: Догм XIV аг҃лъ оубо есть соущьство... беспльтьно 155а16. ☙ ЙоЕБ аньгелъ оубо есть соущьство разоумно, присношьствено самовластьно 105а бесплътьнъ б҃оу слоужꙗ.

в) *антроп./псих.* Свойство на човешката душа: Догм XIV д҃ша беспльтьна 141а13. ☙ ЙоЕБ д҃ша бес плътн есть 91а.

бестрастьно (1), грц. ἀπαθῶς

трин. Без външно въздействие – пояснение на начина, по който ражда Бог Отец: Догм XIV При едниномь' же бестрастномь и неизмѣн'омь и непрѣврат'нѣм' и присно такожѐ имоущимь б҃зѣ и ѥже раждати, и ѥже зьдати бестрастьно 125б27. ☙ ЙоЕБ без врѣда 56а.

бестрастьнъ (35), грц. ἀπαθής

теол. Неподлежащ на външно въздействие. В обективно-идеалистическите философски системи духът се възприема като творческо активно начало (ποιητικός,

ἐνεργός) в противовес на инертната и пасивна материя (παθητικόν). В качеството си на действен субект Бог е по необходимост ἀπαθής ‘неподлежащ на външно въздействие’: Догм XIV Вѣроуѥмь оубо вь єдиного б҃а .... бестрастьна 122б6. ꙮ ЙоЕБ без врѣда 48а. ▪ Догм XIV При ѥдиномь' же бестрастномь и неизмѣн'омь и непрѣврат'нѣм' и присно такожде имоущимь б҃зѣ и ѥже раждати, и ѥже зьдати бестрастьно 125б22. ꙮ ЙоЕБ без врѣда 56а. Догм XIVѥстьствомь сы и бестрастьнь и неистѣкаѥмь 126а2. ꙮ ЙоЕБ без врѣда 56а. ▪ Догм XIV ибо б҃ь сы ... бестрастьнъ... бестрастьнѣ раждаєть 126б24. ꙮ ЙоЕБ без врѣда 58а.

ср. ед. Бестрастьноѥ – Невъзприемчивост на външно въздействие, есенциализирано отрицателно определение на Бога, което изключва от понятието за него представата за каквато и да е пасивност и податливост на влияние отвън: Догм XIV Раждаѥть ... неистѣкаємѣ же за бестрастьноѥ и беспльтьноѥ 127а11. ꙮ ЙоЕБ без врѣда 59а.

бестрастьнѣ (2), грц. ἀπαθῶς

трин. Без външно въздействие – пояснение на начина, по който ражда Бог Отец: Догм XIV ибо б҃ь сы ... бестрастьнъ... бестрастьнѣ раждаєть 127а2. ꙮ ЙоЕБ без врѣда 58а. ▪ Догм XIV... ѥдинородьнаго єго с҃на, ѿ него рожден'на безлѣтьнѣ и безь истока и бестрастьнѣ и непостижнѣ 127б27. ꙮ ЙоЕБ без врѣда 60б. ▪ Догм XIV слово и озарениѥ г҃леть се за ѥже безь сьвькоупленнꙗ, бестрастьнѣ и безьлѣтьнѣ ... родити се 128б4. ꙮ ЙоЕБ без врѣда 62а.

бесчисльносильнъ (2), грц. ἀπειροδύναμος

трин.-пневм. Безмерно силен – определение на третото лице на св. Троица. Догм XIV Вѣроуѥмь... вь д҃ха с҃таго.... всесильна бесчисльносильна 132а18. ꙮ ЙоЕБ всемощьнъ (всесиленъ мощенъ) 70б.

богъ (631), грц. θεός

1. *теол. sg* Бог, свръхестествено лично същество, което притежава разум, воля и чувства, и въздейства по тайнствен начин върху всички материални и духовни процеси, вкл. и върху личния и обществения живот на хората, творец на небето и земята и промислител на вселената, абсолютна пълнота на битието и най-висша ценност. Всичко, което става в света, е осъществяване на божията всемъдрост. Този концепт за божеството, който признава „личността“ за първична реалност и архетип на цялото духовно творение, се отличава от пантеистическите възгледи, представящи Бога като безлично начало, което не се намира извън пределите на природата, а е тъждествено с нея. Така, като разтваря Бога в природата, пантеизмът отхвърля свръхприродното начало: Догм XIVисповѣдаѥмь и ꙗко ѥдинь ѥсть б҃ь. 111а20. ꙮ ЙоЕБ исповѣдаємъ. а ꙗко єдинъ єсть б҃ъ 19б.

2. *трин.* Име на всяко едно от лицата на св. Троица: Догм XIV ибо б҃ь сы ... бестрастьнъ... бестрастьнѣ раждаѥть 50б23-52а2. Вѣроуѥмь... вь ѥдинаго с҃на б҃жиꙗ.... б҃а истин'на отъ б҃а истин'на 46а26 ... Вѣроуѥмь... вь д҃ха с҃таго.... б҃а съ о҃цьмь и с҃нъмь соуща 62а13. ꙮ ЙоЕБ такожде же вѣроуѥмъ и въ єдинъ д҃хъ с҃тыи ... б҃ъ съ о҃цмь и с҃нмь сы 70а.

3. *апол. мн.* Езически божества: Догм XIV богы смѣшьниѥ и басни тоуждиѥ 396а3. ꙮ ЙоЕБ богы смѣшьны и кощоуны щоуждꙗꙗ 310а.

вина (33), грц. αἰτία

1. *онт.-теол.* Причина, първопричина: Догм XIV (б҃ь, бел. Т.И.) всѣмь б҃лгымь вина 123б9. ꙮ ЙоЕБ всѣмъ добрꙑимъ виньнъ 50б.

2. *трин.* Диференциален признак на първото лице на св. Троица по отношение на Сина и св. Дух и на творението: Догм XIV иже (отьць, бел. Т.И.) всѣмь начело и вина 124а10. ꙮ ЙоЕБ виньникъ 51б.

виновьнъ (23), грц. αἴτιος, αἰτιατός

1. *трин.* Определение на Бога-Отец по отношение на второто и третото лице на св. Троица: Догм XIV о҃ць виновьнъ ѥсть с҃ноу ѥстьствомь 130б20. ꙮ ЙоЕБ о҃ць виньнъ ѥсть с҃ноу ѥстьствиѥмь 66б.

ср. ед. Виновьноѥ – а) Причинност: Догм XIV ѥгда оубо слышимь начело и больша с҃на о҃ца виновьноѥ разоумѣимъ 130б27. ꙮ ЙоЕБ ѥгда оубо слꙑшимъ начатъкъ и больша с҃на о҃ца, виною разоумѣваѥмъ больша соуща о҃ца 67а,б; б) Причинно обусловеното: Догм XIV расоуд'нѣ же ... еже невꙑновьноѥ и еже виновьноѥ 140б24. ꙮ ЙоЕБ 90б невиньноѥ и виньноѥ.

владычьствительнъ (1), грц. ἡγεμονικός

трин.-пневм. Властващ – определение на третото лице на св. Троица..., в противовес на пневматологичните ереси (македонианството), според които св. Дух е само служебна твар: Догм XIV Вѣроуѥмь... вь д҃ха с҃таго.... владычьствительна 132а10. ꙮ ЙоЕБ влады 70а.

владычьствовати (4), грц. δεσπόζω

сег. деят. прич. м. владычьствоуѩи

трин.-пневм. Властващ – определение на третото лице на св. Троица: Догм XIV владычьствительнъ... вл҃дчьствоующа всею тварью 132а19. ꙮ ЙоЕБ обладыи всею тварью 70б.

вьседрьжительнъ (2), грц. παντοκρατορικός

трин.-пневм. Вседържителен – определение на третото лице на св. Троица: Догм XIV Вѣроуѥмь... вь д҃ха с҃таго....вседрьжительна 132а16. ꙮ ЙоЕБ всемоу дрьжава 70б.

вьседѣтельнъ (2), грц. παντουργός

трин.-пневм. Който всичко твори – определение на третото лице на св. Троица: Догм XIV Вѣроуѥмь... вь д҃ха с҃таго....вседѣтельна 132а17. ꙮ ЙоЕБ все творѩ 70б.

вьсесильнъ (14), грц. παντοδύναμος

трин.-пневм. Всесилен – определение на третото лице на св. Троица: Догм XIV Вѣроуѥмь ... вь д҃ха с҃таго ... всесильна бесчисльносильна 132а18. ꙮ ЙоЕБ всемощьнъ (всесиленъ мощенъ) 70б.

господь (137), грц. Κύριος

Господ –

1. *теол.* Едно от наименованията на Бога, окачествяващо го като господар на цялото творение: Догм XIV а еже г҃ь и ц҃рь же и сицеваѩ причестие къ разьньствоующимь ѩвлѩеть и бо господованимь г҃летьсѩ г҃ь и ц҃рьствоуемимь ц҃рь и сьдѣѩнимь сьдѣтель и пасомимь пастирь 140б5-13. ꙮ ЙоЕБ еже г҃ь ц҃(с)рь и

дроугаꙗ такожде любъвь 90а къ отъкутанъıнмъ ѧвлꙗеть. небонъ господованьемь реѵеть сꙗ г҃ь и ц҃(с)рьствованнемь цр҃ь и творнмъıмъ творьць и пасонмъıнмъ пастоухъ.
2. *трин.-пневм.* Наименование на св. Дух: Догм XIV (Вѣроуѥмь, бел. Т.И.) и въ ѥдиного д҃ха с҃тго, г҃да животвореща 132а2. ꙮ ЙоЕБ г҃ьствьнъ 69б.

господьство (6), грц. κυριότης
1. *теол.* Власт, господство – свойство на Божеството, окачествяващо го като господар на творението: Догм XIV ѥдино господьство 123б17. ꙮ ЙоЕБ господьство 51а. Господьства тождьство 137а23. ꙮ ЙоЕБ господьство 83а.
2. *ангел. мн.* Господства, название на първата ангелска степен във втория чин на безплътните сили според небесната йерархия на св. Дионисий Ареопагит: Догм XIV снхь б҃жствьныи с҃щеносьврьшитель на три раздѣлꙗѥть трончниѥ оутвари... Вьторѣи же, ꙗже гсподьствомь, и силамь и властемь. 158б12. ꙮ ЙоЕБ въторꙗ оутварь г҃дьсти и сильнии власти 113а] *III* г҃дьства. Според Л. Садник тук се касае за по-стара повреда. Тя предлага първоначална версия господьствии (и) силъ и властии (Sadnik, T. 2, с. 17, бел. 113а-b11).

дроугъ въ дроузѣ (69), грц. ἐν ἀλλήλαις
трин. Взаимно една в друга – с този термин се означава неразривната връзка и неизменното отношение между трите божествени ипостаса: Догм XIV дроугъ въ дроузѣ три сьставы г҃лемь 134а16. ꙮ ЙоЕБ самы въ себе три оупостаси г҃лемь 75б. Вж. също Догм XIV еже дроугъ въ дроузѣ быти тремь сьставьмь 134а24. ꙮ ЙоЕБ самы въ себѣ 76а. ▪ Догм XIV (Петръ и Павьль, бел. Т.И.) ниже съставы дроугъ въ дроузѣ соуть особьно же коежьдо и отъдѣльно 135а4-8. ꙮ ЙоЕБ не бо състави дроугъ въ дроузѣ соуть въ своѥмь же къждо есть и оукромь о себѣ ѥсть отълоученъ 77б.

доухъ (210), грц. πνεῦμα
1. *теол.* Дух, диференциален признак на божествената природа. Бог е дух, ще рече същество живо, лично, което има вътрешен живот, обладава разум и свобода, самосъзнание, воля и чувства в абсолютна степен, свръхразумно, познавано непосредно, интуитивно.
2. *трин. ед.* В съчет. доухъ с҃тыи – третото лице на св. Троица: Догм XIV (Вѣроуѥмь, бел. Т.И.) и вь ѥдиного д҃ха с҃тго, г҃да животвореща 132а2. ꙮ ЙоЕБ вѣроуѥмъ и въ единъ д҃хъ с҃тъıи, гь҃ствьнъıи животворенъıи 69б. Вж. също 124а19, 128б20, 130а17, 132а10, 133а8, 137б18.

животворꙗи (6), грц. ζωοποιός
трин.-пневм. Определение на третото лице на св. Троица. Едно от проявленията на св. Дух в света е неговата животворност. Заедно с Отец и Син св. Дух дава живот на всички твари. При създаването на първоматерията, от която сетне се образувала цялата вселена, Духът на Бога се носел над водата (Бит. 1:2), т.е. над безкрайната материя, като я оживотворявал. Той и след това не преставал да действа в света като животворяща сила (Пс. 103:30). Но действията на св. Дух имат за обект предимно хората. Той не само им дава възможност да съществуват, но ги подпомага да разбират доброто, да го желаят и да вършат дела угодни на Бога и водещи към спасение и вечен живот: Догм XIV (Вѣроуѥмь, бел. Т.И.) ... и вь ѥдиного д҃ха с҃тго, г҃да животвореща 132а2. ꙮ ЙоЕБ животвореныи 69б.

зьдати (10), грц. κτίζω

сег. деят. прич. м. в израза собою зиждоущь

трин.-пневм. Творящ чрез самия себе си – определение на св. Дух: Догм XIV и собою зиждоуща и соущьствоующа всѧчьска и с҃те 132б6-8. ꙮ ЙоЕБ и собою творѧ и соуществоу все и с҃тѧ 71а.

изъѩвительнъ (1), грц. ἐκφαντικός

трин.-пневм. Проявител – определение на св. Дух: Догм XIV силоу соущьствьноу, самоу вь себѣ, вь особнѣмь сьставѣ зримоу отъ о҃ца происходещоую и вь словѣ почивающоую и того соущоу изьѩвительноу 121а7-8. ꙮ ЙоЕБ (д҃хоу, бел. Т.И.) самоу в себѣ въ своѥи оупостаси видимоу отъ отьцѧ исходимоу, а въ словеси почиваемоу ти томоу соущю ѩвлѩницоу 44б–45а.

исплънѩти (11), грц. πληρόω

сег. деят. прич. м. испльнѩи –

трин./ пневм. Изпълващ – определение на третото лице на св. Троица: Догм XIV исплънѩѩ не исплънѩемъ 132а22-23. ꙮ ЙоЕБ исплънѩѩ не исплънимъ 70б.

истокъ (3), грц. ῥεῦσις, ῥεῦμα

1. *естеств.* Изтичане, отделяне. Чл҃кь же ѩвѣ ѩко соупротив'но раждаѥть, подь рож(д)енне кон'чаниѩ и тлѣниѩ и истока 127б11. ꙮ ЙоЕБ а чл҃вкъ ѩвѣ ѧкоже соупротивь раждаѥть подъ рожьство тѧжа и тьлю и истокъ 60а.

2. *трин.* В израза без истока, грц. ἀῤῥεύστως (127б26) – Без отделяне, вътрешно, определение на раждането на второто лице на св. Троица. Раждането на Сина Божи се отличава от обикновеното (естественото) раждане на живите същества по това, че то става без отделяне на раждаемия от раждащия – на Сина от Отец: Единородният Син Божи винаги пребъдва в недрата на Отец (Йо 1:18), Отец е в него и той е в Отец (Йо 10:38). Вж. и истѣканиѥ: Догм XIV Оучить оубо ... цр҃кви въкоупь о҃ца, въкоупь ѥдинородьнаго ѥго с҃на, ѿ нѥго рожден'на безьлѣтьнѣ и без истока 127б26. ꙮ ЙоЕБ безъ исплова 60б.

истѣканиѥ (3), грц. ῥεύσις

Еманация – Изтичане, излъчване на творението от свръхсъвършеното божествено начало. Термин от гностицизма, според който Словото се явява като висш еон, еманация, изтечение от Божеството. Тази концепция е унаследена от неоплатонизма. Съгласно това учение световният процес започва от непостижимото и неизразимо божествено първоединно начало, което се излива навън – отначало като световен ум, след това като душа на света, по-нататък като единични души, единични тела, вкл. до материята. В противовес на тази концепция християнската доктрина учи, че еманациите са несъвместими с неизменяемостта на божеството: Догм XIV Нѣсть трьпе ... истѣканиѥ 126а6. ꙮ ЙоЕБ истокъ 56а.

В израза без истѣканиѩ – *трин.* Без отделяне, вътрешно, определение на раждането като лично свойство на второто лице на св. Троица. Вж. без истока. Слово бо и озареннѥ г҃леть се за ѥже без съвъкоупленниѩ, бестрастнѣ, безлѣтьнѣ и без истѣканиѩ и наразлоучьнѣ родити се 128б5. ꙮ ЙоЕБ без отълоученниѩ 62а.

236а 14.

исходити (13), грц. ἐκπορεύομαι

трин.-пневм. Изхождам, проява на личното свойство на св. Дух: Догм XIV Д҃хъ с҃тыи отъ о҃ца исходить нъ не рожьствьнѣ нъ исходьнѣ 128б21. ꙮ ЙоЕБ Д҃хъ с҃тыи ... исходꙗ же отъ о҃ца не сыновьскы (по синовство) же нь исходьнѣ (по изхождане) 72б18-21.

исходъ (3), грц. ἔξαλμα

1. *общоупотр.* Източник: Догм XIV ѥдинъ исходъ движениꙗ 135б19-20. ꙮ ЙоЕБ истокъ 79а.

2. *биол.* Догм XIV Рождение обычнимь раждающих се исходомь 369б10. ꙮ ЙоЕБ а рожьство обычьнъıимь ражꙗющимъ сѧ исходъмь 288б.

исходьнъ (3), грц. ἐκπορευτός (130а 19); ἐκπορευτῶς (133а1).

1. *трин.* Комуто е присъщо личното свойство изхождане, определение на третото лице на св. Троица: Догм XIV тъчию д҃хъ с҃тыи исходьнь отъ соущьства о҃чева не раждаѥма нь исходеща 130а19. ꙮ ЙоЕБ единъ же д҃хъ с҃тъıи исходьнъ ѿ соущьства о҃ча неродимъ нъ исходꙗ. 65а, б. ▪ Догм XIV Д҃хъ с҃тыи и ть оубо отъ о҃ца, нь не рожденъ, нь исходьнь. 133а1. ꙮ ЙоЕБ исходьмь 72а.

2. *трин.-пневм. ср. ед.* исходьноѥ, грц. τὸ ἐκπορευτόν – Есенциализирано качествено определение според ипостасното свойство *изходност* на третото лице на св. Троица: Догм XIV Нерожденноѥ и рожденноѥ, исходьноѥ 140б27. ꙮ ЙоЕБ исходьноѥ 90б.

исходьнѣ (1), грц. ἐκπορευτῶς

трин. Чрез изхождане: Догм XIV Д҃хъ с҃тыи ѿ о҃ца исходить нь не рожьствьнѣ нъ исходьнѣ 128б22. ꙮ ЙоЕБ исходьствъмь 63а.

исхождениѥ (8), грц. ἐκπόρευσις

трин. Изхождане, личното свойство на св. Дух, по което той се отличава от Отец и Син: Догм XIV По всемоу ѥдинь соуть о҃ць и с҃нь и с҃ты д҃хь развѣ нерожденнꙗ, и рожденнꙗ и исхожденнꙗ 136а10. ꙮ ЙоЕБ исхода 80а. Вечното ипостасно изхождане на Св. Дух е от единия Отец като източник и начало на Божеството. Всякакво участие на Сина във вечното изхождане на св. Дух се изключва от Православната църква, която прави същностна разлика между вечното изхождане на Духа от Отец и временното му изпращане в света чрез Сина: Догм XIV въкоупь же и с҃ноу ѿ о҃ца рожденниѥ и с҃томоу д҃хоу исхожденниѥ. вса оубо ѥлика имать с҃нь и д҃хь ѿ о҃ца имать 133а9. ꙮ ЙоЕБ исхожденне 72б. Що се отнася до това, как Отец извежда св. Дух и в какво се състои различието между раждането и изхождането, Йоан Дамаскин изповядва пълната непостижимост на тази тайна: Догм XIV Образъ рожьствоу и исхождению непостижимъ 130а22. ꙮ ЙоЕБ образъ рожьствьнъ, исходьнъ 65б. ▪ Догм XIV не ѿ насъ прѣведе се на б҃лженоѥ б҃жство о҃чьства и с҃новьства и исхожденнꙗ име 130б1. ꙮ ЙоЕБ исходъ 65б.

начрьтаниѥ (7), грц. χαρακτήρ (124б10, 128б7, 290а13), σχηματισμός (376а2), σχῆμα (178а4) *онт./гнос.* 1. Образ – съвършено пълно и точно сходство между две същини, явления и пр., подобно на това, което съществува между печата и неговия отпечатък.

а) *трин.* Синът е образ на Отец: Догм XIV (с҃нь) начрьтаниѥ о҃ча състава 124б10. ꙮ ЙоЕБ образъ 53а. б) *христ.* Догм XIV с҃нь б҃жїи и начрьтаниѥ сьстава ѥго (о҃ца) 376а2. в) *псих.* Догм XIV д҃шевьно (дѣнство, бел. Т.И.) еже познаваемомоу, сирѣчь вьображенїѥ и начрьтаниѥ 290а13. ꙮ ЙоЕБ ∅.

2. Черта, отделна характеристика: Догм XIV те бо ꙗкоже начьртанна б҃жьствьнаго соуть ѥстьства, ꙗкоже беспечал'ноѥ, безьпопечен'ноѥ, и цѣлоѥ и б҃лгоѥ, прѣмѫдроѥ, праведьноѥ, всакиѥ злоби свободноѥ 330б8. ꙮ ЙоЕБ ти бо ꙗко и образи суть б҃ж(с)твьноумоу естьству: беспечальноу и безвьрьтьноѥ и безлобьноѥ, нъ бл҃гостьно и премоудрьно и правьдьно еже вьсеѧ зъли свободьно. 233а. ▪ Догм XIV Образа начрьтаниꙗ помрачихом' 330б25. ꙮ ЙоЕБ б҃ж(с) твьнъıниꙗ иконъı образъı омрачихомъ 233б.

3. *естеств.* В израза начрьтаниꙗ лоунѣ – лунни фази 178а3. ꙮ ЙоЕБ ∅.

начѧло (61), грц. ἀρχή

Начало

1. *трин.* В израза ѥдино начело – единно начало. С този термин се отбелязва единоначалието в св. Троица. „Отец е корен и източник на Сина и св. Дух“ – според дадената от св. Василий дефиниция. Следователно не бива за св. Дух да се посочват два източника – Отец и Син (против учението за Filioque).

Догм XIV Вѣроуѥмъ оубо въ ѥдиного б҃а, ѥдино начело, безначельна, несъзданна, нерожденна... 122а23. ꙮ ЙоЕБ начѧтъкъ 48а. Вж. също 123б16.

2. *трин.* В тринитарното богословие терминът начѧло означава отношението на първото лице на св. Троица спрямо другите две не в смисъл, че то ги предхожда във времето, а защото се явява тяхна първопричина: Догм XIV ѥгда оубо слышимъ начело и больша с҃на о҃ца виновноѥ разоумѣимь 130б25. ꙮ ЙоЕБ начѧтъкъ 67а.

3. *косм.* В християнската космология терминът начѧло означава отношението на Бога спрямо творението, чиято първопричина се явява той: Догм XIV О҃ць ... ниже что ѥлика имать, ѿ иного имать, самъ же паче ѥ҆ начело и вина бытию, и ѥже како быти ѥстьствьно всѣмь 132б22-23. ꙮ ЙоЕБ начѧло 71б.

4. *онт.* а) Начало, започване на протичането на обективното време, пръв момент в последователността на съществуването на сменящите се едни други явления в мирозданието: Догм XIV Въ начело же убо сътвори б҃ъ свѣтъ 167а9. ꙮ ЙоЕБ начѧло 131а. Бог, който съществува извън времето, няма начало и няма край: Догм XIV Ниже начело имать непостижноѥ ѥго (на Сина, бел. Т.И.) рожденниѥ, ниже коньца 127а5. ꙮ ЙоЕБ начѧтъкъ 58б. б) Причина, вина: Догм XIV Слогъ бо начело растоуплению 134а14. ꙮ ЙоЕБ начѧло 75б.

небывшеѥ (6), грц. ἀγένητον

теол. ср. ед. Небывшеѥ – Невъзникнало, есенциализирано апофатическо определение на Бога: Догм XIV а еже безначел'ноѥ и нетлѣн'ноѥ, и небывшеѥ, сирѣчь несьздан'ноѥ и беспльтьноѥ и невидимоѥ и сицеваꙗ чьто нѣсть ꙗвлꙗеть сирѣчь... ниже създа се 140а17-25. ꙮ ЙоЕБ не сътворена... еже нѣсть ꙗвлꙗеть ꙗкоже... ни есть сътворенъ 88б-89б.

невиновьнъ (5), грц. ἀναίτιος (137б12-13, 140б24), οὐκ αἴτιος (138а16)

трин. Причинно необусловен – определение на първото лице на св. Троица: Догм XIV с҃нь же не безначельнь сирѣчь не невиновьнь 137б12-13. ꙮ ЙоЕБ не без

вины 83б. ▪ Догм XIV с҃на же не г҃лемь невиновьна ниже о҃ца г҃лемь же ѥго 138а16. ⁂ ЙоЕБ с҃на не г҃лемь безвиньна 85а.

ср. ед. Невиновьноѥ – Причинно необусловеното: Догм XIV расоуд'нѣ же ... еже невиновьноѥ и еже виновьноѥ 140б24. ⁂ ЙоЕБ невиньноѥ и виньноѥ 90б.

неистѣкаѥмъ (2), грц. ἄῤῥευστος

трин. За когото не е характерно изтичане – определение на Бога Отец. Вж. истѣканиѥ, без истѣканиꙗ. Догм XIV ѥс҃твомь бо сы и бестрастьнъ, и неистѣкаѥмъ, ꙗкоже простъ и несъложенъ нѣсть трьпе страсть или истѣканиѥ 126а2. ⁂ ЙоЕБ без истока 56а. ▪ Догм XIV ибо б҃ь безначельнъ сы, и безлѣтьнъ, и бестрастьнъ, и неистѣкаѥмъ 126б25. ⁂ ЙоЕБ без истока 58б.

неистѣкаѥмѣ (2), грц. ἀῤῥεύστως

трин. Пояснение на непостижимия за човешкия разум начин, по който се извършва раждането на Словото от Отец – без отделяне на раждания от раждащия – на Сина от Отец: Догм XIV Безлѣтьно и безначельнѣ, и бестрастнѣ, и неистѣкаѥмѣ раждаѥть 127а3. ⁂ ЙоЕБ без истока 58б. ▪ Догм XIV Неистѣкаѥмѣ же за бестрастьноѥ и бесплътьноѥ 52а10. ⁂ ЙоЕБ неисточьнъ 58б.

неистѣкаꙗи (1), грц. ἄῤῥευστος

трин. За когото не е характерно изтичане – определение на Бог Отец. Вж. истѣканиѥ, без истѣканиꙗ. Догм XIV Вѣроуѥмъ оубо вь ѥдиного б҃а ...проста, несложенна, беспльтьна неистѣкающа 122б5. ⁂ ЙоЕБ неисточьнъ 48а.

неотъстѫпьно (1), грц. ἀδιαστάτως

трин. Неотстъпно, признак на непостижимото за човешкия разум вътрешно раждане на Бог Син от Бог Отец без отделяне на раждания от раждащия и без числово множение: Догм XIV ѿ о҃ца рождь се неотстоупьно 128а24. ⁂ ЙоЕБ неотълоучено 61б.

неотъходьнъ (1), грц. ἀνεκφοίτητος

трин. Определение на св. Дух с оглед на неговото непостижимо за човешкия разум изхождане без отделяне от Отец: Догм XIV (Вѣроуѥмъ ... въ ѥдиного д҃ха, бел. Т.И.) нераздѣл'на и неотъходьна о҃ца и с҃на 132б12. ⁂ ЙоЕБ неотъходьнь 71а.

неповиньнъ (5), грц. ἀναίτιος

1. *трин.* Причинно необусловен – определение на първото лице на св. Троица: Догм XIV въ име о҃ца ... неповин'на же и нерожденна 124а7-11. ⁂ ЙоЕБ безвиньнъ 51б. ▪ Догм XIV о҃ць неповиньнъ и нерожденъ 132б17. ⁂ ЙоЕБ о҃ць бо безначальнъ и без рожьства 71б.

2. *юрид.* Невинен: Догм XIV и скоть аще вь ровь вьпадеть вь соуботоу, иже оубо его истрьги неповин'нь, прѣзрѣви же его осоуждень 391а8. ⁂ ЙоЕБ Нъ и скотъ аще въ преровъ въпадеть въ соуботу иже извлечеть, безвиньнъ, а презрѣвыи ѡсоужденъ 326а.

нераздѣльно, грц. ἀδιαιρέτως

трин. Неделимо – определение на начина на съпребиваване на трите божествени ипостаса. Бог е един и цялостен (неделим) по природа, а троичен по лица. Основата на божественото битие у трите лица е една и съща, но начинът на нейното изявяване и съществуване във всяко от тях е различен (в противовес на

тритеизма на Филопон, който учел, че трите божествени лица са три божествени същности, отделни и самостоятелни, и имат еднакво, но не единно естество. Единството на св. Троица той разбирал като мислимо обобщаване, като родово понятие): Догм XIV Вь тѣхь бо тъчню съставьныихь своиствѣхь разьньствоують дроугъ отъ дроуга с҃тыи три сьставы не соущьствомь, образомь же своего сьстава нераздѣл'но разделѣеми 133б4-5. ꙮ ЙоЕБ неотълоучими отълоучаеми 73б.

нераздѣльнъ (17), грц. ἀχώριστος, ἀδιαίρετος, ἀμέριστος

трин. Неделим – определение на Бога, троичен по лица. Бог е един и цялостен (неделим) по природа, а троичен по лица. Основата на Божественото битие у трите лица е една и съща, но начинът на нейното изявяване и съществуване във всяко от тях е различен (в противовес на тритеизма на Филопон, който учел, че трите божествени лица са три божествени същности, отделни и самостоятелни, и имат еднакво, но не единно естество. Единството на св. Троица той разбирал като мислимо обобщаване, като родово понятие): Догм XIV нераздѣльно въ раздѣленныихъ ... б҃жьство 137а6. ꙮ ЙоЕБ Недѣльно бо въ дѣльнѣхъ 82а.
2. *трин.-пневм.* Определение на св. Дух с оглед на неговото непостижимо за човешкия разум изхождане без отделяне от Отец: Догм XIV (Вѣроуѥмъ ... въ ѥдиного д҃ха, бел. Т.И.) нераздѣл'на и неотъходьна о҃ца и с҃на 132б12. ꙮ ЙоЕБ неотълоученъ 71а.
3. *трин. ср. ед.* Нераздѣльное – Неразделност, есенциализирано определение на начина на съпребиваване на трите божествени ипостаса. Бог е един и цялостен (неделим) по природа, а троичен по лица: Догм XIV Тождьство хотѣнию же дѣиствоу и силѣ и власти и движению да сице рекоу ѥже нераздѣльное и ѥже быти ѥдиномоу б҃оу познаваемь 134б3. ꙮ ЙоЕБ неотърѣзьное 76а.

неразлѫчьно (1), грц. ἀχωρίστως

трин. Неотлъчно, признак на непостижимото за човешкия разум вътрешно раждане на Бог Син от Бог Отец без отделяне на раждания от раждащия и без числово множение: Догм XIV с҃нь же б҃жїи ѥдинородьныи ѿ о҃ца рождь се неразлоучно 128а24. ꙮ ЙоЕБ отъ о҃ца сѧ родивъ неотълоучено 61б.

неразлѫчьнъ (10), грц. ἀχώριστος
трин. Определение на Сина с оглед на неговото непостижимо за човешкия разум раждане без отделяне от Отец: Догм XIV с҃нь сьврьшена сьстава ѥ҆ о҃чева неразлоучьнъ сьстава 131б5. ꙮ ЙоЕБ с҃нъ съврьшена оупостаси есть не отълоучены оупостаси 68б.

нерастѫпьно (10), грц. ἀδιαστάτως
трин. Неразделно. С този термин се означава начинът на съпребиваване на трите божествени ипостаса: Догм XIV ꙗже ѿ прьвие вини безлѣтьно отъноу҆ соуща и ѥдинослав'но и нерастоуп'но, сирѣчь сьстави, три покланꙗеми. 137б5. ꙮ ЙоЕБ безъ отъстоупа 83б.

нерасходьнѣ (1), грц. ἀδιαστάτως [без расхода.
трин. Неразделно. С този термин се означава начинът на съпребиваване на трите божествени ипостаса: Догм XIV едино соущьство ... въ трехь сьврьшеннѣхь

сьставѣхь ... несьлиꙗн'нѣ сьединенихь и нерасходнѣ раздѣлен'ни 123б27. ꙍ ЙоЕБ без расхода 51а.

нерожден(ьн)ъ (14), грц. ἀγέννητος

1. *трин.* Нероден, диференциален признак по ипостасно свойство на Бог Отец в отношението му към Сина и св. Дух: Догм XIV Вѣроуѥмъ оубо въ ѥдиного б҃а, ѥдино начело, безначельна, несъздан'на, нерожден'на... 122а25. ꙍ ЙоЕБ не бывающь 48а. ▪ Догм XIV (Вѣроуѥмъ, бел. Т.И.) ... вь ѥдиного о҃ца иже всѣмь начело и вина ни ѿ кого же рожден'на, неповин'на же нерожденна 124а12. ꙍ ЙоЕБ ни отъ кого родивъ сѧ 51б. ▪ Догм XIV о҃ць неповиньнь и нерождень, не бо ѿ кого, ѿ себе бо бытие имать 132б17. ꙍ ЙоЕБ без рожьства 71б.

2. *трин. ср. ед.* Нерожденьноѥ, грц. τὸ ἀγέννητον – Есенциализирано качествено определение според ипостасното свойство *нероденост* на първото лице на св. Троица: Догм XIV Нерожден'ноѥ и рожден'ноѥ, исходьноѥ 140б26. ꙍ ЙоЕБ нерождьствьноѥ и рождьствьноѥ, исходьноѥ 90б. ▪ Догм XIV по елиньскомоу ...агенитон... ѥже ѥсть по славꙗньскомоу небывше...несъзьданноѥ сирѣчь ѥже не бывьшее назнаменоуеть, а ѥже агеннитон, ѥже ѥ҆ по нашемоу ѥзыкоу нерожденьноѥ два ни имоущоу писан'но, ꙗвлꙗѥть нерожден'ноѥ 129б3. ꙍ ЙоЕБ ∅.

нерождениѥ (8), грц. ἀγεννησία

трин. Нероденост, ипостасно свойство на първото лице на св. Троица: Догм XIV По всемоу подобьноѥ о҃цоу быти развѣ нерожденнꙗ (относно Сина, бел. Т.И.) 128б11-12. ꙍ ЙоЕБ всѣмъ подобьнъ о҃цю съı развѣ нерожьствомь 62б. Вса ѥлика имать о҃ць, того (с҃тго д҃ха, бел. Т.И.) соуть нерожденне развѣ нерожденнꙗ 129а3. ꙍ ЙоЕБ елико же имать о҃ць то сего ѥсть развѣ нерожьства 63а. Догм XIV (С҃ты д҃хъ, бел. Т.И.) вса имы ѥлика имать о҃ць и с҃нь развѣ нерожденнꙗ и рожденнꙗ 132б15-16. ꙍ ЙоЕБ развѣ нерождьства и рождьства 71б. ▪ Догм XIV о҃ца ра҃, сирѣчь за ѥже быти о҃цоу ѥ҆ с҃нь и д҃хь, и о҃ца ради имать с҃нь и д҃хь ꙗже имать, сирѣчь о҃цемь имѣти сиꙗ кромѣ нерожденнꙗ 133а23. ꙍ ЙоЕБ развѣ нерождьства 73а.

несълиꙗньнъ (17), грц. ἀσύγχυτος

трин. ср. ед. Неслиꙗньноѥ – Неслитност, есенциализирано определение на свойството на трите божествени ипостаса да съсъществуват неслято единени в една Троица. Вж. неслиꙗньнѣ: Догм XIV Трехь оубо ра҃ сьставь, ѥже несложен'ноѥ и несълиꙗн'ноѥ 134а22. ꙍ ЙоЕБ неизмѣсьно 75б.

несълиꙗньнѣ (17), грц. ἀσυγχύτως

трин. Неслитно, пояснение на начина на съсъществуване на трите божествени ипостаса, неслято единени в една Троица, в противовес на савелианството (модализъм), което не признава Сина и св. Дух за самостойни ипостаси, а ги приема за модуси, случайни форми на битието на монадата, зависещи от появилите се нужди: Догм XIV (Вѣроуѥмь, бел. Т.И.) .... вь трехь съврьшенѣхь съставѣхь ... неслиꙗн'нѣ съѥдиненихь 123б26. ꙍ ЙоЕБ бесъмѣса 51а.

несъзьданьнъ (40), грц. ἄκτιστος

1. *теол.-трин.* Несътворен, диференциален признак на божествената природа, произтичащ от свойствата ѝ неизменяемост и времева индетерминираност: Догм XIV Вѣроуѥмъ оубо въ единого б҃а, ѥдино начело, безначельна, несъздан'на,

нерожден'на... 122а24. ☙ ЙоЕБ нездан 48а. ▪ Догм XIV Приобьщютьсе дроугъ дроугоу три с҃тааго б҃жьства прѣб҃жьствьни състави, ѥдиносоущьни и несъзданны соуть 130а7. ☙ ЙоЕБ имьже соуть несътворени с҃тго б҃жьства преб҃жьствьнии три оупостаси, то тѣмь обьщьствоують ѥдиносоущьни и нетворени соуть 64б. Възникването на термина е свързано с арианското лъжеучение, че Синът е най-висше творение на волята на Отец, и следователно не е единосъщен с Твореца. Арий твърдял, че логосът не е безначален, но има начало на своето битие; че не е произлязъл от същността на Отец, а е създаден от нищо по волята на Отец. Той е първото Божие творение. Бог го е създал, за да създаде чрез него света. Синът е посредник при сътворяването на света и същевременно част от сътворения свят. Той е съвършено Божие творение, но не творец. Църковната доктрина противополага термините рождьнъ и съзьданъ.

От друга страна, концептът на понятието несъзьданъ се противопоставя на македонианската (духоборската) ерес, която отричала божественото достойнство на третото лице на св. Троица, приравнявайки го с тварите и отричайки единосъщието му с Отец и Сина.

ср. ед. Несъзьданьноѥ – Несътворено, есенциализирано апофатическо определение на Бога: Догм XIV Аще оубо еже несьзьдан'ноѥ и безначел'ноѥ, и бесьмрьт'ноѥ и вѣчьноѥ и б҃лгоѥ и сьдѣтел'ноѥ и ѥлика сицева соущьствьна различиꙗ рѣ҆мь ѡ б҃зѣ ...не просто боудеть нь сложьно 139а4. ☙ ЙоЕБ нетворено 86б. ▪ Догм XIV а еже безначел'ноѥ и нетлѣн'ноѥ, и небывшеѥ, сирѣчь несьздан'ноѥ и беспльтьноѥ и невидимоѥ и сицеваꙗ чьто нѣсть ꙗвлꙗѥть сирѣчь...ниже създа се 140а18. ☙ ЙоЕБ не сътворена, еже есть несъзданъ ... еже нѣсть ꙗвлꙗеть ꙗкоже... ни есть сътворенъ 88б-89б.

2. *трин.-пневм.* Определение на св. Дух, против еретиците, които определят третото лице на св. Троица като служебна твар: Догм XIV (Вѣроуѥмь, бел. Т.И.) и вь ѥдиного д҃ха с҃тго .... несъздан'на 132а15. ☙ ЙоЕБ нетворенъ. 70а.

обожати (6), θεόω

сег. деят. прич. обожаꙗи

пневм. Едно от божеските действия на третото лице на св. Троица, тясно свързано с извършваното от и чрез него възраждане на човека в царството на благодатта: Догм XIV (Вѣроуѥмь, бел. Т.И.) и вь ѥдиного д҃ха с҃тго .... обожаꙗ, не обожаѥмъ 132а21-22. ☙ ЙоЕБ 70б божꙗ, не божимъ.

образъ (150), грц. εἰκών, μορφή, ὁμοίωσις, σχῆμα, τύπος

онт. 1. Образ – съвършено пълно и точно сходство между две същини, явления и пр., подобно на това, което съществува между печата и неговия отпечатък. В тринитарен контекст: Догм XIV (с҃нь, бел. Т.И.) соущьствьнъ и съврьшенъ, живъ образъ невидимаго о҃ца 124б15. ☙ ЙоЕБ с҃нъ б҃жии ... соущевьныи и съврьшеныи и живыи образъ невидимаго б҃а 53а. ▪ Догм XIV Немощьно оубо вь здани обрѣсти се образь неизмѣньно вь себе образь с҃тие троице показающь 131б8-12. ☙ ЙоЕБ икона 68б.

2. Модус, начин – свойство, присъщо само на някои проявления на същността. Грц. τρόπος: Догм XIV инъ образъ бытию 128б23. ☙ ЙоЕБ инъ образъ соущьствоу 63а.

а) *трин.* Догм XIVѥже (нерожденниѥ, бел. Т.И.) не знаменоуѥть соущьства разьньство ниже сана нь образь бытию 129а6. ☙ ЙоЕБ образъ бытию 63б. ▪ Догм XIV

Образъ рожьствоу и исхождению непостижимъ 130а22-24. ꙮ ЙоЕБ образъ рожьствьнъ, исходьнъ недооумѣнъ 65б. Вж. също 128б23. ꙮ ЙоЕБ 63а.

б) *антроп.* Догм XIV (Адамъ, Єва и Сиѳ, бел. Т.И.) не естьствомь различьни соуть дроугъ дроуга нъ бытиꙗ образомь 129а16. ꙮ ЙоЕБ не ѥстьствомь различь соуть сами въ себе нъ соущьствьныимь образъмь 63б-64а.

освѧщати (3), грц. ἁγιάζειν

пневм. Едно от божеските действия на третото лице на св. Троица. Вж. свѧтити.

отьць (286), грц. πατήρ

За Отец като такъв вж. 130а11, 132б16, 137б8. За отношенията между Отец и Сина вж. 127б23-24, 128а12, 128а27, 128б11, 130б10, 132б25, 133а7. За отношенията между Отец и Св. Дух вж. 128а24, 128б20, 132а3, 132а5, 132а13, 132б3-4, 132б12, 132б27, 133а7, 137б19.

1. *общоупотр.* Баща, мъж по отношение на децата си: и обратеть ср҃дьца о҃цемь на чеда 610а18.

2. *трин.-христ. ед. ч.* Бог Отец, първото лице на св. Троица по отношение на Сина. Бог Отец е отец по отношение към Сина Божи не в преносен (нравствен) смисъл, а в собствен (метафизически) смисъл, раждайки от същността си единосъщното на него Слово: Догм XIV с҃нь же ѿ о҃ца рождень 132б25. ꙮ ЙоЕБ с҃нъ ѿ оц҃ꙗ рожьствьнъ 72а. Отец е Отец винаги, т.е. никога не е започвал и не е преставал да бъде такъв. Но, за да има вечен Отец, трябва да има и вечен Син, понеже, докато няма Син, Отец не е Отец. Божията неизменяемост изисква тъждество на Неговия вътрешен живот – вечни отчество и синовство: Догм XIV вькоупь о҃ць вькоупь с҃нь ѿ него (рожденъ) 124б24. ꙮ ЙоЕБ купьно о҃ць купьно с҃нъ ѿ негоже рожденъ. 53б. ▪ Догм XIV раждаѥть присно сы б҃ь своѥ слово сьврьшено соуще безначѧльнѣ и бесконьчьнѣ.... не вь лѣто 127б3. ꙮ ЙоЕБ раждаеть оубо присно сыи б҃ъ своѥ слово съврьшено соуще без начатъка и бес коньца 59б. Личното свойство на Отец спрямо другите две лица на св. Троица е нероденост. тъчию о҃ць нерожденъ, не бо отъ иного есть егова състава бытие 130а11. ꙮ ЙоЕБ единъ бо ѥсть о҃ць неродьнъ, не бо отъ иного емоу ѥсть оупостаси бытьѥ 65а. Вж. също Догм XIV 132б16-17. ꙮ ЙоЕБ 71б. Той се явява безначален, безпричинен, а по отношение на Сина и Св. Дух – начало, първенствувайки над другите две Ипостаси не по природа, а само по причина: Догм XIV аще ли же г҃лѥмь о҃ца начело быти с҃ноу и больша не прѣжьдьствовати его с҃ноу лѣтомь или ѥстьствомь...тьчию по винѣ 130б10. ꙮ ЙоЕБ аще ли гл҃емъ о҃ца начало соуща с҃ноу и вѩщьша, то не ѧвлѩемъ его соуща преже с҃на лѣтъмь или ѥстьствъмь, тѣмь бо есть с҃нъмь и вѣкы сътворилъ, ни инѣмь ничимьже, нъ тъчью виною 66а-б.

отьчевъ (6), грц. τοῦ πατρός, πατρικός

Който принадлежи, отнася се до Отец: Догм XIV и тьчию д҃хъ с҃ти исходьнь ѿ соущьства о҃чева не раждаема нь исходеща 130а18. ꙮ ЙоЕБ отъ соущьства о҃ча 65б. ▪ Догм XIV (с҃нь, бел. Т. И.) сьстава о҃чева неразлоучьнь 131б6. ꙮ ЙоЕБ а сынъ съврьшена оупостаси есть отьчꙗ не ѡтълоучены оупостаси 68б.

отьчь (11), грц. τοῦ Πατρός

Който принадлежи, отнася се до Отец: Догм XIV г҃лемь же ѥго (с҃на) и ѿ о҃ца, и с҃на о҃ча 138а18. ꙮ ЙоЕБ с҃на не гл҃емъ безвиньна ни оц҃а; гл҃емъ же ѥго и оц҃а и с҃на оч҃а 85а.

отьчьскъ (11), грц. πατρικός

Който принадлежи, отнася се до Отец: Догм XIV (с҃нъ) начрьтаниѥ отьчьскаго състава 128б8. ꙮ ЙоЕБ с҃нъ же и образъ отьчи оупостаси 62а.

отьчьство (4), πατρότης (130а27, 136а14); πατριά (130б8)

трин. Отчество – ипостасно свойство на първото лице на св. Троица. Догм XIV не ѿ насъ прѣведе се на бл҃женое б҃жьство о҃чьства и с҃новьства и исхожденнꙗ име 130а26–130б2. ꙮ ЙоЕБ о҃чьства 65б. Наименованието отчество не означава същността, а отношението към Сина. Божията същност и отличителните ѝ свойства – неначинаемост на битието и божеско достойнство – принадлежат еднакво и на трите ипостаса. Но тъй като всяка ипостас владее тази същност не сама по себе си, но в неразривна връзка с другите две, то всичките три ипостаса са един Бог. ѥдинаго б҃а вѣмы вь ѥдинѣхъ же своиствѣхъ ѥже о҃чьства же и с҃новьства и исхожденнꙗ 136а14. ꙮ ЙоЕБ о҃чьство 80а.

почивати (3), **почити** грц. ἀναπαύω (132а5, 367а27); καταπαύω (388б27)

1. *общоупотр.* Отдъхвам, почивам: Догм XIV вь ть бо (sc. дьнь /соуббота) почи б҃ь отъ всѣ дѣль свои 388б27. ꙮ ЙоЕБ почи 320б. || *прен. метафор.* Почивам, в смисъл умрял съм: Догм XIV въ с҃тыихь почиваѥть 367а27. ꙮ ЙоЕБ почиваеть 284б.

2. *трин. прен. несв. в.* С този термин св. Йоан Дамаскин означава взаимоотношението на вечно съсъществувание и единение между второто и третото лице на св. Троица в противовес на западното учение за изхождане на св. Дух и от Сина (Filioque). Св. Дух изхожда от същността на Отец, а почива върху Сина, т.е. неотклонно съпребивава с него, прониквайки неговото същество: Догм XIV (Вѣроуѥмъ ... вь ѥдиного д҃ха, бел. Т.И.) иже ѿ о҃ца исходеща и на с҃нѣ почивающа 132а5. ꙮ ЙоЕБ въ с҃ноу почиваеть 70а.

присносѫщьнъ (14), грц. ἀΐδιος

1. *теол.* Присносъщен, вечно съществуващ, диференциален признак на божествената природа и на всички нейни проявления. с този термин се означава, само че с положителен знак, времевата индетерминираност на божието битие, което няма нито минало, нито бъдеще, но едно само присножизнено настояще.

2. *трин.* Определение на раждането на Словото от Отец – вечно и непрекъснато: Догм XIV рожденне безначельно и присносоущьно 126а11. ꙮ ЙоЕБ рожьство без начатъка и присно 56б. Срв. Догм XIV и въ немь прѣбывае присно 128а25-26. ꙮ ЙоЕБ и въ немь присно сы (за Сина, който пребивава вечно в Отец, бел. Т.И.) 62а.

присносѫщьнѣ (1), грц. ἀϊδίως

трин. С този термин се означава непостижимият за човешкия разум начин, по който се извършва раждането на Словото от Отец – вечно и непрекъснато, безотносително към времето: Догм XIV Слово присно бѣше съ оцемь и вь немь присносущьнѣ и безначел'нѣ ѿ нѥго рожденъ 124б18. ꙮ ЙоЕБ присно 53а.

причѧщати (сѧ) (20), грц. μεταλαμβάνω, μετέχω

пневм. Приобщавам, причащавам – едно от божеските действия на третото лице на св. Троица, тясно свързано с извършваното от и чрез него единение на човека с Църквата като сънаследник на царството на благодатта тук на земята: Догм

XIV (Д҃хъ бел. Т.И.) причещае, а не причещае се 132а24-25. ꙮ ЙоЕБ вънимаемъ не вънимаѩ70б.

приѩти (81), грц. λαμβάνω

Приемам, възприемам –

пневм. Догм XIV (вѣроуемъ… и въ единого д҃ха)… приѥмлема всею тварью 132б5-6. ꙮ ЙоЕБ (вѣроуемъ … и въ единъ д҃хъ с҃тыи) ... приемлемъ всею тварью 71а (за св. Дух, бел. Т.И.).

промѣщениѥ (15), грц. περιχώρησις

трин. Взаимно проникване на божествените лица, съпребиваването им едно в друго: Догм XIV сьединѩють бо се ... не ѩкоже сьливати се, нь ѩкоже сьдрьжати дроугь дроуга и дроугь вь дроузѣ промѣщениѥ имоущемь 136б22-27. ꙮ ЙоЕБ съвъкоуплѧю(т) бо сѧ…не ѩкоже измѣсити сѧ нъ ѩкоже дрьжѩти сѧ самѣмъ себѣ и сами в себѣ въмѣстъ имоуть 81б.

*Този термин св. Йоан Дамаскин заимства от св. Григорий Богослов, който го използва в христологичен аспект за означаване тясното съединение на двете естества на Господа Иисуса Христа.

прѣдъложьникъ (1), грц. προβολεύς

трин. Така се назовава Отец в отношението му към св. Дух. Този термин се избягва от повечето отци на Църквата като твърде телесно, физическо изображение на взаимоотношенията между лицата на св. Троица и защото е бил в употреба у гностиците за означаване еманацията на еоните (св. Атанасий Александрийски, блаж. Йероним). Св. Григорий Богослов обаче го използва, като нарича Отец προβολεύς, а Св. Дух προβολή, πρόβλημα. с҃томоу д҃хоу прѣдъложьникъ (о҃ць, бел. Т.И.) 124а19. ꙮ ЙоЕБ изводѩи 51б.

прѣмѫдрость (31), грц. σοφία

Висша мъдрост, премъдрост

1. *теол.* Премъдрост – свойство на божия ум*: Догм XIV б҃жьство сьврьшенно есть и нескоудьно по б҃лгости же, по прѣмоудрости и по силѣ 118а3-5. ꙮ ЙоЕБ б҃жьство сьврьшенно есть и бес-коудьства и по б҃лгости, и по прѣмоудрости и по силѣ 37б.

*Ако теоретичната страна на божия ум е всезнанието, то неговата практическа страна е премъдростта, проявяваща се в съвършено осъществяване идеите на божия ум. Божията премъдрост се е проявила в творението чрез неговата стройност, целесъобразност, множественост на предметите и явленията при единство на техния облик, строга постепенност в развитието на тварите при богатото им разнообразие. Висшата проява на божията премъдрост се е открила в плана на неговото домостроителство за спасение на людете.

2. *трин.* Самото предвечно, присносъщо Слово: Догм XIV с҃нь б҃жии ... жива премоудрость 124б12. ꙮ ЙоЕБ моудрость 53а.

3. *псих.* Теоретичен ум: Догм XIV нарицають....видител'но оубо прѣмоудрость, дѣѩтел'но же моудрость 226а21-23. ꙮ ЙоЕБ и зовоуть ... видовьнааго премоудрость, а дѣиствьнаго моудрость 201б.

прѣсѫщьнъ (2), грц. ὑπερούσιος

теол.-трин. Пресъществен, надсъщностен, диференциален признак на божествената природа, която превъзхожда по същество всяка друга същност: Догм

XIV Прн ст҃ѣн прѣсоущьнѣн ... тронцн ... 135б5. ☡ ЙоЕБ о ст҃ѣн н прѣсоущьнѣн ... тронцн 78б.

прѣсѫщьствьнъ (5), грц. ὑπερούσιος

теол. Бог превъзхожда всички същества, следователно той е свръхсъщностен, надсъществен, пресъществен, грц. ὑπερούσιος, ὑπὲρ οὐσίαν: Догм XIV вса соущества прѣвъсходеща н мнмо всѣхь н вьсего соущьства нзреднѣнша, ꙗко прѣсоущьствьна н паче соущнхь соущаа 123а17. ☡ ЙоЕБ всꙗ соущьства проходꙗ, всего мнмо, всего сущьства нзрꙗдно выше сущьства 49б. ▪ Догм XIV прѣсоущьствьное божьствьное соущьство 131б20. ☡ ЙоЕБ прѣсоущьствоу божьствьное соущьство 69б.

раждатн /сѧ/ (35), **роднтн /сѧ/** (87), грц. τίκτω, γεννάω; γίγνομαι

1. *общоупотр.* Раждам / родя.

2. *онт.* Извеждам от същността си в качеството на раждащ субект подобно по същество раждаемо: Догм XIV рождьство оубо ѥсть ѥже отъ соущьства раждающаго пронзводнтн се раждаѥмомоу подобно по соущьствоу 125б12. ☡ ЙоЕБ ...нзвестн рожденое подобьно соущьствъмь 55б.

3. *трин.* Раждам (като отношение на Бог Отец към Бог Син): Догм XIV раждаѥть прнсно сы б҃ъ своѥ слово съврьшено соуще безначальнѣ н бесконьчьнѣ ... не въ лѣто 127а27. ☡ ЙоЕБ раждаеть 59б.

4. *трин. възвр.* раждатн сѧ / роднтн сѧ – Раждам се / родя се (за Бог Син). с҃нь же б҃жнн ѥднородьныи ѿ о҃ца рождь се неразлоучно н неѿстоупьно н вь немь прѣбываѥ прнсно 128а24. ☡ ЙоЕБ раждаеть се 61а. ▪ Догм XIV н тъчню с҃нъ рожденъ отъ о҃чева бо соущьства, безначельнѣ н безлѣтьнѣ родн се 130а16. ☡ ЙоЕБ рожденъ 65а.

+ отрицание (за св. Дух): Догм XIV н тъчню д҃хъ ст҃н нсходьнь отъ соущьства о҃чева не раждаѥма нъ нсходеща 130а19. ☡ ЙоЕБ нероднмъ 65б.

Сег. страд. прич. Рожденъ, грц. γεννητός – Определение на второто лице на св. Троица относно отношението му спрямо Отец: Догм XIV (Вѣроуѥмь, бел. Т.И.) .... н вь ѥдного с҃на ... рожденнаго прежде вьсѣхъ вѣкъ ... (ЙоЕБ роженъ 52а), рожден'на (ЙоЕБ рождьшьсꙗ 52б), а не сътворен'на. слово прнсно бѣше сь о҃цьмь н вь нѥмь прнсносоущьнѣ н безначальнѣ отъ него рожденъ. вькоупь о҃ць вькоупь с҃нь отъ него (рожденъ) 124а21-46б24. Вж. също 127б25, 132б26, 137б25.

≠ сътворѥнъ

+ отрицание (за Отец и Св. Дух): Догм XIV (Вѣроуѥмъ, бел. Т.И.) ... въ ѥдного о҃ца нже всѣмь начело н внна нн отъ кого же рожден'на, неповнн'на же нерожден'на. 124а12. ☡ ЙоЕБ нородьнъ 51б. Догм XIV Д҃хь же ст҃ын н сь оубо ѿ о҃ца, нь не рождьнъ нъ нсходьнъ 133а1. ☡ ЙоЕБ не рожествьмъ нъ нсходъмь 72а.

ср. ед. Рожденноѥ – Есенциализирано качествено определение според ипостасното свойство *роденост* на второто лице на св. Троица. нерожденное нрожденноѥ, нсходьноѥ 140б26-27. ☡ ЙоЕБ нерождьствьное н рождьствьное, нсходьное 90б.

раздѣлѧтн (27), **раздѣлнтн** (26), грц. διαιρέω (119б19, 124а1, 136а11, 209б24, 381б4), μερίζω (115а2, 137а7), ἀφορίζω (158б13), χωρίζω (135а9).

Разделям –

1. *трин. възвр.* Раздѣлꙗтн сѧ – Разграничавам се като отделен и самостоятелен ипостас в отношението си спрямо другите лица на св. Троица: Догм XIV Тако н б҃жнѥ слово ѡво оубо сьстое се вь себѣ сы раздѣлꙗѥть се къ ономоу ѿ негоже сьставь

имать 119б19. ꙅ ЙоЕБ такоже и бж҃ие слово ѡ собѣ съı и своиствъмь раꙁдѣлꙗеть сꙗ ѿ оного ѿ негоже оупостась имать. 41б-42а. ▪ Догм XIV едино соущьство ... въ трехь сьврьшеннѣхь сьставѣхь ...несьлиꙗн'нѣ сьединенихь и нерасходнѣ раздѣлен'ни 124а1. ꙅ ЙоЕБ разлоучаеми 51а. Разделянето на трите божествени ипостаса е плод единствено на нашата немощна мисъл, която не може да обеме тяхното триединство: Догм XIV ѥдинъ соуть о҃ць и с҃нь и с҃ты д҃хь ... мыслию раздѣлꙗемоѥ ѥдиного б҃а вѣмы 136а11. ꙅ ЙоЕБ мыслью разлоучимо 80а. ▪ Догм XIV сьѥдинꙗють бо се ... не ꙗкоже сьливати се нь ꙗкоже сьдрьжати дроугъ дроуга ...безь всакаго смазаниꙗ и слиꙗниꙗ ниже истоупающемь или по соущьствоу прѣсѣцаѥмомь по ариѥвѣ раздѣлени нераздѣльно бо въ раздѣленныихъ 137а7. ꙅ ЙоЕБ недѣльно бо въ дѣльнѣхъ 82а.

2. *космол.* Догм XIV и земли и въздоухоу и ѥстьствоу огнꙗ же и воды кто сиꙗ съмѣси и раздѣли 115а 2. ꙅ ЙоЕБ раздѣлилъ 29а.

3. *ангел.* Догм XIV На три раздѣлꙗѥть трончьние оутвари 158б13-14. ꙅ ЙоЕБ на троѥ разлоучаꙗ трончьскыꙗ утвари 112б.

5. *онт.* Процес, свойствен на сложносъставните единства в материалната природа, изградени от множество елементи (респ. единици), и на количествената делимост на класовете от еднородни обекти, имащи отделно, партикулативно битие. ▪ Догм XIV съставы ... особьно же коѥжьдо и отъдѣльно сирѣчь въ себѣ раздѣлꙗють сѧ, множаиша бо раздѣлꙗюща единаго отъ дроугаго имоуще 135а9. ꙅ ЙоЕБ отъдѣлꙗеть 77б.

6. *антроп.-псих.* Догм XIV Раздѣлꙗѥть се словесноѥ д҃ше вь завѣщательноѥ слово и износьноѥ 209б24. ꙅ ЙоЕБ износимоѥ 107б.

7. *лог.* Помышлѥн'ми раздѣлиши, ꙗже истиною неразлоуч'на. 381б4.

раздѣлениѥ (18), грц. διαίρεσις

1. *естеств.* Отделно, партикулативно битие, различие (при тварите): Догм XIV при всѣхъ създании съставомь раздѣлениѥ вещию зрить се 134б12. ꙅ ЙоЕБ раздѣливъше 76а. ▪ Догм XIV хотѣниꙗ разьньство или нрава или дѣиства или силы или нѣчесого иного ꙗже вещьноѥ и за всѣмь вь нась раждають раздѣлениѥ 136б11. ꙅ ЙоЕБ раздѣлъ 81а.

2. *ерес.* В израза Ариѥво раздѣлениѥ – Арианство, тринитарна ерес. Според арианите Син е твар и е произлязъл във времето от несъществуващото. Те отричали единосъщието на Сина с Отец. Бог според тях е не само един, но и едноличен: Догм XIV съѥдинꙗють бо се ... не ꙗкоже сьливати се нь ꙗкоже сьдрьжати дроугъ дроуга ... безъ всакаго смазаниꙗ и слиꙗниꙗ ниже истоупающемь или по соущьствоу прѣсѣцаемомь по ариѥвѣ раздѣлени нераздѣльно бо въ раздѣленныихъ 137а5-6. ꙅ ЙоЕБ по ариѥвоу раздѣлоу 82а.

разлѫчати (10), **разлѫчити** (5), грц. χωρίζω (128а13), ἀφορίζω (402б27), κεχωρισμένως εἶναι (135а27).

Разлъчвам, отделям –

1. *общоупотр.* Догм XIV знамениѥ бѣ обрѣзаниѥ, разлоучаѥ і҃слꙗ отъ ѥзыкь сь нимиже живѣше 402б27. ꙅ ЙоЕБ ∅.

2. *онт. страд.* разлѫченъ быти, грц. κεχωρισμένως εἰμι – Състояние на предметно различие при сътворените същини: Догм XIV (Петръ и Павелъ, бел. Т.И.) ... не дроугь

вь дроузѣ нь разлоученѣмь быти 135а27. ꙗ ЙоЕБ паче же всего ѥже не другъ въ друꙁѣ, нъ ѿлоучени соуть 78а.

3. *трин. сег. прич. възвр.* + отрицание разлѫчаѩ сѧ – Неразлъчващ се, определение на Словото по отношение на начина на раждането му от Отец: Догм XIV с҃нъ ѿ о҃ца раждаѥть се никакоже ѿ него не разлоучаѧ сѧ, нь присно вь немь есть 128а13. ꙗ ЙоЕБ с҃нъ ѿ о҃ца раждаеть сѧ никакоже отъ него не раꙁлучаѧ сѧ, нъ присно въ немь есть. 61а, б.

разьньствовати (28), грц. διαφέρω (133а27)

трин. Пребивавам като отделен и самостоятелен ипостас в отношението си спрямо другите лица на св. Троица (против Савелий): Догм XIV въ тѣхъ бо тъчию съставьныхъ своиствѣхъ разьньствоують дроугъ ѿ дроуга с҃тыи три сьставы 133а27. ꙗ ЙоЕБ различьствоують 73б.

расѫждениѥ (8), грц. διάκρισις

трин. Разделение: с този термин е означено ипостасното различие между лицата на св. Троица: Догм XIV ѡ б҃жьствьнѣмь съѥдинении и расоуждени 140б21. ꙗ ЙоЕБ о б҃жьствьнѣмь съвъкоупѣ и разлоуцѣ 90б.

расходъ (2), грц. διάστασις

1. *косм.* Разделяне, отделяне: Догм XIV слогъ бо начело тежбѣ, тежба же расходоу, расходъ же раздроушению 115б16. ꙗ ЙоЕБ расходъ въчало расыпанью 31б.

2. *трин.* В израза без расхода, грц. ἀδιαστάτως, неразделно. С този термин се означава начинът на съпребиваване на трите божествени ипостаса: Догм XIV ѥдино соущьство ... въ трехь сьврьшеннѣхь сьставѣхь ...несьлиѩн'нѣ сьединенихь и нерасходнѣ (в др. преписи без расхода) раздѣлен'ни 123б27. ꙗ ЙоЕБ без расхода 51а.

рожденниѥ (35), грц. γέννησις

1. *трин.* С термина рожденниѥ 'раждане' се означава ипостасното съотношение между първото и второто лице на св. Троица, в противовес на арианската ерес, според която логосът не е роден, а е сътворен по волята на Отец преди всички времена, т.е. не произлиза от същността на Отец, а е нещо чуждо и външно нему. ▪ Догм XIV ѥстьствьноѥ рожденне же ѥже ѿ него (б҃а, бел. Т.И.) сирѣчь ѿ своѥго ѥмоу соущьства, подобьно ѥ҆ по ѥстьствоу раждати 125а13-14. ꙗ ЙоЕБ рождьство 54а. Бог Отец ражда Сина по силата на пълнотата на своето същество: Догм XIV Немощьно бо б҃а рещи лиха ѥстьствьнаго рожденнѩ 125а9. ꙗ ЙоЕБ рождьство 54а. Що се отнася до това, как се извършва раждането на Сина от Отец, св. Йоан Дамаскин изповядва пълната непостижимост на тази тайна: Догм XIV Непостижьноѥ рожденниѥ (с҃на отъ о҃ца, бел. Т.И.) 127а6. ЙЕБ недовѣдомо рождьство 58б. Авторът на „Точното изложение" старателно предпазва от отъждествяване на този образ на Божественото битие с човешките отношения: Догм XIV Ниже подобить се ино рожденниѥ с҃на б҃жиѩ рожденню 128б16-18. ꙗ ЙоЕБ рождьство 62б. Раждането на Сина е вечно. То никога не се е начевало и никога не е свършвало: Догм XIV Рожденниѥ (с҃на ѿ о҃ца, бел. Т.И.) безначельно и присносоущьно 126а10. ꙗ ЙоЕБ рождьство 56б. ▪ Догм XIV и ниже начело имать непостижное ѥго рожденниѥ, ниже коньца. 127а7. ꙗ ЙоЕБ ти ни начатъка имать недовѣдомоѥ емоу рожьство, ни коньцѩ 58б. Църковният писател посочва, че раждането на второто лице от Отец се

извършва безстрастно, без отделяне или изтичане, без физическо съчетаване, че то трябва да се мисли като съвпадащо хронологически: Догм XIV н безначельнѣ оубо за непрѣвратьноѥ, неистѣкаѥмѣ же за бестрастьноѥ н беспльтьноѥ пакы н ѥже ѥдного тьчню бытн ба, нетрѣбоующоу нного, бесконьчьнѣ же н беспрѣстаньнѣ за безначельноѥ н безлѣтьноѥ н бесконьчьноѥ н прнсно тажде нмоущоу 127а8-21. ☲ ЙоЕБ без вреда, без нстока, бес плътн, въ неже съкоупа, бес престаѩ, без начатъка, без лѣта, бес коньца, прнсно ѥдннакоу соущоу 58б. Раждането на Сина от Отец е съвършено, т.е. нито този, който ражда, загубва нещо от своите съвършенства, нито пък този, който се ражда, има някакъв недостиг спрямо тогова, от когото се ражда: Догм XIV нже н оцоу нстоупнвшоу нерожденнѩ, понеже родн, нже сноу рожденнѩ, ѩко отъ него рожденна 137б24. ☲ ЙоЕБ ни оцю истоупльшю ѿ нерожьства имьже роди, ни сноу рожьства имьже отъ неродьна 84а.

2. *христ.* В христологията терминът означава действителното, а не привидно въплъщение на Бога Слово и ипостасното му съединение с човешкото естество още при зачатието от св. Дух и Дева Мария (против докетизма): Догм XIV Се же ѥднннь сьставь н двѣ ѥствѣ н двѣ рожденн знаменоують га нашего нс хса 275б22. ☲ ЙоЕБ ∅.

3. *естеств.* Догм XIV Снѩ (боца, бел. Т.И.) новаго адама родн закономь рожденнѩ раждаема н паче естьства рождьства 368а27-368б4. ☲ ЙоЕБ сн иовааго адама породн, ꙁаконъмь ражѩющнїмъ сѩ родѩ ща н чресъ естьство рожьству. 286а, б. ▪ Догм XIV н слово пльть непрѣвратна бысть ... не отъ ... рожденнѩ сластьна 239а25-б7. ☲ ЙоЕБ н слово плъть беꙁъ нꙁврата бысть ... нлн рождьства сластовьнаго 226б.

4. *антроп.* Догм XIV чакъ же ѩвѣ ѩко соупротнвно, раждаѥть подь рожденнѥ кончаннѩ н тлѣннѩ н нстока, н плътню обложенъ 127б9. ☲ ЙоЕБ а чавкъ ѩвѣ ѧкоже соупротнвь раждаѥть подъ рожьство тѧжа н тьлю н нстокъ н множьство, плътью одѣнъ 60а.

рождьство (20), грц. γέννησις

1. *онт.* Раждане, извеждане от същността на раждащия подобно по същество раждаемо: Догм XIV рождьство оубо ѥ еже отъ соущьства раждающаго пронзводнтн се раждаѥмому подобно по соущьствоу 125б10. ☲ ЙоЕБ рождьство 55б.

2. *трин.* Ипостасно отношение между първото и второто лице на св. Троица. Догм XIV рожденнѥ безначельно н безлѣтьно ѥго (сна, бел. Т.И.) рождьство 124б7. ☲ ЙоЕБ рождьство 52б. ▪ Догм XIV О сновьнѥмь же оубо рождьствѣ нечьстнѥ ѥ глатн еже врѣменн посрѣдьствоватн 125а15-17. ☲ ЙоЕБ соущьство 54б. ▪ Догм XIV ѿ очева ѥства глѥмь сновьнѥѥ рождьство 125а22. ☲ ЙоЕБ рождьство 54б.

3. *мариол./христ.* В христологията и мариологията терминът означава действителното, а не привидно въплъщение на Бога Слово и ипостасното му съединение с човешкото естество още при зачатието от св. Дух и Дева Мария (против докетизма): Догм XIV Прѣбываѥть оубо н по рождьствѣ два н прснодваа 369б20. ☲ ЙоЕБ пребъваеть оубо н по роженнн дѣвою прснодва 288б.

4. *мист.* Догм XIV рождьство оубо водою н дхомь намь дасть се, глю же стго крьщеннѩ 357а7. ☲ ЙоЕБ рож(д)ьство убо водою н дхъмь ны сѩ дасть, рекъше стго крьщеннѩ 264а.

5. *естеств.* Снѩ новаго адама родн закономь рожденнѩ раждаема н паче естьства рождьства 368б3-4. ☲ ЙоЕБ си новааго адама породн, ꙁаконъмь ражѩющнїмъ сѩ родѩща н чресъ естьство рожьству. 286а, б.

рождьствьнѣ (1), грц. γεννητῶς

трин. Чрез раждане – пояснение на начина на съотнасяне на второто лице на св. Троица към първото: Догм XIV дх҃ъ ст҃ын отъ оц҃а нсходнть нъ не рожьствьнѣ нъ нсходьнѣ 128б22. ☰ ЙоЕБ рожьствьмъ 63а.

свѣтъ (60), грц. φῶς

Светлина –

1. *теол.* Догм XIV ꙗко же тьмоу гл҃юще о бз҃ѣ не тьмоу разоумѣваꙗемь н свѣть ꙗко не тьма ꙗесть, нь ꙗко нѣсть свѣть, нь паче свѣта 117а23. ☰ ЙоЕБ ꙗкоже тьмоу рекоуще ѡ бозѣ не тьмоу разоумѣваꙗемъ, нъ ꙗко нѣсть свѣтъ, нъ надъ свѣтъмь. и пакы дѣемъ, свѣтъ

2. *трин.* Догм XIV Вѣроуꙗемь ... вь ꙗедннаго сн҃а бж҃нꙗ .... свѣтъ ѿ свѣта 124а25. ☰ ЙоЕБ свѣтъ ѿ свѣта 52б.

3. *косм.* Светлина, елемент, сътворен от Бога в първия творчески ден, посредством който се виждат различните предмети, тяхната величина, цвят и т.н.: Догм XIV н рече бг҃ь да боудеть свѣть н бысть свѣть 167а2. ☰ ЙоЕБ свѣтъ 130б.

свꙗтнтн (2), грц. ἁγιάζω

пневм. Едно от божеските действия на третото лице на св. Троица, тясно свързано с извършваното от и чрез него възраждане на човека в царството на благодатта: Догм XIV (Вѣроуꙗемь, бел. Т.И.) н вь ꙗедного дх҃а ст҃го ... свете, а не освещаꙗемь 132а25.... н собою знждоуща н соущьствоующа всꙗчьска н ст҃е 132б6-8. ☰ ЙоЕБ ст҃ꙗ (за Св. Дух) 70б.

слово (339), грц. λόγος* (passim)

1. *трин. само ед.* Слово Божие, грц. Λόγος τοῦ Θεοῦ – наименование на второто лице на св. Троица като ипостасно различно, но битийно единосъщно с Бог Отец божествено начало, от вечност единено с Отец и въплътило се във времето заради нас, човеците, и заради нашето спасение. Второто лице на св. Троица се нарича Слово поради това, че както човешкото слово служи за израз или за откриване на нашите вътрешни, невидими за никого мисли, чувства и желания, тъй и Син Божи в първовремето чрез сътворението, а в последните времена чрез своето въплъщение, чрез своите действия и думи ни открил невидимия Бог и неговата света воля: Догм XIV (сн҃ь) начрьтанние оч҃а състава ... слово съставьно 124б11. ☰ ЙоЕБ слово въоупостасьно 53а. ▪ Догм XIV по насъ чл҃кь бг҃ь слово бывъ дѣнствоваше ꙗко нензмѣнны бг҃ь н бж҃нн сн҃ь 141б19. ☰ ЙоЕБ ꙗко н мы чл҃къ бывь бг҃ъ слово дѣлаше ꙗко нензмѣньнъ бг҃ъ н сн҃ъ бж҃нн 92б.

2. *антроп.* Словесност, атрибут на личните същества, отобразяващ Божието Слово в творението. Словото в творението се мисли като функция, дейност на ума – органа на съзнателния живот: Догм XIV Слово наше ѥ҃ несьстав'но....вь въздоухь расходе се 119а25-119б13. ☰ ЙоЕБ Наше слово без упостасн н въ въздоухъ расходꙗ сꙗ 40б. ▪ Догм XIV

В съч. слово нзносьноѥ, грц. προφορικὸς λόγος 122а1 (ЙоЕБ слово износнмое 107б] III слово износьноѥ) – Произносимо слово, присъщо за човека, което е материално-сетивно възприемаемо, за разлика от чистата ноуменална словесност на безплътните твари, които се съобщават помежду си непосредствено (бесрѣдьствомь, грц. ἀμέσως, ☰ ЙоЕБ бесредьства): Догм XIV свѣтнла вьтора мысльна ... кромѣ сло-

весе износьна прѣподавають дроугь дроугоу размишлєнниѧ и сьвѣщанниѧ 156а15-19. ꙮ ЙоЕБ бе словесе износимаго подающе разоумы своѧ сами въ себѣ и съвѣты 107б.

3. *псих.* Разум: Догм XIV Нарицають видительно оубо оумь, дѣѩтел'но же слово 226а18-20. ꙮ ЙоЕБ Зовоуть виновьнааго (sic! Lege видовьнааго) оумъ, а дѣиствьнаго слово 201а-б. *Наричат съзерцателната способност ум, а деятелната – разум.*

4. *библ.* Библията като писано Слово божие: Догм XIV словомь бл҃гти тьмниѥ просвѣщахоу 113а20. ꙮ ЙоЕБ добрꙑими оучении ѡсвѣщахоу тьмьнꙑѩ.

≠ баснь.

5. *косм.* Всеобщ закон, вложен от Бога в творението, творчески замисъл: Догм XIVи слово положив всѣм' по нѥмоу же в'се носит' же се и изводить 115а8-10. ꙮ ЙоЕБ слово всемоу положи 29б. *Вложи закон, на който се подчинява мирозданието.*

6. *гнос.* Мисловна способност: Догм XIV паче слова и сьмысла 359а13. ꙮ ЙоЕБ надъ словесьмь и надъ мыслью, грц. ὑπὲρ λόγον καὶ ἔννοιαν 268а.

* За първи път този термин е засвидетелстван у Хераклит, който възприема логоса като всеобщ закон, основа на света. Платон и Аристотел разбират логоса и като закон на битието, и като логически принцип. У стоиците с термина „логос“ се означава изпращаният в еднаква мярка на всички хора Дух Божи. Този всепроникващ дух се познава от човешкия разум като закон на физическия и духовния свят, доколкото те се сливат в пантеистично единство. Представителят на юдейско-александрийската школа Филон развил през I в. учението за логоса като съвкупност от Платонови идеи, а също и като творческа сила – посредница между Бога и сътворения свят. Сходно тълкуване намираме в неоплатонизма и у гностиците.

събывати (1), грц. συνυπάρχω

трин. Съсъществувам – този глагол означава взаимоотношението на вечно съсъществувание и единение на второто лице на св. Троица с Отец: Догм XIV и аще не искони дами с҃на сьбывающа о҃цоу отъ него рожденна прѣвращенне о҃чева състава приведемь 125а25-26. ꙮ ЙоЕБ аще испрьва не дамь с҃ноу быти съ о҃цьмь отъ него же родивъша са то извратъ отьчи оупостаси въводимъ 54б.

съвъкоупленниѥ (26), грц. ἕνωσις, συνδιασμός, συνάφεια, συμφυία, σύλληψις

трин. В израза безъ съвъкоупленниѧ. Без coitus – пояснение на свръхестествения начин, по който Бог Отец ражда второто лице на св. Троица без съвкупление: Догм XIV Кромѣ съвъкоупленниѧ (рожденниѥ, бел. Т.И.) 127а4. ꙮ ЙоЕБ бе-с-ъвъкоупа 58б. ▪ Догм XIV слово и озареннѥ г҃леть се за еже безь сьвькоупленниѧ, бестрастьнѣ и безьлѣтьнѣ ... родити се 128б2-3. ꙮ ЙоЕБ бе съвъкоупа 62а.

съвъкоупъ (4), грц. συναίρησις

ерес. В израза савелиѥвъ съвъкоупъ – Савелиевото сливане 136б20-21. Според Савелий (ересиарх от III в.) Бог, пребъдвайки в състояние на покой и мълчание, е едно същество, но излизайки от своя покой при творението и промишлението за света, се явява в три различни форми – Отец, Син и св. Дух. Следователно те не са самостоятелни ипостаси, а са само модуси на проявлението на Божеството в света в отделни периоди от време. По този начин савелианите игнорират ипостасните различия между лицата на св. Троица, като ги сливат в едно

лице. Ереста е осъдена за пръв път на Александрийския събор през 261 г. и на Римския през 262 г. по инициатива на св. Дионисий Александрийски. ₪ ЙоЕБ савелиѥвъ съвъкоупъ 81б.

съдоушьнъ (1)

ср. ед. Съдоушьноѥ, грц. σύμπνοια – *трин.* Единодушие, едно от проявленията на вътрешното божие единство, изразяващо се в тъждеството на всички негови сили и свойства: Догм XIV Тождьство соущьства и дѣнства и хотѣниꙗ и ѥже нрава съд҃шьноѥ 135б14-15. ₪ ЙоЕБ нравоу ѥдинодоушьство 79а (съгласие на познавателната способност, бел. Т.И.).

съдѣтель (47), грц. δημιουργός

трин.-пневм. Наименование на третото лице на св. Троица. Едно от проявленията на св. Дух в света е неговата съзидателност. Заедно с Отец и Сина той извиква в съществувание всички твари. При създаването на първоматерията, от която сетне се образувала цялата вселена, божият Дух се носел над водата (Бит. 1:2), т.е. над безкрайната материя, като я оживотворявал. Той и след това не преставал да действа в света като съзидателна сила (Пс. 103:30): Догм XIV (Вѣроуѥмь, бел. Т.И.) и вь ѥдиного д҃ха ... съдѣтелꙗ 132а16. ₪ ЙоЕБ творитель 70а.

съдѣтельнъ (7), грц. δημιουργ/ητ/ικός

ср. ед. Съдѣтельноѥ – Съзидателност, есенциализирано определение на Бога. ▪ Догм XIV Аще оубо еже несьзьдан'ноѥ и безначел'ноѥ, и бесьмрьт'ноѥ и вѣчьноѥ и б҃лгоѥ и сьдѣтел'ноѥ и елика сицева соущьствьна различиꙗ рѐмь ѡ б҃зѣ ...не просто боудеть нь сложьно 139а8-9. ₪ ЙоЕБ народотворьно 87а. Прави впечатление представката съ- за съвместност, която липсва в гръцки. Тя означава съобщността в творческия акт на трите ипостаси.

съприсносѫщьнъ (4), грц. συναΐδιος

Съвечен –

1. *трин.* С този термин се означава взаимоотношението на вечно съсъществувание и единение на второто и третото лице на св. Троица с Отец. Синът и св. Дух също както и Отец притежават времевата индетерминираност на божието битие. Те нямат нито минало, нито бъдеще, но едно само присножизнено настояще: Догм XIV (Вѣроуѥмь, бел. Т.И.) ....и въ ѥдиного д҃ха с҃таго .... ѥдиносоущьна и съприсносоуща б҃оу 132а9. ₪ ЙоЕБ и присно сын 70а. ▪ Догм XIV рожденна с҃на съприсносоущна. б҃ь ѿ о҃ца и с҃нь есть, иже сын присно сь о҃цемь безлѣтьно и присносоущьнѣ 149б14-17. ₪ ЙоЕБ ∅.

2. *космол.* + отриц. Против дуалистичните ереси, според които материята е съвечна на божеството: Догм XIV зданиѥ не съприсносоущно есть б҃ви 126а22. ₪ ЙоЕБ зъданьѥ ... то не присно есть с б҃мь 57а.

съставъ, грц. ὑπόστασις, σύστασις

онт. Ипостас, лице, самостойно субстанциално битие, субект, разбиран като носител на свойства, състояния и действия. Ипостасът по необходимост притежава същност (вж. по-долу сѫщьство) в съвкупност със случайни свойства (акциденции). Той съществува сам по себе си и се възприема актуално, непо-

средствено, докато същността (substantia) има опосредствано битие в ипостаса и чрез него. За разлика от същността, която е общо субстанциално битие, ипостасът е единично (частно) такова (οὐσία μερική).

а) *онт.-трин.* Единият и цялостен (неделим) по природа Бог е троичен по лица. Божията същност и отличителните ѝ свойства – неначинаемост на битието и божеско достойнство – принадлежат еднакво и на трите ипостаса. Като обладаващ цялата пълнота на божествената същност и всички присъщи ѝ свойства, всеки ипостас е Бог. Но тъй като всеки ипостас владее тази същност не сам по себе си, отделно, но в неразривна връзка и неизменно съотношение с другите два ипостаса, то всичките три ипостаса са един Бог. Основата на божественото битие у трите лица е една и съща (οὐσία, сѫщьство), но начинът на нейното изявяване и съществуване във всяко от тях е различен: Догм XIV єдино соущьство... вь трехь сьвръшенѣхь сьставѣхь познаваемо 123б19. ☰ ЙоЕБ въ трьхъ съвръшенѣхъ оупостасьхъ 51а. Вж. също Догм XIV 133б12-13 ☰ ЙоЕБ 74а. Ипостаси – τρόποι ὑπάρξεως, са вечните, разумни, обладаващи лично битие, неизменни образи на самооткровението на божествената същност. Всеки от тях е Бог в неразделно единство с другите ипостаси и затова всички те образуват единство, един Бог: Догм XIV єже несложенноє и несьлнѧньноє єдиносоущьнаго же ради и єже дроугь вь дроузѣ быти тремь сьставомь тождьство хотѣнию же и дѣнствоу и силѣ и власти 134а21-23. ☰ ЙоЕБ а имьже єдиносоущьство и самы в себѣ соуть оупостаси и тождьство ихъ хотѣнью же и дѣнствоу и силѣ и власти и постоупоу 76а. ▪ Догм XIV приобьщютьсе дроугъ дроугоу три ст҃аго б҃жьства прѣб҃жьствьни съставн, єдиносоущьни и несъзданны соуть 130а6. ☰ ЙоЕБ имьже соуть несътворени ст҃го б҃жьства преб҃жьствьнии три оупостаси, то тѣмь обьщьствоують єдиносоущьни и нетвореви соуть 64б.

– Относно Сина: Догм XIV (с҃нь, бел. Т.И.) имать особьнъ съставъ отъ о҃ца 128а27. ☰ ЙоЕБ иматъ свою оупостась 62а. ▪ Догм XIV с҃нь съвръшена състава есть отьчева неразлоучьнъ състава 131б4-6. ☰ ЙоЕБ сынъ съвръшена оупостаси есть отьчѧ не отълоучены оупостаси 68б. Раждането на Сина от Отец се извършва по силата на пълнотата на божието същество от вечност без изменение във вътрешния живот на двата ипостаса, което неминуемо предполага вечни отчество и синовство: Догм XIV и аще не исконни дамн с҃на сьбывающа о҃цоу отъ него рожденна прѣвращенне о҃чева състава приведемь 125а25-26. ☰ ЙоЕБ извратъ отьчи оупостаси 54б.

– Относно Духа: Догм XIV (Вѣроуюмь, бел. Т.И.) ... и вь єдиного д҃ха ст҃го ....сьставьна, сирѣчь вь своюмь сьставѣ соуща 132б9-11. ☰ ЙоЕБ оупостасьно рекъше въ своеи оупостаси сы 71а.

б) *онт.-космол.* Догм XIV свѣтъ ...не имать особьнъ съставъ 128а18-19. ☰ ЙоЕБ свѣтъ ...не имать своего състава 61б. ▪ Догм XIV Петръ и Павьлъ ... инже оубо сьставы дроугь вь дроузѣ соуть особьно же коюжьдо и отъдѣльно сирѣчь вь себѣ раздѣлѧють се 135а4-9. ☰ ЙоЕБ не бо съставн дроугъ въ дроузѣ соуть 77б.

съставьнъ (21), грц. ἐνυπόστατος

трин. а) Личен, ипостасен – диференциален признак на лицата на св. Троица, означаващ тяхното самостойно субстанциално битие в противовес на тринарните лъжеучения: Догм XIV Слово съставьно, соущьствьнъ и съвръшенъ 124б13. ☰

ЙоЕБ въоупостасьнъ 53а. ▪ Догм XIV (Вѣроуѥмь, бел. Т.И.) и въ ѥдиного д҃ха с҃тго ... съставьна, сирѣчь въ своѥмь съставѣ соуща 132б9. ⁂ ЙоЕБ оупостасьнъ 71а. // Използва се метонимично също и като определение на проявите на Божествените ипостаси: Догм XIV с҃номь творить не ꙗко органомь слоужьбьныимь, нъ ѥст҃вьною и съставьною силою 131а21. ⁂ ЙоЕБ оупостасьнъ 68а.

ср. ед. Съставьноѥ, грц. τὸ ἐνυπόστατον – Есенциализирано определение на свойството *ипостасност* на лицата на св. Троица: Догм XIV С҃нь же и начрьтаниѥ о҃чьскаго сьстава, за съврьшеноѥ и съставьноѥ 128б10. ⁂ ЙоЕБ есть ... въ оупостаси (с҃нъ) 62б.

б) Който се отнася до ипостас (личното битие), грц. ὑποστατικός: Догм XIV Въ тѣхъ бо тьчию сьставьныхъ своиствѣхъ разьньствоують 133а25-27. ⁂ ЙоЕБ оупостасьнъ 73а.

съсѫдъ (22), грц. ὄργανον, σκεῦος

ерес. В израза съсѫдъ слоужьбьнъ/ органъ слоужебьнъ – с този термин се означава субординационизмът или съподчинението на лицата на св. Троица по същност. Второто и третото лице спрямо Отец се определят като служебни инструменти: Догм XIV Сице г҃лемь о҃ца вса елика творить, ѥдинороднимь своим с҃номь творить не ꙗкоже органомь слоужьбьнимь, нь ѥст҃вьною и сьставною силою 131а21. ⁂ ЙоЕБ свѣтъ... не полагаемъ съсъдъ слоужьбьныи соущь огнꙗ ... такоже г҃лемь о҃ца ...единочадыимь с҃нмь творить не ꙗкоже съсоудъмь работьнымь. 67б-68а.

съѥдинениѥ (59), грц. ἕνωσις

трин. Единство, единение – начинът на съсъществуване на трите лица на св. Троица: Догм XIV о б҃жьствьнѣмь съѥдинении и расоуждени 140б20. ⁂ ЙоЕБ о б҃жьствьнѣмь съвъкоупѣ и разлоуцѣ 90б.

съѥдинити /сѧ/ (61), **съѥдинꙗти /сѧ/** (23), грц. ἑνόω / ἑνόομαι

трин. възвр. Пребивавам в единство: Догм XIV съѥдинꙗють бо се ... не ꙗкоже сьливати се нь ꙗкоже сьдрьжати другъ друга ...безъ всакаго смазаниꙗ и слиꙗниꙗ ниже истоупающемь или по соущьствоу прѣсѣцаемомь по ариевѣ раздѣлени нераздѣльно бо въ раздѣленныихъ 136б21 и сл. ⁂ ЙоЕБ коупити сѧ 81б. ▪ Догм XIV (Вѣроуѥмь, бел. Т.И.) въ трехь сьврьшен'нѣхь сьставѣхь ... неслиꙗньнѣ съѥдиненихь 123б26. ⁂ ЙоЕБ бесъмѣса ѥдинены 51а.

сыновьство (5), грц. υἱότης

трин. Синовство, ипостасно свойство на второто лице на св. Троица. ▪ Догм XIV ѥдинаго б҃а вѣмы вь ѥдинѣхъ же своиствѣхъ ѥже о҃чьства же и с҃новьства и исхождениꙗ 136а15. ⁂ ЙоЕБ сыньство 80а.

сынъ (217), грц. υἱός

1. *трин.-христ. ед.* Второто лице на св. Троица по отношение на Бога Отец, в противовес на арианското лъжеучение, което отрича синовството на Логоса и го счита за творение на Бога Отец, стоящо над всички други творения: Догм XIV вь име о҃ца и с҃на и с҃тго д҃ха исповѣданиѥ 343а11-12. ⁂ ЙоЕБ въ о҃ць и с҃нъ и ст҃ыи д҃хъ исповѣданиѥ. 239а. ▪ Догм XIV х҃сь бо ѥ҆ с҃нь б҃а живаго 343б22-23. ⁂ ЙоЕБ х҃ъ бо есть с҃нъ б҃а живааго 240б.

2. *сотир. мн.* Така се наричат изкупените по заслугите на Божия Син човеци, получили правото да бъдат чеда Божи и да наследят Небесното царство: Догм XIV тѣмьже нектомоу соуть рабы, нь с҃нове 371а10. ⁂ ЙоЕБ не соуть раби, нъ с҃нове 291а.

сѫщьство (145), грц. οὐσία

онт. Същност – съвкупност от дълбоките връзки, отношения и вътрешни закони, които определят основните черти и тенденции в развитието на определена даденост, това, което е тя сама по себе си, за разлика от всички други дадености, за разлика и от нейните собствени променливи състояния под влиянието на едни или други обстоятелства, общо главно свойство на нещата, техен закон; Онтологичната категория същност (сѫщьство) е неразривно свързана с категорията явление. Същността се разкрива навън чрез своите явления, а явленията носят информация (гносис) за същността: Догм XIV рождьство оубо ѥ҆ еже отъ соущьства раждающаго производити се раждаѥмому подобно по соущьствоу 125б14. ꙮ ЙоЕБ зданьѥ же и сътворѥниѥ же извьноу а не ѿ соущьства творѩщаѥго и зиждоуща 55б; …рожьство ѿ соущьства емоу изводѩ 56б.

а) *онт.-теол.* Догм XIV вь трьхь сьврьшеньныихь сьставѣхь ѥдино просто соущьство 133б14. ꙮ ЙоЕБ въ трьхь съврьшенѣхъ оупостасьхъ ѥдино просто соущьство. Бог превъзхожда всички същества, следователно той е свръхсъщностен, надсъществен, пресъществен, грц. ὑπερούσιος, ὑπὲρ οὐσίαν: Догм XIV вса соущества прѣвъсходеща и мимо всѣхь и вьсего соущьства изреднѣиша, ꙗко прѣсоущьствьна и паче соущихь соущаа 123а13. ꙮ ЙоЕБ всѧ соущьства проходѧ, всего мимо, всего сущьства изрѧдно выше сущьства 49б. ▪ Догм XIV прѣсоущьствьное божьствьное соущьство 131б20-21. ꙮ ЙоЕБ прѣсоущьствоу божьствьное соущьство 69б.

б) *онт.-трин.* Οὐσία е Божествената природа, обща за трите лица на св. Троица и отразена във всяко от тях: Догм XIV и тъчию с҃нъ рожденъ ѿ о҃чева бо соущьства, безначельнѣ и безлѣтьнѣ роди се 130а13-16. ꙮ ЙоЕБ ѥдинъ же с҃нъ рожденъ ѿ о҃ча бо соущьства без начатъка и без лѣта роди се 65а.

в) *пневм.* Догм XIV и тъчию д҃хь с҃ти исходьнь ѿ соущьства о҃чева не раждаема нъ исходеща 130а17-19. ꙮ ЙоЕБ единъ же д҃хъ с҃тыи исходьнь ѿ соущьства о҃ча неродимъ нъ исходѧ 65а, б.

– сѫщьствомь, грц. οὐσιωδῶς – съществено: ▪ Догм XIV Вь тѣхь бо тъчию съставьныихь своиствѣхь разьньствоують дроугъ отъ дроуга с҃тыи три сьставы не соущьствомь, образомь же своего сьстава нераздѣл҆но разделѣеми 133б4-5. ꙮ ЙоЕБ въ тѣхъ бо единѣхъ оупостасьныхъ своиствѣхъ различьствують сами в себе ст҃ыѧ три оупостаси, не соущьствомь нъ ѡбразъмь своѥѧ оупостаси неѿлоучими ѿлоучаеми 73аб.

– по сѫщьствоу, грц. κατ' οὐσίαν – по същество: Догм XIV о б҃зѣ что есть рещи немощьно по соущьствоу 116б15-16. ꙮ ЙоЕБ о б҃зѣ что есть по соущьствоу г҃лти немощьно есть 34а.

троица (26), грц. Τριάς (passim)

трин. Троица. Единият по същество Бог е троичен по лица, ще рече, че едната Божествена същност се обладава еднакво от трите лица (ипостаси): Отец, Син и св. Дух. В троичния Бог никое от лицата не е първо или последно, не е по-голямо или по-малко, но трите лица (ипостаси) са единосъщни и равни помежду си. Основата на Божественото битие у трите лица на св. Троица е една и съща, но начинът на нейното изявяване и съществуване във всяко от тях е различен. За първи път терминът троица се среща у неоплатониците (Прокъл). Църковният догмат за троичността на Божеството в християнското вероучение са установени на Никейския събор през 325 г. в противовес на възникналите антитринитарни ереси, отхвърлящи доктрината за триединството на Божеството

(монархияни, евионити, ариани, савелиани): Догм XIV ѥдинъ ѥсть б҃ъ…иже въ тр҃ци пѣваѥмыи и славими 393б15-18. ꙮ ЙоЕБ троица 305б. ▪ Догм XIV Догм XIV при с҃тѣи... мимо всѣхъ и непостижимѣи троици 135б6-7. ꙮ ЙоЕБ о... всѣхъ мимо недостижимѣи троици 78б.

тъжде (107), ὁ αὐτός (passim)

Тъждествен –

1. *трин.* Диференциален признак на божествената природа, според който Бог винаги е равен на себе си, пребивава един и същ и по същност, и по сила, и по съвършенства: Догм XIV Тако и б҃жиѥ слово ... тожде ѥсть по ѥстьствоу оно 119б24. ꙮ ЙоЕБ тъжде есть ꙗко и онъ по естьству 42а.

2. *христол.* Второто лице, приемайки съвършена човешка природа, съхранява тъждествена и непроменена божествената си природа. Догм XIV е҃ствомь сьврьшень б҃ь бысть е҃ствомь сьврьшень ч҃лкь тьжде .... сьѥдинь се по сьставоу несьлиꙗньно и неизмѣнно и нераздѣльнѣ 241б9-22. ꙮ ЙоЕБ б҃ъ съврьшенъ естьствъмь бысть естьствъмь ч҃лвкъ съврьшенъ тъжде ... 231а.

3. *онт.* Равенство на няколко предмета помежду им: Догм XIV Петрь и Павль тогожде соуть соущьства 134б18-20. ꙮ ЙоЕБ Петръ и Павелъ тогожьде ѥстьства ѥсть 77а.

тъждьство (17), грц. ταυτότης, τὸ τἀυτόν

1. *онт.* Тъждественост, равенство, еднаквост на предмета или явлението със самото себе си или пък равенство на няколко предмета помежду им: ДогмXIV по всемоу тождьство единого паче ꙗвлꙗеть, а не многыѥ 118а26-118б1. ꙮ ЙоЕБ а еже всѧчьскъıи тождьство, ѥдинъ кажеть б҃ъ а не мъногы. 38б.

2. *трин.* Свойството на божеството да остава винаги еднакво със себе си. Това свойство произтича по необходимост от неизменяемостта на божествената природа. То е абсолютно и безусловно за разлика от временното, преходно тъждество на нещата със самите себе си, съдържащо техните вътрешни различия и противоречия, постоянно „снемащи се“ в процеса на развитието: Догм XIV тождьство соущьства 135б12. ꙮ ЙоЕБ тъждьство. Дѣиства (тождьство). Хотѣниꙗ (тождьство). Власти и силы (тождьство). Бл҃гости (тождьство) 68б13 и сл.

3. *христ.* Тъждеството на личността на Божия Син, носител на две естества – божеско и човешко, с всички техни природни свойства: Догм XIV за сьстава же ра(д) тождьства и нерастрьжнаго сьединениꙗ, обогати се г҃нꙗ д҃ша боудоущихь разоума 315б6. ꙮ ЙоЕБ ∅.

тъждьствьно (1), грц. ταυτῶς

трин. По тъждествен начин (относно свойствата на божеството само по себе си): Догм XIV сиꙗ обьщьно ѡ всемь бж҃твѣ приѥмлеть се и тождьствьно, и просто и не отъ чести и съвъкоуплен'нѣ 140б16. ꙮ ЙоЕБ все то оубо ѡбьщьно о всемь бж҃ьствѣ разоумѣваимъ и тождьно и просто и бездѣльно и коупьно. 90а.

оутѣшитель, грц. παράκλητος

трин.-пневм. Утешител – определение на св. Дух: Догм XIV (Вѣроуѥмь, бел. Т.И.) и въ ѥдиного д҃ха с҃тго ... оутѣшителꙗ 132а27. ꙮ ЙоЕБ мл҃твьнъ 70б.

ѥдиноначѧлиѥ (1), грц. μοναρχία

трин. Единоначалие, против субстанциалния субординационизъм на лицата на св. Троица. Този термин се противопоставя също и на учението за filioque

в Западната Църква, което противоречи на догмата за единоначалието в св. Троица: Догм XIV ѥдиноначѧлиѥ ѥдино и тожде бж҃ства 137а18. ꙮ ЙоЕБ ѥдиновластьство.

ѥдинородьнъ (26), грц. μονογενής

С това наименование се показва, че само Иисус Христос е Божи Син, роден от Бога Отец, и затова е един по същество с него – Единствен от Единствения, роден по единствен и неповторим начин. Това значи, че Иисус Христос несравнено надвишава всички свети ангели и свети люде, които в Свещеното писание понякога също се наричат синове Божии, обаче не по същество, както е Иисус Христос, а по благодат, сиреч по особена Божия милост: Догм XIV с҃нъ б҃жии ѥдинородьныи 128а22 ꙮ ЙоЕБ иночѧдъ 61б. ▪ Догм XIV въкоупъ о҃ца въкоупъ ѥдинороднаго его с҃на 127б23-24. Вж. още ѥдинородьнъ в: Догм XIV 124а16, 22 ꙮ ЙоЕБ иночѧдъ 52а, Догм XIV 128б13 ꙮ ЙоЕБ ѥдиночѧдыи 62б, Догм XIV 131а17 ꙮ ЙоЕБ ѥдиночѧдыи 68а.

ѥдинославьно (1), грц. ὁμοδόξως

трин. С еднаква слава – определение на начина на почитане на триединната Троица, против субстанциалния субординационизъм на лицата на св. Троица, водещ началото си от Ориген и възприет от партията на полуарианите, взела участие в Първия вселенски събор. Според това становище Син Божи, ако и да е Бог, не е равен на Отец, а е по-нискостоящ от него: Догм XIV ѥдинославьно и нерастоупьно ... сьстави три покланѩѥми 137б4. ꙮ ЙоЕБ ѥдиновластьнъ.

ѥдиносѫщьнъ (36), грц. ὁμοούσιος

Единосъщен, имащ едно същество с някого:

1. *трин.* а) Определение на второто лице на св. Троица по отношение на Отец и св. Дух*: Догм XIV Вѣроуѥмь... вь ѥдинаго с҃на б҃жиѩ.... ѥдиносоущьна о҃цоу 124б2. ꙮ ЙоЕБ ... и въ єдинъ с҃нъ б҃жии .... єдиносущьна оц҃ю 52аб.

* Този термин бил официално утвърден на Първия вселенски събор в Никея през 325 г. в противовес на възникналите тринитарни ереси – ариани, аномеи (ἀνόμοιοι, неподобен), етерусиани (ἐξ ἑτέρας οὐσίας, от друга същност), които учели, че Логосът има начало на своето битие, защото не бил произлязъл от същността на Отец, а бил създаден от нищо по волята на Отец като първо божие творение. Бог го сътворил, за да създаде чрез него света. Следователно Логосът е посредник при сътворяването на света и същевременно част от сътворения свят. С историята за утвърждаването на този термин в Църквата са свързани и термините ὁμοιοούσιος ‘подобосъщен’, ὁμοιοουσία ‘подобосъщие’, които възникнали през IV век. Те били предложени от средната партия по време на борбата на православието с арианството за означаване отношението на второто лице на св. Троица спрямо Отец вместо термините ὁμοούσιος, ὁμοουσία. Арианите се съгласили на този компромис, но православните считали, че признанието на Сина Божи за подобосъщен на Отец не го отличава от другите хора, които също притежават образ и подобие божии.

б) Определение на св. Дух по отношение на Отец и Сина*: Догм XIV (Вѣроуѥмь, бел. Т.И.) и вь ѥдиного д҃ха с҃тго .... ꙗко ѥдиносоущьна же и съприсносоущьна б҃оу 132а8. ꙮ ЙоЕБ Вѣроуємъ въ єдинъ д҃хъ с҃тыи …иже съ оц҃мь и сн҃мь покланѩємъ и славимъ, ꙗкоже єдиносоущьнъ и присно сы. 70а] V єдинъ соущьнъ.

* Този термин съдържа официално приетия на Втория вселенски събор, проведен в Константинопол през 381 г., църковен концепт относно въпроса за равнопоставеността на Св. Дух с другите две лица на св. Троица. Като повод за изясняването му послужили възникналите през IV в. духоборчески ереси, особено тези на Македоний и Евномий. Македоний учел, че Дух Св. стои несравнено по-ниско от Отец и Сина, че той по отношение на тях е служебна твар, творение на Сина и не бива да бъде именуван Бог. Евномий проповядвал, че св. Дух е първото от всички творения по същност и по природно достойнство, възвеличено от своя творец и заело своето владичествено положение по силата на височайшата воля.

2. *теол.* Определение на триединия Бог*: Догм XIV прнобьщютьсе дроугъ дроугоу трн ст҃аго бж҃ьства прѣбж҃ьствьнн съставн, едннносоущьнн н несъзданны соуть 130а7. ☙ ЙоЕБ ст҃го бж҃ьства пребж҃(с)твьннн трн упостасн, то тѣмь ѡбьщьствоують ѥдннносоущьнн бо н нетворенн соуть 64б.

* Божията същност и отличителните ѝ свойства – неначинаемост на битието и божеско достойнство – принадлежат еднакво и на трите ипостаса. Като обладаващ цялата пълнота на божествената същност и всички нейни свойства, всеки ипостас е Бог.

ср. ед. ѥдннносѫщьноѥ – *тринит.* Единосъщие. С този термин се означава една и същата основа на божественото битие у трите лица на св. Троица: Догм XIV ѥже несложенноѥ н несьлнѧньноѥ ѥдннносоущьнаго же радн н ѥже дроугъ въ дроузѣ бытн тремь сьставомь 134а22-23. ☙ ЙоЕБ ѥдннносоущьство 76а.

Срв. коупьносын, коупьносѫщьнъ н коупьнѣ сѫщьнъ в *Супрасълския сборник*.

ѥстьство (590), грц. φύσις

онт. Естество, природа – Качествената детерминираност на равнище вид, вътрешно обусловените свойства, наклонности и действия на даден обект, които го определят като такъв, вложените му при сътворяването от твореца принципи в съответствие с богоустановения порядък в мирозданието:

а) *онт.-теол.* Догм XIV бж҃ьствьно ѥстьство 134а14. ☙ ЙоЕБ бж҃ьствьно естьство 75б.

б) *онт.-трин.* Догм XIV отъ отьчева ѥстьства ...сн҃овьнее рождьство 125а21. ☙ ЙоЕБ отъ отьча ѥстьства 54б.

в) *онт.-космол.* Догм XIV Петръ н Павль... обьще ѥдннно нмоуть ѥстьство 134б20-21. ☙ ЙоЕБ 77а обьще ѥдннно нмате ѥстьство.

тв.п. ед. ѥстьствъмь, грц. φύσει – По естество: Догм XIV ѥстьствомь сын н бестрастьнъ н ненстѣкаѥмъ (бг҃ъ) 126а1-3. ☙ ЙоЕБ естьствъмь 56а. ▪ Догм XIV (Вѣроуѥмъ, бел. Т.И.) ѥдннномоу же тъчню оц҃а ѥстьствъмь ѥдннородьномоу сн҃оу ѥго, гдоу н бг҃оу н сп҃соу нашемоу нн҃у х҃оу 124а16. ☙ ЙоЕБ ... тъчью же ѥдинному оц҃ѧ естьствъмь нночадаго сн҃а твоего гс҃а же бг҃а н сп҃са нашего іс҃ хр҃а. 52а. ▪ Догм XIV (Ѧдамъ, Єва н Снѳъ, бел. Т.И.) ни ѥстьствомь разлнчьнн соуть дроугъ дроуга 129а13. ☙ ЙоЕБ не ѥстьствомь разлнчь соуть самн въ себѣ. 63б-64а.

ѥстьствьнъ (182), грц. φυσικός

онт. Естествен, отнасящ се до естеството: Догм XIV снла ѥстьствьнаѧ н съставьнаѧ 131а21. ☙ ЙоЕБ снла ѥстьствьнаѧ н нпостасьнаѧ 68а. ▪ Догм XIV Качьство ѥстьствьно 128а21. ☙ ЙоЕБ творнтво качьство ѥстьствьно 61б.

СЪКРАЩЕНИЯ

ангел. – ангелология
антроп. – антропология
апол. – апологетика
библ. – библеистика
биол. – биология
в. – вид (на глагола)
възвр. – възвратен залог
гнос. – гносеология
грц. – гръцки език
ед. – единствено число
ерес. – ересиология
естеств. – естествознание
етич. – етичен термин
косм. – космология
лог. – логика
мариол. – мариология
мн. – множествено число
мист. – мистериологя
несв. – несвършен вид
общоупотр. – общоупотребима дума
онт. – онтология
пневм. – пневматология
прен. – преносна употреба
преп. – препис
псих. – психология
ср. – среден род
сотир. – сотириология
страд. – страдателен залог
теол. – теология (учение за Бога един по същество)
трин. – тринитарно богословие (триадология)
христ. – христология
юрид. – юридически термин

ЛИТЕРАТУРА

Георгиев, Русинов 1979 — Г е о р г и е в, С., Р. Р у с и н о в. *Учебник по лексикология на българския език*. София, 1979 [Georgiev, S., R. Rusinov. Uchebnik po leksikologia na balgarskia ezik. Sofia, 1979].

Даниленко 1977 — Д а н и л е н к о, В.П. *Русская терминология*. Москва, 1977 [Danilenko, V.P. Russkaya terminologiya. Moskva, 1977].

Дюлгеров, Цоневски 1947 — Д ю л г е р о в, Д., Ил. Ц о н е в с к и. *Православно догматическо богословие*. София, 1947 [Dyulgerov, D., Il.

Tsonevski. Pravoslavno dogmatichesko bogoslovie. Sofia, 1947].

Илиева 2013 — И л и е в а, Т. *Терминологичната лексика в Йоан-Екзарховия превод на "De fide orthodoxa"*. София, 2013 [Ilieva, T. Terminologichnata leksika v Yoan-Ekzarhovia prevod na "De fide orthodoxa". Sofia, 2013].

Йоан Дамаскин 2008 — Й о а н Д а м а с к и н. *Точно изложение на православната вяра*. Света гора – Атон, 2008 [Yoan Damaskin. Tochno izlozhenie na pravoslavnata vyara. Sveta gora – Aton, 2008].

Калайдович 1824 — К а л а й д о в и ч, К. Ф. *Иоанн, ексарх болгарский*. Москва, 1824 [Kalaydovich, K. F. Ioann, eksarh bolgarskiy. Moskva, 1824].

Карташев 2002 — К а р т а ш е в, А. *Вселенские соборы*. Москва, 2002 [Kartashev, A. Vselenskie sobory. Moskva, 2002]. Същото и на: https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,100522/catid,281/id,20818/view,article/

Манолова 1984 — М а н о л о в а, Л. *Българска терминология*. София, 1984 [Manolova, L. Balgarska terminologia. Sofia, 1984].

Мечковская 1975 — М е ч к о в с к а я, Н.Б. *Принципы исторического изучения терминологии*. – В: Методы изучения лексики. Минск, 1975, с. 200–214 [Mechkovskaya, N.B. Printsipy istoricheskogo izucheniya terminologii. – V: Metody izuchenia leksiki. Minsk, 1975, p. 200–214].

Попова 2012 — П о п о в а, М. *Теория на терминологията*. София, 2012 [Popova, M. Teoriya na terminologiyata. Sofia, 2012].

ПЭ 24 — *Православная энциклопедия*. Под редакцией Патриарха Московского и всея Руси К и р и л л а. Т. 24. Москва, 2010 [Pravoslavnaya encikolepediya. Pod redakciey Patriarha Moskovskogo i vseya Rusi Kirilla. T. 24, Moskva, 2010]. Вж. също на адрес: <http://www.pravenc.ru/text/471131.html>

Тотоманова, Христов 2019 — *Терминологичен речник на Йоан Екзарх*. Под редакцията на А. Т о т о м а н о в а, И. Х р и с т о в. София, 2019 [Terminologichen rechnik na Yoan Ekzarh. Pod redaktsiyata na A. T o t o m a n o v a, I. H r i s t o v. Sofia, 2019].

Цоневски 1986 — Ц о н е в с к и, Ил. *Патрология. Живот, съчинения и учения на църковните отци, учители и писатели*. София, 1986 [Tsonevski, Il. Patrologia. Zhivot, sachinenia i uchenia na tsarkovnite ottsi, uchiteli i pisateli. Sofia, 1986].

ASS XXIII — *Acta Sanctae Sedis* XXIII (1890–1891): на адрес [http://www.vatican.va/archive/ass/documents/ASS-23-1890-91-ocr.pdf]

Louth 2002 — L o u t h, A. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford, 2002, p. 95–116 (cpt. The Doctrine of the holy Trinity).

Sadnik 1967–1983 S a d n i k, L. *Des Johannes von Damaskus Ἔκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως“ in der Übersetzung des Exarchen Johannes*. T. V. Bd. 1–3. Wiesbaden–Freiburg I. Br., 1967–1983; Bd. 4. *Index und rückläufiges Wörterverzeichnis*. Zusammengestellt von R. Aitzetmüller. Freiburg I. Br. 1983 (= Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes, T. V, 1–4).

Weiher 1969 W e i h e r, E. *Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung*. Wiesbaden, 1969.

Weiher 1987 W e i h e r, E. *Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung des 14. Jahrhunderts*. Hrsgb. unter Mitarbeit von F. Keller und H. Miklas. Freiburg i. Br., 1987 (= Monumenta linguae Slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes, 25).

THE TRINITARIAN TERMS IN THE FOURTEENTH-CENTURY SOUTH SLAVONIC TRANSLATION OF ST JOHN OF DAMASCUS'S DOGMATICA

(Summary)

This paper studies the rendering of the main Trinitarian terms in the South Slavonic Translation of St John of Damascus's *Dogmatica*. These terms represent a subsystem and are presented in their conceptual and linguistic aspects. On the basis of this conclusions are drawn about the development of the terminological layer of the word stock of Middle Bulgarian. A glossary of the Trinitarian terms in *De Fide Orthodoxa* is proposed at the end of the paper. It provides the empirical basis for the research and its data are juxtaposed with those in the recent Terminological Glossary of Yoan Eksarh, published by Sofia University Press in 2019.

Keywords: South Slavonic Translation of St John of Damascus's *De fide orthodoxa,* history of terminology.

Tatyana Ilieva,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences

АДНОМИНАЦИЯ В БЪЛГАРСКИЯ И В СРЪБСКИЯ ПРЕВОД НА СИНАКСАРНИТЕ СТИХОВЕ ЗА ЛЯТНОТО ПОЛУГОДИЕ*

Екатерина Панчева Дикова (България)

Терминът *адноминация* не е особено познат у нас[1] и като други термини от класическата реторика е свързван с многозначност, синонимия и припокриване на значения. Нерядко още от древността различните ритори дават различно определение на едно и също обозначение, налице са и по няколко названия за едно и също понятие, и дори разяснение за похват, който не е именуван. Кои от значенията остават фиксирани в съвременната справочна и учебникарска литература, до голяма степен зависи от предпочетените от съставителите им източници, от наложилите се употреби сред конкретната читателска аудитория и семантичното развитие на думите в дадена среда и език[2].

---

* Статията е разработена в рамките на проект „Културни пространства на Балканите: Диалози и трансформации“ на секция „Култура на Балканите“ на Института за балканистика с Център по тракология към Българската академия на науките.

[1] Единственото ми известно палеославистично изследване, в което се споменава, е на Рикардко Пикио. Авторът не дава определение, но от цитирания от него пример, коментиран като „адноминация, изградена върху семантични препратки с различна значимост и върху етимологични връзки-опозиции, чието присъствие у един гръцки автор от XII в. позволява да се правят паралели с разпространената по-късно при второто южнославянско влияние под формата на „плетение словес“ техника; също така […] и с известни видове адноминация, присъщи на провансалския trober clus“ (Пикио 1993: 216, 312) е ясно, че се има предвид не една, а цяла палитра от фигури.

[2] В италиански например се наблюдава пълна синонимия на *annominazione* с *paronomasia*, докато за *annomination* на френски по речниците основно се описват реторични похвати, свързани със съществителни собствени (вж. и бел. 4). И в италиански обаче е отбелязвано обвързване на термина с имена, напр. Bazyliński 2005: 75–76; De Soria 1750: 98.

Затова преди всичко ще направя предварително уточнение не само по отношение на значението на термина *адноминация*, но и по отношение на неговия произход, употреба, синонимни термини и други изписвания. Ще прецизирам неговата дефиниция за целите на настоящото изследване и ще направя класификация на типовете адноминация, за да систематизирам техниките за превода ѝ в синаксарните стихове в тяхната българска и сръбска версия.

Както подсказва звученето, терминът е латински – *adnominatio* – и е отглаголно съществително. В стари латински реторики той обикновено съответства на грц. παρονομασία 'игрословие' (срв. *Rhet. Her*. 4.29–32; *Quint*. *Inst*. 9.3.66–67), πολύπτωτον 'многопадежие', т.е. повтаряне на дума в различни нейни форми (срв. *Rhet. Her*. 4.31; *Cic*. *Orat*. 135 = *de Orat*. 3.207), μεταπλασμός 'промяна в изписването на дума' (*Rhet. Her.* 4.21.29) и се свързва и с лични имена (срв. *Rhet. Her.* 4.22.18: O Tite tute…[3])[4]. *Ситуацията се усложнява от факта, че още на латинска почва има правописни варианти – adnominatio*, *agnominatio*, *annominatio*[5], *които по-късно започват да се изписват и с крайно -n(e) (ит. annominazione*, англ./фр. *annomination*, исп. *annominación*, нем. *Adnomnation, Agnomination, Annomination*, рус. *адноминация / агноминация / анноминация*[6] *и пр.) и от това, че различните изписвания понякога биват дефинирани различно*[7]. *Някои днешни речници от-*

---

[3] Примерът е доста подобен на началото на синаксарното двустишие за св. Тит, празнуван на 2 април (Τί τούτο, Τίτε;).

[4] Вж. напр. Anderson 2000: 92, 93, 103, 129; Murphy 1981: 34, 36. Най-често цитираният от тези откъси е *Rhet. Her.* 4.29: „Adnominatio est, cum ad idem verbum et nomen acceditur commutatione vocum aut litterarum, ut ad res dissimiles similia verba adcommodentur; ea multis et variis rationibus conficitur". За успоредяване с παρηχήσι вж. Luz 2010: 166–167, а за обръкването на *adnominatio* с *traductio* през Средновековието и връзката му с други фигури, неспоменати по-горе, вж. Kökeritz 1954: 942–943. Лаусберг вижда пълна синонимия с грц. παρονομασία (Lausberg 1998: 286). За други лат. термини, синонимни на παρονομασία и παρηχήσι, вж. Ueding et al. 2003: 649. Примерни издания на цитираните граматики: *Rhet. Her = Ad. C. Herennium: De ratione dicendi (Rhetorica ad Herenium)*. London: Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954. Trans. Harry Caplan. Cambridge: Harvard UP, 1977; *Quint. Inst*. = Cicero, Marcus Tullius. De invention. 1949. Trans. H. M. Hubbell. Cambridge: Harvard UP, 1976; *Cic. Orat*. 135 = de Orat. = Cicero, Marcus Tullius, and George L. Hendrickson. Brutus Orator / Cicero. With an English transl. by H.M. Hubbell. Rev. and repr. ed. London: Heinemann [u.a.], 1962.

[5] Вж. напр. Knape, Sieber 1998: 128, където се посочват и конкретните латински извори за тези изписвания, както и пак там: 112, 139 – за успоредяването с други фигури.

[6] За различните изписвания вж. Dizionario 1828: 373; Krug 1838: 27; Schmid 1795: 105; Ахманова: 1966: 47–48. (Марузо дава следните изписвания в петезичния си речник: анноминация | annomination | Adnomination | annomination | annominazione, вж. Марузо 1960).

[7] Особено любопитно е, когато различни значения за различни изписвания се дават в рамките на един и същи речник, напр. Cuddon 1992: 10, 17, за когото *adnominatio* е 'многопадежие',

разяват тези значения[8]*, но нерядко, особено в по-общите справочници, е фиксирано само едно от тях, най-често еквивалентното на парономазия*[9]*.*

Използвам термина в значението му, свързано със собствените имена – „приписване на собствено име неговото буквално или омофонно значение“ (цитирано по Burton 1996–2003)[10]*. Именно изтъкването на личните имена на светците по такъв начин е най-характерната черта на изследвания тук поетичен цикъл. Прецизираната ми дефиниция за адноминация* в този смисъл е:

Реторична фигура – или по-точно група фигури, които се базират на някакво собствено име, акцентират върху него, „активизират“ го чрез заиграване с фонетичния му облик, с неговата семантика или етимология посредством подчертаване на близостта му (фонетична, семантична, етимологична) с други думи във фразата или в съседни фрази. Различавам три типа адноминация – фонетична, семантична и етимологична, и въвеждам термина *мисловна адноминация*.

Както стана дума, тази особеност е много характерна за синаксарните стихове[11]. Това са кратки календарни текстове в додекаметър, посветени на честваните на определена дата светци и други празници. Те са създадени като отделно поетично произведение – поетична сбирка, структурирана според християнския календар – от византийския светски поет и ерудит Христофор Митиленски през XI в.[12], а век по-късно са разпределени

а *agnominatio* – ‘игрословие’, или Schmid 1795: 43, 105, който свързва изписването с “g” с фамилно име (за подобно тълкуване – като даване на прякор, вж. също например Krug 1838: 27).

[8] Срв. напр. Burton 1996–2003; Sobotta 1998 (“Adnominatio wird in drei unterschiedlichen Bedeutungen verwendet: (1) lat. für Paranomasie, (2) lat. auch für Polyptoton verwendet, (3) mit Bezug auf Eigennamen verwendet, meint die Bezeichnung Adnominato deren wörtliche oder homophone Bedeutung”), Littré 2014–2018 (“annomination (a-nno-mi-na-sion) s.f. Terme de rhétorique. Traduction ou dérivation qui s'applique à un nom propre. Ainsi il y a une annomination dans ce passage de l'Évangile de saint Matthieu, XVI, 18: Je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon église); Лагута 2000: 9.

[9] В статията си оттук насетне се отказвам от изписването на термините на гръцки и латински, а следвам общоприетите в българския език названия – напр. *парономазия* (не *парономасия*), вж. напр. Богданов 1993: 267; Речник БАН 2004: 146.

[10] “Assigning to a proper name its literal or homophonic meaning”; срв. определението на Шилин – като игра с вътрешната форма на собствено име (Шилин 2009) или като “remotivation du nom propre par métanalyse, étymologie ou traduction” (Meyer 2009).

[11] В средновековните им южнославянски преводи фигурата е забелязана от Херберт Хунгер, който я причислява към „интерпретации на имената на светците“ (Hunger 1985), и Лора Тасева, която я означава с други термини – „парономазия“ и „алитерация“ (Тасева 2020); тя е видима и в примери, цитирани от Иван Христов (Христов 2016) и от Мария Спасова в непубликуван доклад на тема „Семантиката на антропонимите – организационен център на образността в стиховете от Стишния пролог“, изнесен на международната научна конференция „Светци и свети места на Балканите“ през юни 2012 г. в София.

[12] За него и поетичното му творчество вж. напр. Kurtz: 1903, а за четирите календарни сборника, които създава – Follieri 1980. Сред най-новите изследователи на Христофор Ми-

по дати във византийския Синаксар[13] преди съответните кратки жития и слова (когато има такива) или самостоятелно, като памети. Византийският Стишен синаксар е преведен през XIV в.[14] на български. Това е т.нар. търновски превод [15], който единствено се разпространява и сред източните славяни и който е издаден вече няколко пъти: от Лия Рафаела Креши и Лилия Скоморохова-Вентурини (Cresci, Skomorochova Venturini 1999; Cresci, Skomorochova Venturini 2002), от Георги Петков (Петков 2000) и в цялостното издание на търновската редакция на Стишния пролог на Г. Петков и Мария Спасова (Петков, Спасова 2008–2014). Малко по-късно през XIV в. Стишният синаксар е преведен и на сръбски, с което напоследък специално се занимава Лора Тасева[16]. Поради забелязани неточности и разминавания в изданията на българския превод и липсата на издание на сръбския тук използвам най-стария ръкопис на българския превод, именно Зогр. 80 (от 1345–1360 г., търновска редакция[17]), пазен в библиотеката на Зографския манастир[18], и съответно най-пълния запазен препис на сръбския, Вук. 29 (от края на XIV–XV в.), съхраняван в Държавната библиотека в Берлин[19].

Тук разграничавам фонетична, семантична и етимологична адноминация.

Хубав пример за **фонетична** адноминация е:

> Ως χρηστὸς ὄντως ὁ ζυγὸς σου Χριστέ μου[20]
> Колко благо [е] наистина игото ти, Христе мой[21].

тиленски се откроява Флорис Бернар (Вж. напр. Bernard 2014; Bernard 2018), но той не се занимава с календарните стихове.

[13] Срв. Тасева 2009а: 295 и литературата, цитирана там.

[14] За историята, произхода и езиковите специфики на Стишния пролог вж. например предговора към италианското издание на проложните стихове на Креши и Скоморохова-Вентурини (Cresci, Skomorochova Venturini 1999: 10–13); Петков 2000; Скоморохова-Вентурини 2003; Тасева 2006; Тасева 2009а, а за връзката му с триодните синаксари вж. Taseva 2009, както и литературата в цитираните публикации.

[15] Изказвано е и становище, че е възможно преводът да е бил осъществен и на Атон (Йовчева, Тасева 2008: 514). Петков предпочита названието *търновска редакция*. Но и *търновски превод* е добило гражданственост (срв. например Станкова 2019).

[16] Л. Тасева има серия публикации, посветени на българския и сръбския превод на Стишния пролог, вж. напр. Тасева 2006; Тасева 2009а; Тасева 2009б; Тасева 2015; Тасева 2017; Taseva 2009. Особено тясно свързана с разглежданата тук проблематика е Тасева 2020.

[17] Срв. напр. Петков 2000: 26, 27. Вж. описанието на ръкописа у Райков, Кожухаров, Миклас, Кодов 1994: 64 представено и онлайн в Зографската електронна научноизследователска библиотека (https://zograflib.slav.uni-sofia.bg/mss/zogr0080).

[18] Благодаря на братството на Зографския манастир за дигиталните изображения на този ръкопис.

[19] Вж. Matthes 1990: 36–37.

[20] Стихът е част от двустишието, посветено на св. Аполон, чиято памет се празнува на 10 юни. Цитирано по Ευστρατιάδης 1961: 70.

[21] При превода на стиховете разчитах на неоценимата помощ на Татяна Илиева.

Следващият пример е за **семантична** адноминация, което се състои в активизиране на значението на името Навкратий, т.е. ‘който владее/управлява кораб’ с лексеми със значение ‘кораб’ и ‘кормчия’:

Γῆν Ναυκράτιος ἐκπερῶν ἐπιτρέπει
τὴν ψυχικὴν ναῦν τῷ κυβερνήτῃ Λόγῳ[22]
Навкратий, като обиколи земята, предаде
душевния кораб на Кормчията Слово.

Когато името участва **в етимологична фигура**, адноминацията е едновременно и фонетична, и семантична, както в следния случай:

Θεῖος Χαρίτων καὶ Χαριτὼ παρθένος,
τμηθέντες εὐμοιροῦσι θείων χαρίτων
Божественият Харитон и девицата Харита (т.е. Милко и Милка)
Посечени, ощастливиха се с Божиите милости[23].

У Христофор Митиленски има голямо разнообразие от тези фигури, срещат се много често, а, както се вижда дори от тези три примера, адекватното им предаване в друг език е истинско предизвикателство за преводача – не само защото изисква задълбочени познания, но и поради различията на изходния и приемащия език, особено във фонетиката.

I. ФОНЕТИЧНА АДНОМИНАЦИЯ

Фигурата невинаги е разбрана, невинаги е предадена в разглежданите поетични текстове, но много по-често има успешни появи на адноминация и в преводите[24]. Един пример за фонетична адноминация откриваме в стиха за светците Кириак и Лонгин.

Κυριακόν, Λογγῖνον ὡς ἰσαγγέλους,
Зогр. кнрїакѧ ѡггнна ꙗко равноаг҃гл҃ы
Вук. кнрнꙗ҃кѧ ѻ҃ггнна ꙗко ра҃в҃нн а҃г҃гл҃ѹ҃·

Θεὸς τίθησιν ἰσοτίμους ἀγγέλοις.
Зогр. бг҃ъ положивъ равноучьстны аг҃гл҃ѡмъ :⸗)
Вук. б҃ь поставлꙗ҃ет е҃днноу҃тннн а҃г҃гл҃ѹмь·⁘

[22] В южнославянските стишни пролози съответните стихове са под паметта на св. Навкратий, честван на 8 юни, но у Евстратиадис тези стихове са под 18 април, когато се чества св. Навкратий Студийски (Ευστρατιάδης 1961: 345).

[23] Χάρις може да се преведе по няколко начина, също и като „благодат“, но тук избрах този, за да предам етимологичната връзка на собствените имена с нарицателното и поради факта, че у нас лексемите с „благо-“ обикновено съответстват на грц. с εὐ-.

[24] Сравни и примерите, подбрани от Л. Тасева в частта „Опити за пресъздаване или въвеждане на алитерация“ (Тасева 2020).

Тук сходното звучене на *Лонгин* и *ангел* е зададено в оригинала, но е постижимо и в двата превода поради наличието на заемката *ангел* и в славянските езици още от най-ранния им книжовен период. И в двата превода обаче има още едно фонетично повторение, в което влиза другото име, Кириак, и предлогът ꙗко.

Появи на фонетична адноминация в разгледаните южнославянски ръкописи, където то отсъства в оригиналния гръцки поетичен текст, не са изключение. В примера по-долу в българския превод личи редуване на сил-слоу-льс в първия стих и со-со-сѣ-ѣс във втория. Този подвид звукова адноминация рядко обхваща цялата дума.

	Οὐ καρτερῶν Σίλβεστρε θρησκεύειν πλάνην,
Зогр.	не тръпѧ силивестре слоужити льсти·
Вук.	и҆дєжє трь'...>ьвестре [трьпелив'нѣ силивестрѣ *149*[25]] обличи прѣль́сть·
	Σὺν Σωφρονίῳ τὴν τομὴν ἐκαρτέρεις.
Зогр.	нъ со софронїємъ сѣченїє тръпѣсте ·
Вук.	съ '...е>мь [софронїємь *17 149*[26]] ѿтоу҆ чаєши чь́сть·

Като друг пример от същия тип бих цитирала митрофана ѿ ꙁємлѧ мр҃тва пожшѫ въ ч҆твр'тыи:~ в българския превод срещу Μητροφάνης ἔδυ χθόνα, т.е. 'Митрофан потъна в земята' в оригинала и митрофа́нь[27] вь чет'врьтїи прѣи́дє вь оу҆́ми:·⌣ в сръбския. Има ги, както може да се очаква, и в изходния текст, напр: Πρώτῃ Ἰουνίου, Ἰουστῖνε, ἐλλεβορίζῃ[28], което донякъде се отразява и в преводите – сръбският преводач дори добавя още едно повторение на начална сричка (вь прьвїи ꙉоу҆́нию прѣидє ѿ житїа и҆оу҆стинь:·⌣), каквото българският преводач не прави (въ пръвыи ꙉоу҆̀нїа ꙁавистиѧ побиєнъ бы҃ ꙉоу҆̀стинъ).

II. ЕТИМОЛОГИЧНА АДНОМИНАЦИЯ

Интересно в следващия пример е решението на българския преводач да запази адноминацията в оригинала по следния начин: звуковото повторение (Πίωρ – πίειραν – πίων) се превръща в етимологична адноминация чрез просто *повтаряне на името* в единия от преводите:

---

[25] Разночетенето тук е по Л. Тасева: Рс. 149 от Музея на Сръбската православна църква в Белград. Вж. Тасева 2009б: 217.

[26] Разночетенето тук е по Л. Тасева: освен споменатия Рс. 149, също Рс. 17 (Ђор. 12) от Университетската библиотека в Белград, датиран към 1360–1370 г. (Тасева 2009б: 217).

[27] Тук във Вук. 29 има трито място.

[28] Целият стих за светеца, честван на 1 юни, гласи: Ἰουστῖνον κώνειον ἦρεν ἐκ βίου/ ὡς εἴθε πρώτους [var πρῶτον] τοὺς πιεῖν δεδωκότας./ Πρώτῃ Ἰουνίου, Ἰουστῖνε, ἐλλεβορίζῃ.

Ψυχὴν Πίωρ πίειραν ἀρεταῖς ἔχων,
Зогр. д҃шѫ **пи́ѡръ** нскоусъ добродѣ҃телемъ нмын·
Вук. д҃шꙋ пиѡ́рь жьзль до́бродѣтелıеи и҆мы̀·

πίων ἀπῆλθε ψυχικοῦ λίπους γέμων.
Зогр. **пи́ѡръ** възыде нсплънъ тоука д҃шевна:~
Вук. тоу́чьнь вьзы́де д҃шевныи̑ кро́мѣ скрь́бїи·:·~[29]

Подобни повторения има и в оригиналните стихове на Христофор Митиленски, особено в третите стихове, в които се посочва датата на смъртта на светеца. Но много по-чести в оригинала са омонимните повторения от рода на Παίων ὁ Παίων δυσσεβῆ πίστιν λόγοις – сегашното деятелно причастие на παίω ‘бия, удрям’ се пише и звучи като личното име Παίων – особеност, която липсва в приемащия език и остава непредадена и в двата южнославянски превода[30]:

Зогр. пе́ѡнъ би́ѫи ꙁлочестивѫѫ вѣрѫ словесы·
Вук. пеѡ̑нь бы̀ıеи҃ нечьстивоу вѣроу сло́весы̀·:

Друг подвид етимологични повторения, които се базират на оригинала, са *имена с общ корен*. Те, както се вижда в примера по-долу, не се губят в превода заради наличието и на двете собствени – в случая Христофор и Христос – и в оригиналния, и в приемащия език.

Μὴ δωρεάν σοι τέμνομαι Χριστοφόρος;
Зогр. не безоумно тебе ра̑ посѣцаемъ есмъ, **х҃о**форъ р҃·
Вук. е҆́да тоунıѐ погы̀баю **хри́сто**фо́рь ре҃·

δώσεις ὁ Χριστός οἶδα πολλά μοι στέφη.
Зогр. вѣмъ подати ми и҆ма҃ **х҃с** многыѧ вѣнца:~
Вук. вѣмь ꙗ́ко́ даıеши ми **х҃е** мои҃, красно плıетеннїи вѣнць::

Като цяло обаче те са рядкост. Също рядък, но специфичен подход е *преводът на името*. В примера по-долу адноминацията във византийския текст е базирана на етимологичната близост на личното име Ἔρως ‘Любчо’ и причастието ἐρῶν от глагола ἐράω ‘любя, копнея’:

Ἐρῶν ὑπῆρχεν οὐρανῶν κάλλους Ἔρως,
Зогр. видѣти сп҃обив сѧ нб҃наaго **рачені́а** добрѡтѫ·
Вук. ıе́рьь̑ и҆скрыѝ н҃бсь красо́тоу и҆ же́ланне·:·~

[29] Възможно е тук българският книжовник да е допуснал грешка в разчитането на гръцкия оригинал, а може грешката да е била налице и в самия източник, който той е ползвал, т.е. тази негова интерпретация да е била несъзнателна или погрешна.

[30] Благодаря на Татяна Илиева за това наблюдение.

πρὸς οὓς μεταστάς ὥσπερ ἦρα χαιρέτω.
Зогр. къ емѹже прѣставлъши сѧ ꙗко и **рачитель** радостенъ·
Вук. сь ним҆же прѣста́ви́ се ꙗко [ ]ь да роу҆ѥт се·:

Българският превод тук би ни се сторил твърде свободен, дори погрешен. Но той предава етимологичната фигура, в която е включено личното име (Ἐρῶν... Ἔρως > **рачєнїа... рачитель**), макар тя да излиза от рамките на първия стих и макар преводът рачитель, т.е. ‘желаещ’ за Ἔρως, да е само контекстуален синоним на личното име, отбелязано като єро҃ в наслова на паметта. Фонетичната поредица Ἔρῶ... Ἔρῶ... αιρέ- също е предадена с подобна: ра... рѡ... ра... ра.

В друг пример обаче гръцкото име е заменено с българско не само в стиха, но и в наслова към съответната памет в сръбската версия – с҃таа м҃нца побѣда, чествана на 25 април[31]:

Νίκης βραβεῖα τῇ τετμημένῃ Νίκῃ
Зогр. побѣдныими почестъми посѣченаа ни́ки·
Вук. побѣднѣи і҃е дарьї оу́сѣкновен҆нѣи҃ побѣдѣ·:·

νίκης βραβεὺς δίδωσιν ὡς νικηφόρῳ.
Зогр. побѣдныи податель подаетъ тебѣ ꙗко побѣдосици (sic!):~
Вук. побѣдѣ датель дароуѥть ꙗко побѣдоно́сѝци·

Така се запазва оригиналната адноминация.

Друг подход за запазване на тази специфична фигура на повторението, забелязан от Л. Тасева, макар и твърде рядък в разглежданите преводи, е изборът на *възприети реалии* (Тасева 2020)[32]. Стихът за св. Василиск показва, че гръцките заемки *аспида* и *василиск*, препращащи към Пс. 90:13, са познати и в обращение и в български, и в сръбски:

Ναὶ, Βασιλίσκε, ψαλμικῶς ἐπ᾽ ἀσπίδα,
Зогр. и҆ василиске ѱаломскыи на аспидѫі·
Вук. нїнꙗ василїнс҆ке ѱа́ломскы̀ на а́спидоу·:

καὶ βασιλίσκον βαῖνε τὴν τομὴν φέρων.
Зогр. и҆ ꙗ҆ко васїлискъ въсходы посѣченїе но́сѧ·
Вук. и҃ василиска настоупаи҆ оу́сѣчениѥ трьпе:·

---

[31] На 13 април обаче се чества нїкѝꙗ / никїа и според двата превода.

[32] Тасева 2020 посочва следния пример: Ἐφεῦρε Πατρίκιος ἐκτμηθεὶς κλέος/ ὑπὲρ κλέος πᾶν γηΐνων πατρικίων, в който сръбският преводач съумява да предаде оригиналната етимологична адноминация, като избира заемката *патрикийски* вместо домашната дума *отечески*: Вук. об҆рѣте **патрїкїе** оу҆сѣк҆новень гла́вꙋ:/ и҃же пачѐ сла́ви всакїе́ **патрикїнскїиѥ̂** (срв. Зогр. Прине҃ *патрикїе* посѣченъ славѫ·/ паче славы вьсѣкоего рода *ѡтечьскааго*·). Тук латинската заемка е налице още в оригиналния гръцки стих.

Друг, още по-интересен пример е стихът за св. Евангел. Значителните различия в българския и сръбския стих говорят за различен изходен текст:

	Εὐάγγελος τὸ θεῖον ἐκ ξίφους τέλος
Зогр.	ев҃ангела дроугааго аггла познаван·
Вук.	ев҃анг҃ль бж҃твьн҄ноѥ оусѣкновенніѥ ко́нчаніе:~
	εὐαγγελισμὸν εἶχε τοῦ θείου στέφους.
Зогр.	къ небемъ бѡ шествоуѫ сѣечнїемъ меѵнынмъ:~
Вук.	бл҃говѣщеніе и҆мѣ́аше бж҃твьн҄нааго вѣн҄ца:~

Българският превод използва заемката *ангел*, за да запази игрословието с името, а сръбският прилага преводното съответствие бл҃говѣщеніе и така създава различен вид адноминация – семантична.

III. СЕМАНТИЧНА АДНОМИНАЦИЯ

Този подтип на фигурата се изразява в „активизиране“ на семантиката на антропонима – оригинална или придобита. Особено характерен за християнската литература е типът *с успоредяване с библейско име*. Като в стиха, посветен на пророк Елисей, в който той метафорично е свързан с пророк Илия[33] – първият Илия е възведен на небето от коне, а вторият (т.е. Елисей с двойната спрямо Илия благодат) според този стих – от конете умове (т.е. от ангелите).

	Ἠλίαν ἵπποι, τὸν δὲ διπλοῦν Ἠλίαν
Зогр.	и҆лиѫ *кон*е· сегоже соуґоубааго и҆лїѧ
Вук.	и҆́лию *ко́нн* соу́гоубааго же и҆́лїю·:
	εἰς οὐρανοὺς ἀνῆγον ὡς ἵπποι νόες [Cr Νόες].
Зогр.	на н҃бса възведошѫ ꙗ҆ко н *кон*ь мыслн:~
Вук.	на н҃бса възводеть ꙗко *ко́нн* оу҆мн·:·

Забележителни в този подвид са имената от *негръцки* произход. Адноминацията при тях е по-трудно забележима, но и много изтънчена. Да разгледаме двустишието, посветено на Клавдиан, латинско апотропейно име със семантика ‘куц’.

	Σπεύδεις ὀκλάζων, Κλαυδιανέ, πρός γόνυ
Зогр.	тъщнши прѣкладнѣѫ сѧ клавдїане къ колѣнма·
Вук.	тьщнши се нелѣнѐ се клавдї́ане кь подвнгомь.

[33] За приятелството между светите пророци Илия и Елисей вж. 4 Цар., а конкретно за възлизането на св. прор. Илия на небето с огнена колесница и огнени коне, което го разделя от св. прор. Елисей – 4 Цар. 2:11. Елисей умира в дълбока старост, неговото въздигане не е материално, а духовно, т.е. при него има само „умствен“ образ на станалото със св. прор. Илия – благодаря за тази интерпретация на о. Козма Поповски и о. Атанасий.

Τομῇ κεφαλῆς πρὸς Θεοῦ δραμεῖν γόνυ.
Вук. оу́сѣчеѥїемь главы̑ къ бж҃ню тѣ҃чеѥню любве·
Зогр. главѣ ѡтсѣченѣ бж҃їнмъ колѣномъ текын·

Няма как да не забележим и тук, че адноминацията е само едно от преплетените в плоке[34] повторения. В оригинала – а и в българския превод – се акцентира на коленете. Българският превод е буквален, а сръбският се отклонява от познатия ни гръцки стих – дали от неразбиране, или поради използването на друг оригинал. Смятам, че това „заиграване“ с името, макар и не експлицитно, е било ясно за българския преводач, който не само е запазил основния акцент в стиха, но го е подсилил и с паромион (т.е. звуково повторение в няколко поредни съседни думи), в който се включва и името на светеца: ...прѣкладнѣѫ сѧ кладдїане къ колѣнма· ... бж҃їнмъ колѣномъ текын. В сръбския превод не личи да има разбиране на тази семантична адноминация и текстът е преведен така, че да има ясен смисъл без нея. Фигурата е изгубена в превода, но са налице други повторения – етимологично и звуково, макар и несвързани с личното име – на корена тьк- (в тьцнин тѣ҃нню).

IV. МИСЛОВНА АДНОМИНАЦИЯ

Склонна съм да определя тази разновидност на разглежданата фигура като *мисловна адноминация* – при нея значението на името се активизира посредством думи, близки единствено по семантика с него, но не и на фонетично или етимологично ниво. Мисловна адноминация е:

• Непреведено или непреводимо игрословие с лично име, което обаче е ясно за възприемателя поради познаване семантиката на името.

• В завършен вид е не в текста, а в ума на автора/преводача и/или възприемателя. В текста то е само загатнато.

• Тя, за разлика от другите видове адноминация, е фигура на мисълта (а не фигура на речта).

Класификацията ми при този вид адноминация е от перспективата на превода – в повечето случаи оригинална етимологична адноминация става мисловна в превода. Макар мисловна адноминация – като цитирания пример с Клавдиан – да има и в оригиналните стихове. А всъщност тя е стара поне колкото Стария завет – най-често цитираният пример от този род там

[34] Имам предвид πλοκή като реторична фигура, изразяваща се в преплетено комбиниране на фонетични и семантични повторения не в непосредствена близост, а на разстояние едно от друго. За това и за връзката между славянското исихастко *плетение* и гръцкия му еквивалент πλοκή именно в смисъл на специфично реторично средство вж. Dikova 2017, където основният извод се състои в това, че класическото значение на думата πλοκή като сложно съчетание (преплитане) на фигури на повторението е било познато на св. патриарх Евтимий Търновски и че самата фигура е била често прилагана от него и неговите адепти.

е в Битие 21:6, където името Исаак се активизира чрез еврейския глагол за смях.

Мисловна *адноминация* се явява например при *еднокоренни имена*. Подбрах доста ясен пример, базиран на успоредяването на личното име Стефан[35] с увенчаване и венец.

	Ἔργῳ στεφανᾶν τὸν Στεφανᾶν μοι νόει,
Зогр.	дѣло вѣнчаннїю стефанѫ познаван мн·
Вук.	дѣло **стефа́ноу, стѣфаноу** мн разоумѣн·
	φοροῦντα στέφανον, οὗ βραβεὺς πόνοι.
Зогр.	носѧщоу вѣнецъ емоуже въздаанїа троудовъ·
Вук.	носѐщаа вѣнць мьздоу троудовь̏ свои́хь:[36]

Поне за образованите хора от онова време е била напълно ясна семантичната връзка между личното име и венеца и то на практика е активизирано чрез лексемата в българския превод (сръбският преводач предпочита точно да повтори името, което спада към етимологичната адноминация). Има и други подобни успоредици в синаксарните стихове – *Атанасий* и *безсмъртие*, *Фотий* и *светило*, *Севастиан* и *чест*, *Кирил* и *господар*, *Дула* и *роб/раб*, *Еразъм* и *драго* и мн. др.[37]

Мисловна адноминация е налице и при *двукоренни имена*. Първият пример, който съм подбрала за тази подгрупа, е показателен за многобройните имена с първа съставка Εὐ, които почти безизключително се успоредяват с *благо*-. Тук българският преводач е заложил на поморфемен превод на εὐσταθὲς, активизирайки в съзнанието на възприемателите буквалното значение на личното име Евстатий.

---

[35] М. Спасова обръща специално внимание на антропонима Стефан в Стишния пролог и на факта, че стиховете, посветени на светите Стефановци, неизменно са свързани с образността на увенчаването; единствено изключение там е стихът за св. Стефан Триглийски, честван на 26 март, и авторката представя убедителната си хипотеза за тази специфика (Спасова 2010).

[36] Примерът е цитиран от Тасева в раздела, дискутиращ двете близкородствени антични думи βραβεῖον и βραβεύς (Тасева 2017: 268).

[37] Можем да приемем, че подобна връзка не е била осъзнавана и стиховете са били пословно превеждани. Тогава обаче остават необясними разликите в примери като двата споменати превода на стиховете за Клавдий, както и контрастът с примери, в които изборът на преводно съответствие от синонимното гнездо издава неразбиране на етимологията на името, напр. Τιμῶ τὸν *Ἀρίσταρχον* ὡς ἀριστέα/ καλῶς ἀριστεύσαντα μέχρι καὶ ξίφους е с частично запазена парономазия в сръбския превод (поѵѝтаю арѝстар'ха ꙗ́ко доблѥствьн'нѝнка,/ добрѣ доб'лѥствова́в'ша даже и̓ до оу́сѣѵенѝа), която обаче е изгубена в българския (сетѫ а̓рнстарха ꙗко и̓ раѵнтелѣ·/ добрѣ мѫжествовавша даже и̓ до меѵѣ·), а фигурата е напълно изгубена и в двата превода – може би значението на името Аристарх (‘благородник’) е било не така ясно за преводачите, както Стефан, Атанас и пр. Наличието на мисловна адноминация е само хипотеза, но тази фигура определено се активизира или не се активизира в ума на възприемателя – според неговата култура, чувствителност и способност да реагира на художествена продукция.

	Ἦν Εὐστάθιος μέχρις ἦν ζῶν καὶ πνέων
Зогр.	сы҆н еѵсѳатїѥ донелнже жнвъ и҆ дышѫ:
Вук.	бѣ҆ е҆ѵ҆статїе бл҃гь дон҆дѥ҃ жнвь бѣ҆ и҆ дн҆ше:·
	Θεοῦ κατ‘ ἐχθρῶν εὐσταθὲς μάλα πνέων.
Зогр.	на врагы х҃вы бл҃гостоанно паѵе дышѫ·
Вук	на б҃жніе врагы҆ паѵѐ правь до и҆ѯ҃ханїꙗ·:

Има случаи, в които *само единият корен на сложно име* се „активизира“ семантично, и такива, при които това става и с *двата корена, но поотделно*, както е в следния пример за доблестния мъж Никандър, взел побéден венец, което е отразено и в българския, и в сръбския превод:

	Ἀλλ‘ οἶδα καὶ Νίκανδρον ἄνδρα γεννάδαν
Зогр.	вндѣхъ же и҆ нїкандра мѫжа доблѣншаго·
Вук.	нь҆ и҆ ннкан҆дра вндѣ҆ мо́ѹжа доблѥствьна·
	νίκης λαβόντα τὸ στέφος διὰ ξίφους.
Зогр.	побѣ҆наго прнемша вѣнца м҃емъ·
Вук.	побѣде прніе́м҆шаа вѣн҆ць мьѵнїнмь оѵ҆сѣѵѐннié́мь::

Възможно е част от този подвид преводни примери на адноминация да не се активизират смислово – ако етимологията на имената не е така ясна за възприемателите. Но в някои от точно тези случаи връзката се изразява фонетично при превода – както е във вече цитирания пример за Пиор и гръцкото съответствие на ‘тучен’ (Πίωρ – πίων), преведени на български като просто повтаряне на името на светеца (пи́ѡръ – пи́ѡръ).

В заключение се налагат следните изводи. Преди всичко, че преводачите на синаксарните стихове разпознават фигурата адноминация и я използват. Те компенсират невъзможните за предаване на славянски нейни появи чрез няколко основни похвата: 1) чрез прилагането и́ на места, различни от оригиналните, вкл. просто повтаряне на името или част от него; 2) чрез използване на заемки и подсилване с друг вид повторения; 3) макар и много рядко, чрез превод на собствените имена, включени във фигурата. Освен това някои „грешки“ в преводите биха могли да бъдат интерпретирани като предпочитание на поетиката на стиха пред буквалното значение на думите в него. Не на последно място изпъква, че адноминацията в разгледаните проложни стихове обикновено е съчетана с други фигури, често фигури на повторението, с което става част от характерното за епохата „плетение“ (реторичната фигура плоке). И това би могло да се разгледа детайлно в отделно изследване.

ЛИТЕРАТУРА

Ахманова 1966 — А х м а н о в а, О. *Словарь лингвистических терминов.* Москва, 1966 [Ahmanova, O. Slovar' lingvisticheskih terminov. Moskva, 1966].

Богданов 1993 — Б о г д а н о в, И. *Енциклопедичен речник на литературните термини.* София, 1993 [Bogdanov, I. Entsiklopedichen rechnik na literaturnite termini. Sofia, 1993].

Йовчева, Тасева 2008 — Й о в ч е в а, М., Л. Т а с е в а. *Атонска книжовна реформа.* – В: История на българската средновековна литература. София, 2008, с. 510–519 [Yovcheva, M., L. Taseva. Atonska knizhovna reforma. – V: Istoria na balgarskata srednovekovna literatura. Sofia, 2008, s. 510–519].

Лагута 2000 — Л а г у т а, О. *Стилистика. Культура речи. Теория речевой коммуникации: Учебный словарь терминов.* Ч. 2. Новосибирск, 2000 [Laguta, O. Stilistika. Kul'tura rechi. Teoriya rechevoy kommunikatsii: Uchebnyy slovar' terminov. Ch. 2. Novosibirsk, 2000].

Марузо 1960 — М а р у з о, Ж. *Пятиязычный словарь лингвистических терминов.* Москва, 1960. [Maruzo, Zh. Pyatiyazychnyj slovar' lingvisticheskih terminov. Moskva, 1960.]. [http://rus-yaz.niv.ru/doc/linguistic-terms-maruzo/index.htm]

Петков 2000 — П е т к о в, Г. *Стишният пролог в старата българска, сръбска и руска литература (XIV–XV в.): Археография, текстология и издание на проложните стихове.* Пловдив, 2000 [Petkov, G. Stishniyat prolog v starata balgarska, srabska i ruska literatura (XIV–XV v.): Arheografia, tekstologia i izdanie na prolozhnite stihove. Plovdiv, 2000].

Петков, Спасова 2008–2014 — П е т к о в, Г., М. С п а с о в а. *Търновската редакция на Стишния пролог: Текстове. Лексикален индекс.* Т. 1–12. Пловдив, 2008–2014 [Petkov, G, M. Spasova. Tarnovskata redaktsia na Stishnia prolog: Tekstove. Leksikalen indeks. T. 1–12. Plovdiv, 2008–2014].

Пикио 1993 — П и к и о, Р. *Православното славянство и старобългарската културна традиция.* София, 1993 [Pikio, R. Pravoslavnoto slavyanstvo i starobalgarskata kulturna traditsia. Sofia, 1993].

Райков, Кожухаров, Миклас, Кодов 1994 — Р а й к о в, Б., С. К о ж у х а р о в, Х. М и к л а с, Х. К о д о в. *Каталог на славянските ръкописи в Библиотеката на Зографския манастир на Света гора.* София, 1994 [Raykov, B., S. Kozhuharov, H. Miklas, H. Kodov. Katalog na slavyanskite rakopisi v Bibliotekata na Zografskia manastir na Sveta Gora. Sofia, 1994].

Речник БАН 2004 *Речник на българския език.* Т. 12. П-Поемка [Гл. ред. В. Кювлиева-Мишайкова, Е. Пернишка]. София, 2004 [Rechnik na balgarskia ezik. T. 12. P-Poemka [Gl. red. V. Kyuvlieva-Mishaykova, E. Pernishka]. Sofia, 2004].

Скоморохова-Вентурини 2003 С к о м о р о х о в а - В е н т у р и н и, Л. *Двустишия Стишного пролога.* – Труды Отдела древнерусской литературы, 53 (2003), с. 459–469 [Skomorohova-Venturini, L. Dvustishiya Stishnogo prologa. – Trudy Otdela drevnerusskoy literatury, 53 (2003), s. 459–469].

Спасова 2010 С п а с о в а, М. *Тръглѣнъ – sensus ignotus?* – Език и литература, 43 (2010), № 1–2, с. 184–190 [Spasova, M. Triglĕna – sensus ignotus? – Ezik i literatura, 43 (2010), № 1–2, s. 184–190].

Станкова 2019 С т а н к о в а, Р. *Памети на търновски светци в състава на славянските стишни прологи* [Stankova, R. Pameti na tarnovski svetci v sastava na slavyanskite stishni prolozi]. [https://sesdiva.eu/virtualni-stai/kulturen-obmen/item/18-pameti-na-turnovskite-svettzi-v-sustsva-na-iujnoslavianskite-stishni-prolozi – достъп: 2.12.2019]

Тасева 2006 Т а с е в а, Л. *Параллельные южнославянские переводы Стишного пролога и триодных синаксарей* [Taseva, L. Parallel'nye yuzhnoslavyanskie perevody Stishnogo prologa i triodnyh sinaksarey]. – Byzantinoslavica, 64 (2006), s. 169–185.

Тасева 2009а Т а с е в а, Л. *Съставът на българския и сръбския Стишен пролог за месец март.* – В: Търновската книжовна школа и християнската култура в Източна Европа. Международен симпозиум, Велико Търново, 15–17 октомври 2009 г. (= Търновска книжовна школа. Т. 9). Велико Търново, 2011, с. 295–313 [Taseva L. Sastavat na balgarskia i srabskia Stishen prolog za mesets mart. – V: Tarnovskata knizhovna shkola i hristiyanskata kultura v Iztochna Evropa. Mezhdunaroden simpozium, Veliko Tarnovo, 15–17 oktomvri 2009 g. (= Tarnovska knizhovna shkola. T. 9). Veliko Tarnovo, 2011, s. 295–313].

Тасева 2009б Т а с е в а, Л. *Грешки и несинонимни разночетения в българския и сръбския превод на проложните стихове за месец март.* – Црквене студије, 6 (2009), с. 215–233 [Taseva, L. Greshki i nesinonimni raznochetenia v balgarskia i srabskia prevod na prolozhnite stihove za mesets mart. – Crkvene studije, 6 (2009), s. 215–233].

Тасева 2015 Т а с е в а, Л. *Болгарские и сербские переводы XIV-ого века: вариативность в языковой адаптации византийских моделей* [Taseva, L. Bolgarskie i serbskie perevody XIV-ogo veka: variativnost' v yazykovoy adaptatsii vizan-

tiyskih modeley]. – Cyril and Methodius: Byzantium and the World of the Slavs. Thessaloniki, 2015, s. 242–251.

Тасева 2017 — Т а с е в а, Л. *Античността в българския и сръбския превод на календарните стихове на Христофор Митиленски.* – Studia balcanica, 32 (2017) Средновековните Балкани като световен кръстопът: контакти и обмен, с. 259–277 [Taseva, L. Antichnostta v balgarskia i srabskia prevod na kalendarnite stihove na Hristofor Mitilenski. – Studia balcanica, 32 (Srednovekovnite Balkani kato svetoven krastopat: kontakti i obmen), 2017, s. 259–277].

Тасева 2020 — Т а с е в а, Л. *Да предадеш непредаваемото: игрословия и алитерации във византийски календарни стихове и в техните български и сръбски преводи.* – Гласови и слике: облици комуникације на средњовековном Балкану (IV–XVI век) (= Посебна издања, 48). Београд, 2020, с. 457–486 [Taseva, L. Da predadesh nepredavaemoto: igroslovia i aliteratsii vav vizantiyski kalendarni stihove i v tehnite balgarski i srabski prevodi. – Glasovi i slike: oblici komunikatsije na srednjovekovnom Balkanu (IV–XVI vek) (= Posebna izdanja, 48). Beograd, 2020, s. 457–486].

Христов 2016 — Х р и с т о в, И. Византийски проложни стихове 01 (септември). – Богословска мисъл, 18 (2013), № 1 Forum Theologicum Sardicense, 2016, с. 7–62 [Hristov, I. Vizantiyski prolozhni stihove 01 (septemvri). – Bogoslovska missal, 18 (2013), № 1 Forum Theologicum Sardicense, 2016, s. 7–62].

Шилин 2009 — Ш и л и н, В. *Словарь литературоведческих терминов.* Москва, 2009 [Shilin, V. Slovar' literaturovedcheskih terminov. Moskva, 2009]. [Достъпно и в електронен вид на: https://proza.ru/2016/05/15/2105 – достъп: 26.06.2020.]

Anderson 2000 — A n d e r s o n, D. Jr. *Glossary of Greek rhetorical terms connected to methods of argumentation, figures and tropes from Anaximenes to Quintilian.* Leuven, 2000.

Bazyliński 2005 — B a z y l i ń s k i, C. *Guida alla ricerca biblica: note introduttive* (= Subsidia Biblica, 24). Roma, 2005.

Bernard 2014 — B e r n a r d, F. *Writing and Reading Byzantine Secular Poetry, 1025–1081.* Oxford, 2014.

Bernard 2018 — B e r n a r d, F. *The poems of Christopher of Mytilene.* – In: The poems of Christopher of Mytilene and John Mauropous. Edited and translated by Floris Bernard and Christopher Livanos. Cambridge, Massachusetts, 2018, pp. 1–315.

Burton 1996–2003 — B u r t o n, Г. *Silva Rhetoricae*. [http://rhetoric.byu.edu/ – достъп: 20.09.2019].

Cresci, Skomorochova Venturini 1999 C r e s c i, L. R., L. S k o m o r o c h o v a V e n t u r i n i. *I versetti del Prolog stišnoj. Traduzione slava dei distici e dei monostici di Cristoforo di* Mitilene Vol. 1. Mesi: settembre, ottobre, novembre 1–25, dicembre, gennaio 1–11, aprille. Torino, 1999.

Cresci, Skomorochova Venturini 2002 C r e s c i, L. R., L. S k o m o r o c h o v a V e n t u r i n i. *I versetti del Prolog stišnoj. Traduzione slava dei distici e dei monostici di Cristoforo di Mitilene*. Vol. 2. Mesi: gennaio, febraio, marzo, maggio, luglio, agosto. Torino, 2002.

Cuddon 1992 C u d d o n, J.A. *A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*. London, 1992.

De Soria 1750 De S o r i a, G. *Opere filosofiche italiane di Gio*. Lucca, 1750.

Dizionario 1828 *D i z i o n a r i o della lingua italiana*: Vol. 1. Padova, 1828.

Dikova 2017 D i k o v a, E. *Notes relating to the Rhetorical Device πλοκή ('Weaving') in the Hagiographical Works of Saint Evtimii the Patriarch of Tŭrnovo*. – In: Medieval Bulgarian Art and Letters in a Byzantine Context. Sofia, 2017, pp. 528–537.

Follieri 1980 F o l l i e r i, E. *I calendari in metro innografico di Cristoforo Mitileneo.* 1. Introduzione, testo e traduzione. 2. Commentario e indici (= Subsidia hagiografica, 63). Bruxelles, 1980.

Hunger 1985 H u n g e r, H. *Byzantinische Namensdeutungen in iambischen Synaxarversen*. – Byzantina, 13 (1985), no. 1, S. 1–26.

Knape, Sieber 1998 K n a p e, J., A. S i e b e r. *Rhetorik-Vokabular zur zweisprachigen Terminologie in älteren deutschen Rhetoriken.* Unter Mitarbeit von Andrea Geier. Wiesbaden, 1998.

Kökeritz 1954 K ö k e r i t z, H. *Rhetorical Word-Play in Chaucer*. – PMLA (Publications of the Modern Language Association), 69 (1954), no. 4, pp. 937–952.

Krug 1838 K r u g, W. *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte: nach dem heutigen Standpuncte der Wissenschaft*. Leipzig, 1838.

Kurtz 1903 K u r t z, E. *Die Gedichte des Christophoros Mitylenaios*. Leipzig, 1903 [Достъпно и на: https://archive.org/details/diegedichtedesch00chriuoft/page/n7, достъп – 20.09.2019.]

Littré 2014–2018 L i t t r é, É. *Dictionnaire de la langue française*. https://www.littre.org/

Lausberg 1998 L a u s b e r g, H. *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study*. Leiden– Boston–Köln, 1989.

Luz 2010 — L u z, C. *Technopaignia, Formspiele in der griechischen Dichtung* (= Mnemosyne, Supplements, Vol. 324). Leiden–Boston, 2010.

Matthes 1990 — M a t t h e s, E. *Katalog der slavischen Handschriften in Bibliotheken der Bundesrepublik Deutschland*. Wiesbaden, 1990.

Meyer 2009 — M a y e r, D. *Tropes – Tableau general*. [https://www.french.hku.hk/copy-of-trois-tropes-principaux]

Murphy 1981 — M u r p h y, J. *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*. Berkeley–Los Angeles–London, 1981.

Schmid 1795 — S c h m i d, E. *Diccionario Espanol y Aleman oder Hand-Wörterbuch der Spanischen Sprache für die Deutschen*. Leipzig, 1795.

Sobotta 1998 — S o b o t t a, U. *Glossar zu Stilfiguren und anderen Begriffen der Stilistik von A–Z*. Magdeburg, 1998. https://sites.google.com/site/sobottamagdeburg/Home/themen/stilfiguren

Taseva 2009 — T a s e v a, L. *Die jambischen Verse zu den beweglichen Festen der Grossen Fastenzeit und der Osterzeit in den Sammlungen für gottesdienstlichen Gebrauch*. – In: Bibel, Liturgie und Frömmigkeit in der Slavia Byzantina. Festgabe für Hans Rothe zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Dagmar Christians, Dieter Stern und Vittorio S. Tomelleri. München–Berlin, 2009, S. 329–344.

Ueding et al. 2003 — *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 6: Must–Pop. Ed. Gert Ueding. Tübngen, 2003.

Ευστρατιάδης 1961 — Ε υ σ τ ρ α τ ι ά δ η ς, Σ. *Αγιολόγιον της Ορθοδόξου Εκκλησίας*. [Αθήναι], 1961 [Efstratiádis, S. Agiológion tis Orthodóxou Ekklisías. Athínai: Apostolikí Diakonía tis Ekklisías tis Elládos, 1961].

ADNOMINATIO IN THE BULGARIAN AND SERBIAN TRANSLATION OF SYNAXAR VERSES FOR THE SUMMER HALF OF THE YEAR

(Summary)

The rhetorical figure of *adnominatio* – a phonetic or semantic wordplay related to proper names – is probably the most characteristic one in the dodecasyllabic calendar verses by Christophoros of Mytilene which became the basis of the synaxar/prolog verses also in the South Slavonic tradition. The article is focused on how this figure was rendered into Slavonic by studying the Bulgarian translation according to its oldest copy

(MS Zogr 80) and the oldest copy of the Serbian translation (MS Wuk 29). The translation activity of the unknown South Slavonic scribes was part of the religious and cultural flourishing of the 14th century which is apparent even from the analysis of the translation techniques of only one, even though peculiar, rhetorical feature.

A linguistic classification of the subtypes of this figure is proposed and the poetic instances excerpted from the Byzantine Synaxar and the South Slavonic Verse Prolog for the summer half of the year follow it strictly. The notion of *mental adnominatio* is introduced, explained and exemplified. The main conclusions are that: 1) both the Bulgarian and the Serbian translators of the synaxar verses recognised the figure and used it freely; 2) they had developed certain techniques to compensate any impossibility to translate *adnominatio* (e.g. applying it at places different from the original ones, using realia, rendering names); 3) some of the "errors" in the translated synaxar verses should be interpreted as preference of the poetics over literary meaning; and 4) adnominatio in the translated synaxar verses was usually combined with other figures, most often figures of repetition, by means of which it became part of the Slaconic *pletenie* (the rhetorical figure of *ploke* (πλοκή)) characteristic of the time.

Keywords: Verse Synaxar, Byzantine poetry, translation techniques, rhetorical figures, 14th century, *pletenie sloves*, *ploce*, Greek personal names, antroponyms.

Ekaterina Pantcheva Dikova,
Institute for Balkan Studies with Centre of Thracoligy –
Bulgarian Academy of Sciences

АРХАНГЕЛСКИЯТ КУЛТ В ИКОНОГРАФИЯТА ОТ ВРЕМЕТО НА ВТОРОТО БЪЛГАРСКО ЦАРСТВО

Тотка Григорова (България)

Изобразителното изкуство, създадено в границите на българската държава в рамките на Второто българско царство, обхващащо периода от малко повече от две столетия (1186–1393), се развива под влияние на двете основни стилови направления на византийското изкуство (Комнинов и Палеологов стил). Във времето на Второто българско царство, за разлика от централизираната власт на Първото българско царство (681–1018), раздробеността на страната обуславя обособяването на отделни области. Добре известно от историческите изследвания е, че в тях се наблюдават големи различия по отношение на значението им, както и на степента на развитие на културата. В проучванията си редица изкуствоведи очертават и оформянето на отделни школи в изобразителните паметници[1]. Начело на областите и школите стои престолният град Търново, а отзвук от създаваното в него изкуство се забелязва във всички части на държавата. В изкуството се отразява тенденцията за възобновяване на значението и почитането на традициите в културата на Първото българско царство[2].

---

[1] Тук ще посочим само основни трудове: Божков 1988: 125–204; Мавродинова 1995; Прашков 1984; Станчев-Ваклинов, Друмев 1976; Бакалова, Домозетски 2018.

[2] Свидетелство за тези целенасочени действия са визуалните паметници от времето на Първото българско царство, които съживяват спомена за неговото величие като Омуртаговите колони с надписи, донесени от Плиска в новата столица Търново, пренесените мощи на почитани светци като св. Иван Рилски, св. Петка Епиватска, св. Михаил Воин, и др. Основна цел на тези действия е утвърждаването на значението на новия столичен град. По този въпрос има редица публикации в българската научна литература: Бакалова 2009; Прашков 1984; Божков 1988: 127 и др.

Разнообразните паметници на изобразителното изкуство от този период, в много от които живописната украса е фрагментарно запазена, са добре познати от научните публикации. И все пак те предоставят възможност за проучване на различни аспекти, отразяващи идеологическите търсения на епохата. Основна цел на настоящата статия е да бъдат обособени образите, представящи архангелския култ, и да бъде потърсена функцията, с която са натоварени като част от сцените, съставящи живописната украса на храмовете от периода. Във връзка с тази цел ще проследим развитието на иконографските особености на някои от разглежданите сцени. В изложението ще бъдат разгледани няколко паметника, свързани с владетелската институция, които са създадени под влияние на строго определена идеология, и образи от живописната програма на паметници, създадени в периферията на страната, далеч от столичните ателиета[3]. Темата, представена тук, предлага няколко посоки за проучване на образите. Първата е по отношение на приемствеността и възраждането на архангелския култ на Първото българско царство[4], който намира израз в изобразителната програма на храмовете от Второто българско царство. Тази линия на проучване не е нова в изкуствоведските изследвания, тя е позната от статията на Л. Мавродинова „Стенописи от времето на Иван Асен II при Иваново“, както и от публикацията на Е. Бакалова „Принос към изследването на царската идеология в средновековна България“ (Мавродинова 1976; Бакалова 1988). По-общият поглед върху проблема, заложен в темата на настоящата статия, поставя въпроса дали включването на образи, носещи следи от старата традиция на почит, е акт, използван само в паметниците, създавани под ктиторство на владетелската институция, или е използван и от отделните феодали? Засягайки темата за утвърждаване на държавническата власт, трябва да подчертаем, че една от задачите на византийския архангелски култ е да спомогне за налагането на императорската идеология, по-конкретно – култа към императора, подчертавайки ролята на архангелите като предани воини в небесната армия[5]. Втората посока на проучване засяга нововъведенията, които могат да се открият по отношение на иконографията на образите на ангели и ар-

---

[3] Поради ограничения обем на статията ще спрем вниманието си върху ограничен брой паметници, представителни за периода.

[4] Тук трябва да подчертаем, че архангелският култ е един от най-ранните християнски култове, възприети от новопокръстената държава. Известно е, че и преди покръстването на територията на тогавашната българска държава този култ е бил почитан сред населението, изповядващо християнската вяра. За разпространението на християнството в България и неговото значение относно акта на покръстването пишат проф. Иван Снегаров в статията си „Християнството в България преди покръстването на княз Борис (865 г.) (Снегаров 1955–1956) и Николова 1995; Божилов, Гюзелев 1999; Николова 2002: 11–25; Cheshmedzhiev 2005.

[5] Тази роля на архангелите е използвана при легитимирането на държавната идеология на двете български царства.

хангели. Използването на рядко срещани иконографски варианти повдига въпроса за техния произход.

Един от най-забележителните паметници на изкуството от Втората българска държава е комплексът от църкви по Русенски Лом (Прашков 1984: 46–47; Чавръков 2000: 67–70). Сред храмовете от комплекса на Ивановските скални манастири е църквата, посветена на архангел Михаил, известна като Затрупаната църква. Тя е подробно проучвана от изкуствоведи като Ас. Василиев, Е. Бакалова, Л. Мавродинова, Б. Йосифова, В. Марди-Бабикова (Василиев 1953; Бакалова 1988; Мавродинова 1976; Йосифова 1976; Марди-Бабикова 1980). Според Любен Прашков (Прашков 1984: 46) стенописите в Затрупаната църква са създадени пет-шест години след издигането на църквата „Св. четиридесет мъченици“ (1230 г.)[6] в Търново и са дело на Търновската художествена школа. Църквата, посветена на архангелите, и манастирът, към който принадлежи, са построени със средства, предоставени от цар Иван-Асен II на бъдещия Търновски патриарх Йоаким (Станчев-Ваклинов, Друмев 1976; Бакалова 1988: 31; Чавръков 2000: 68; Бакалова 2009: 244). Основание за определяне на патрона на църквата и съответно нейното идейно съдържание дава една от фигуралните композиции (обр. 1, 2). Тя се намира на северната стена до олтарната преграда, разположена на мястото, където се изобразява светецът покровител на храма. На преден план в композицията са образите на пет архангели в императорски дрехи, стъпили върху различни на цвят възглавнички. Известно е, че според православната традиция така се изобразяват византийските императори (Бакалова 1988: 31). Червената възглавничка (супенданеум) има церемониална функция и е атрибут, който въплъщава идеята за власт (Геров 2009: 440). Тази композиционна група представя сцената „Събор на Архангелите“[7]. Почитането на едноименния празник се появява още в първите християнски векове, но той официално е установен през IV в., след като през 334 г. на Лаодикийския събор с Правило 35 е регулирано отношението на християните към ангелите. Най-ранният пример за иконографията на сцената „Архангелски събор“ е от XI–XII в., но сцената се изобразява рядко в този период, по-често срещана е от XIII в. насетне (Габелић 1991: 56). В българското изкуство Затрупаната църква е първият паметник, в който е запазена сцената. В основата на празника, прославящ събора на небесните

[6] Църквата „Св. 40 мъченици“ е издигната по времето на Иван-Асен II и е свързана с победата над Тодор Комнин (1230 г.), която е увековечена с възпоменателен надпис на една от колоните на църквата. Според някои изследователи църквата не е била изградена в посочената година, а само преправена или преустроена (Божилов 1994: 56–57).

[7] Това композиционно решение е създадено въз основа на библейските разкази, но няма точно литературно описание, затова Смилка Габелич в изследванията си върху архангелските цикли и архангелския култ определя тази сцена като алегорична (Габелић 1991: 54–58).

сили, стои победата над сатаната, което дава повод да се приеме, че тази композиция подчертава военния аспект на архангелския култ, макар и архангелите, изобразени тук, да не са с доспехи. Важно е да отбележим, че изобразяването на архангелите, облечени в богато украсени императорски одежди, е традиция във византийското изкуство, характерна за края на XII и началото на XIII в. В паметниците от българските земи образи на тези персонажи с владетелско одеяние са познати още от най-ранните християнски периоди. Това са образите на двама архангели, запазени в няколко части от плочки от рисувана преславска керамика[8], монументалните образи на архангелите Михаил и Гавриил в апсидата на църквата костница от Бачковския манастир, архангел Гавриил до входа на църквата „Таксиарха Архангел Михаил“ в Костур, както и в още няколко паметника от XIV в. (Аладжа манастир край Варна, църквата при с. Беренде и параклисът „Преображение Господне“ в Хрельовата кула, които ще бъдат разгледани по-късно в изложението).

Непосредствено до композицията „Архангелски събор“ на същата северна стена е изобразен архангел, на когото ктиторът поднася модел на храма. Това изображение подчертава покровителството на архангелите над съответния храм.

Сред стенописите има още няколко сцени с изображения на архангели, които се намират на тавана на църквата. Една от тях е описана от Л. Мавродинова като „Трима отроци в огнената пещ“, а Е. Бакалова я идентифицира като „Гостоприемство Авраамово“ или „Трима ангели при Мамврийския дъб“ (Бакалова 1988: 32). Разногласието на изследователите се дължи на лошото състояние, в което е бил стенописът още при първоначалните му проучвания. Следват „Сънят на Яков“ („Стълбата на Яков“) и „Борбата на Яков с ангела“, които са обединени в една композиция. Представен е и епизод от историята на Иисус Навин – „Разгромяването на асирийската войска“. Тази сцена отново пряко кореспондира с идеологията, поставена в основата на византийския архангелски култ. Тя категорично извежда на преден план функцията на архангел Михаил като архистратиг и предводител на небесните и земните армейски сили и заедно с вече описаната композиция „Архангелски събор“ подсилват впечатлението за принадлежността на ангелите към небесното воинство. Според изследователите фокусът в живописната програма на църквата е поставен върху епизода от завземане-

---

[8] Единият архангел е облечен в императорско облекло, препасан с лорос. В лявата си ръка държи глобус с изобразени стилизирани вълни на него (символ на императорската власт). Дрехата му е възстановена по три къса, единият е от гърдите и два под лявата ръка на образа (Мавродинов 2013: 318). Другото изображение също представя архангел с императорски лорос, то е намерено в работилницата под Кръглата църква и представлява много малък медальон с бюст на него. Керамичните плочки се съхраняват в Националния археологически музей – София.

то на Йерихон от Иисус Навин, който се възприема като архетип на победоносен пълководец. Така целенасочено акцентът на живописната програма е поставен върху воинската функция на архангелския култ, което може да се приеме като „отзвук от победоносните военни кампании на цар Иван-Асен II“ (Бакалова 1988: 43).

Следват още няколко частично запазени сцени, те са „Явяването на ангел пред Валаам“, „Чудото в Хони“ и „Изцеляването на паралитика във Витезда“. Те добавят нов план в почитанието на архангелите като изпълняващи чудеса. Надграждането на функции не е нещо ново, то е характерно за архангелския култ, който в цялостния си облик представлява многослоен, но обединен масив от дейности, присъщи за архангелите.

Описаните композиции от архангелския цикъл са изобразени съобразно реда на библейската хронология. А архангелският цикъл, представен в изобразителната програма от Затрупаната църква, е сред най-ранните и най-разгърнатите в стенописите от това време (Бакалова 1988: 42–43; Бакалова 2009: 244). Като се има предвид, че включването на даден култ в изобразителната традиция е признак на силна почит, а архангелският култ е един от първите възприети при покръстването на българската държава, ранната поява на едноименния изобразителен цикъл не е изненадваща.

Близък по стилова характеристика на живописта до описаната скална църква при с. Иваново е стенописният материал, открит в църква № 19 на Трапезица (обр. 3). В църквата е намерен образ на ангел, според стиловите особености отнесен към първия живописен слой, датиран от края на XII до средата на XIII в. (Тотев, Дерменджиев, Караилиев, Косева 2011: 206). Рисунката на детайлите в лицето е елегантна, с леко извити вежди и прав нос. Живописната моделировка е плавна, с мек преход от сянка към светлина. Изписването на окото е изключително характерно, двата клепача са подчертани с контур, като външният ъгъл е издължен. Ирисът е разположен почти в средата между клепачите. За съжаление, запазените фрагменти не ни дават информация за цялостната иконография на ангела и сцената, към която е принадлежал.

С царско дарителство в тези векове се създават храмове, посветени на небесния архистратиг и далече извън пределите на престолния град. Българският цар Михаил Асен (1246–1256) е изобразен като ктитор на църквата „Таксиарха Архангел Михаил“ в Костур (Геров 2009: 438–439). Непосредствено до входната врата на храма е разположен монументалният образ на архангел Михаил, изпълняващ няколко функции едновременно (обр. 4, 5). Бидейки част от ктиторската композиция[9], той служи като патронно изобра-

[9] Около архангела в по-малък от неговия мащаб са изобразени в ктиторска композиция цар Михаил Асен и съпругата му Ана (Геров 2009: 438, бел. 17).

жение и едновременно с това има апотропейна роля. Архангелът е облечен във воински доспехи с ризница, държащ меч в дясната си ръка. От лявата страна на вратата е изобразен архангел Гавриил, който е облечен в царски одежди, както споменатите по-рано архангели от композицията „Архангелски събор“ в Затрупаната църква (обр. 6). Що се отнася до иконографските особености в разположението на архангелските образи в общия стенописен ансамбъл на храмовата декорация, трябва да отбележим, че през XIII в. двойката архангели започват все по-често да се изобразяват като пазители на входа към наоса на храма. Във връзка с тази позиция и апотропейната функция, с която е натоварена двойката, в десетилетията на този век се оформя и специфичната иконография на архангелите – Михаил като воин до входа, а Гавриил като писар (Геров 2009: 435–442).

В началото на XIII в. при царуването на Калоян (1197–1207) е издигнат манастирът, посветен на небесния архистратиг, в Мелник[10]. Това е най-рано създадената на територията на Мелник манастирска обител (Нешева 2008: 10). Църквата на средновековния манастир „Св. Архангел Михаил“ – „Св. Харалампий“, се състои от две помещения – католикона на манастира, посветен на св. архангел Михаил, и пристроената по-късно (вероятно през XVI в.) към него малка църква „Св. Харалампий“ (Нешева, Пенев 1993: 23). Сведение за годината на построяване на храма – 1206 г., има в една от петте приписки към *Изборно (Мелнишко) евангелие* от втората половина на XI в. Най-пространната и интересна приписка посочва Евангелието като дарение на манастира от севаст Василий Вамбулинос[11]. Стенната живопис[12] е

---

[10] Мелник е присъединен към земите на България през царуването на българския цар Персиан (836–852), този акт на присъединяване на югозападните земи (Македония и Албания) е официално признат при княз Борис Михаил. След периода на византийска власт над българските земи градът е включен отново към пределите на българската държава след успешните походи по Струма на цар Иван Асен I. След смъртта на цар Калоян Мелник е главен град (столица) на най-продължително самостоятелно съществувалото владение на българския болярин Алексий Слав. То обхваща голяма част от южните територии на Второто българско царство и съществува самостоятелно от 1208 г. до победата на Иван Асен II над Тодор Комнин (1230 г.). По времето на Алексий Слав Мелник се превръща в едно от най-силните средища на православието на Балканския полуостров. През 1395 г. Мелник е превзет от гърците (Нешева 2008). За историята на Мелник вж. Дуйчев 1972: 374–412; Възарова 1960: 231–235; Нешева 2008; Божилов 2005; Kostova 2013.

[11] Като дарение на мелнишкия манастир Евангелието е определено в приписката на fols. 218 и 218v от 1206 г.: „Настоящото евангелие се дари на светия манастир на Хамбар (и) на архистратезите от севаст Василий Вамбулинос през месец ноември, индиктион 12, година 6715“ (= 1206 г.)“ (цитат по Нешева 2006). Тази приписка е най-ранният писмен извор, където манастирът е назован с двете си имена.

[12] Особено голямо внимание на стенописите са обърнали едни от първите проучватели на църквата, посетили я в периода 1899–1901 г., П. Пердризе (Perdrizet 1907) и П. Милюков (във Възарова 1960: 232–233).

датирана в два слоя от началото на XIII в.[13] и от края на XVI в.[14] В стенописния слой от XIII в. е открит образ на архангел Гавриил от „Благовещение“ (Мавродинова 2012: 23), към сцената са запазени части от текст на гръцки с обръщението на архангела. В лявата горна част над апсидата е открита и част от образа на архангел Михаил, датиран във втория живописен слой. Под него личи образът от първия живописен слой, който е в лошо състояние, но към него има добре запазен надпис (Нешева, Пенев 1993: 24).

Ако се обърнем към стенописите на храмовете, които не са под пряко покровителство на архангелите, прави впечатление, че архангелските образи заемат съществено място в тяхната изобразителна програма. В църквата „Св. 40 мъченици“, католикон на най-представителния царски манастир от Второто българско царство, разположена в престолния град Търново[15], са изписани няколко изключително интересни сцени с архангелски образи. В една от тях се забелязва целенасочено подчертаване на воинската визия. Стенописите в църквата са дело на майстори от Търновската художествена школа и са датирани във времето непосредствено след издигането на църквата. Добре известно е, че тук е изписан първият стенописен календар – „Менологий“ („Мартирологий“[16]) (обр. 7). Една от сцените в календара, намираща се на западната стена на притвора, първоначално е била разчетена като „Събор на архангел Михаил“ (Прашков 1984: 46)[17]. Впоследствие по-прецизният прочит на изследвачите установява, че сцената изобразява „Събор на архангел Гавриил“ от мартенския календар (Чешмеджиев (ръкопис)[18]. В средата на вътрешната западна стена в сцената „Успение

---

[13] Стенописи от първия живописен слой са открити в апсидата и по северната стена (Мавродинова 1995: 43). Сред тях има само един запазен образ на архангел.

[14] В края на XVI в. е датирана втората приписка, която е свързана с възстановяването на манастира след разрушение от земетресение (Нешева 2006). Реставрирани фрагменти от стенописите се намират в Историческия музей в Благоевград.

[15] Изграждането на този паметник и живописната му украса е точно датирано в 1230 г. от цар Иван Асен II (1218–1241) по изсечен надпис на една от шестте колони, които разделят корабите на църквата (за колоната с надпис от цар Иван Асен II вж. Дуйчев 1944: 38–39; Станчев-Ваклинов, Друмев 1976: 210; Чанева-Дечевска 1988: 24). Относно живописната програма на църквата вж. Грабар 1922; Грабар 1982а; Прашков 1984: 45; Божков 1985: 70–72; Мавродинова 1995: 45–46; Пенкова 1995; Попов 2004. Други изследвания: Робов 2000; Теофилов 2007; Тотев 2001; Тотев 2004; Тотев, Дерменджиев, Косева 1999; Тотев, Косева 1998; Тотев, Чокоев 1998.

[16] Повечето от календарните сцени изобразяват смъртта на съответния светец или пренасяне на мощите и поради това бихме могли по-точно да ги назовем мартиролог (Чешмеджиев (ръкопис); Бакалова 2009: 247).

[17] Л. Прашков изброява сцените от „Менология“, които са в лошо състояние, сред тях е и „Събор на архангел Михаил“ по описанието им, дадено от Ф. Успенски и А. Грабар, когато съответните стенописи са били по-добре запазени, преди 1965 г.

[18] Благодаря на проф. д и н Д. Чешмеджиев, който ми предостави ръкопис от статията си „*Лавра „Святых сорока мучеников“(Великая лавра)“*.

Богородично“[19] вляво от Богородица е изобразен в тържествена фронтална позиция архангел с военно облекло. Така представен образът на архангела-воин, поставен като страж, кореспондира с посвещението на църквата на светците воини[20] на голямата военна победа на българския цар (която е и повод за построяването на църквата) и с воинския архангелски култ в Първото българско царство[21]. На същата стена са изобразени и две старозаветни сцени от двете страни на Успението, които са и сцени от архангелския цикъл. Те са „Гостоприемство Авраамово“ (Старозаветна Троица), вдясно от Успението, и „Сънят на Яков“, вляво. Според А. Грабар втората сцена е изобразена съобразно старовизантийския тип, близка до византийска миниатюра от IX в. (Грабар 1982а: 32). В запазения фрагмент са включени и две фигури на ангели, облечени в светли одеяния. Сцената „Гостоприемство Авраамово“ изобразява три ангела, седящи зад масивна каменна маса, ангелите са облечени в хитони и химатиони и всичките са обути в червени обувки. А. Грабар отбелязва един интересен детайл: в ръката на ангела, разположен по средата, има червен свитък. Този детайл се свързва със стара изобразителна традиция и има паралели във фреските от Червената църква до Перущица, както и с миниатюри във ватиканския ръкопис на Козма Индикоплов от VII–VIII в. (Грабар 1982а: 32).

Свидетелство за популярността на архангелския култ в изобразителните традиции на Второто българско царство можем да открием и в един паметник, който е от изключително значение за българската живопис от XIII в.

---

[19] Сцената е била запазена до 1913 г., когато тя и още няколко изображения са били унищожени при силно земетресение. Иконографията на тази сцена се формира върху апокрифни текстове от края на V в., след Ефеския църковен събор от 431 г., който утвърждава Мария за Божия майка. Текстовете, служили за основа на иконографията, са *Томино апокрифно евангелие* и *Словата на Йосиф от Ариматея*, те се допълват от трите проповеди, посветени на Богородица, от Йоан Дамаскин и химните на Козма Маюмски. Първите запазени паметници са от IX в. (Ангелов 2013: 134). Най-често сцената е разположена в третия регистър на западната стена. В християнството се приема, че от пространството над изхода на храма започва пътят на душата към небесния свят (Мавродинова 2005: 123). Според Л. Мавродинова тази композиция е необичайна, особеното в нея е, че Христос е поставен до главата на Богородица, а апостолите са скупчени до краката ѝ (Мавродинова 1995: 45). Подобно решение е изобразено във втория стенописен слой на църквата „Св. Врачи“ в Костур от XII в. Тази композиция се среща в по-късните XIV–XV в. (Станчев-Ваклинов, Друмев 1976: 210).

[20] Добре известно е, че честото изобразяване на военни светци е характерно за стенописната програма на храмовете от времето на Второто българско царство, особено в паметниците на Търновската живописна школа от XIII в. А посвещаването на църкви на 40-те севастийски мъченици (воини) е византийска императорска традиция.

[21] В подкрепа можем да припомним акта на българските владетели за умишленото възраждане и подчертаване на традициите на Първото българско царство чрез пренасянето на колоната с Омуртаговия надпис в тази църква (Дуйчев 1944: 38–39; Станчев-Ваклинов, Друмев 1976: 210; Дуйчев 1972).

Църквата „Св. Никола и св. Панталеймон“ в Бояна[22] е от типа двуетажни гробнични църкви. Построена е през 1259 г. по времето на севастократор Калоян. Сред стенописите от втория слой правят впечатление изящните образи на ангели в няколко от сцените. В „Благовещение“, традиционно разделено на две части от двете страни на апсидата, е изписан архангел Гавриил, облечен в бяла туника и сиво-синкава мантия (обр. 8). Интересна подробност в този образ е необичайният детайл в живописната разработка на крилата му, която наподобява паунови пера[23]. Архангелът е устремен надясно към Богородица, в лявата си ръка държи жезъл, а дясната му ръка е вдигната напред с благославящ жест, обут е в червени обувки, обсипани с перли – атрибут, познат от царската иконография (Мавродинова 2012: 16, 23). Сцената „Благовещение“ е изобразена и на горния етаж на църквата в параклиса „Св. Панталеймон“, отново разделена от двете страни на апсидата. Изображения на сцената са известни още от раннохристиянските катакомби (Мавродинова 2012: 20–21). А в паметниците от българските земи най-ранното предположение за изобразяване на тази сцена е от рисувана керамика от Преслав[24].

На горния етаж е изобразена и сцената „Събор на Архангели“, разположена до входа, вероятно натоварена с апотропейна функция (Геров 2009: 438). Тук трябва да бъде отбелязана появата на един образ, който ще добие широка употреба през XVI и следващите векове, но полага основите си в XIII столетие. Според Л. Прашков на горния етаж от Боянската църква, под сцената „Слизане в Ада“ е изобразен Христос Ангел на Великия съвет (Прашков 1980: 324). Този образ се появява вследствие на обогатяването на иконографската програма през Палеологовия период (Вълева 1988: 92). Ли-

---

[22] Стенописите в Боянската църква са били обект на множество научни публикации през годините, тук ще посочим само някои основни сред тях: Грабар 1924; Станчев-Ваклинов, Друмев 1976; Божков 1985; Мавродинова 1995; Мавродинова 2012; Пенкова 2008: 39–40; Пенкова 2011 и др. В много от сцените и образите някои автори откриват преки константинополски влияния (Грабар 1982: 54; Бакалова 2009: 250–253).

[23] Някои учени, като А. Грабар и М. Бичев, откриват източни черти в пауновите пера по крилата на архангел Гавриил (Грабар 1924: 42–43; Станчев-Ваклинов, Друмев 1976: 219), а Ат. Божков – възраждане на античната традиция (Божков 1985: 87). В по-късно време, XV в., с паунови пера по крилата е изобразен архангел Гавриил в „Благовещение“ от Ян ван Ейк (National Gallery of Art 1992: 40).

[24] Изображение на архангел Гавриил е намерено при работилницата под Кръглата църква, то се състои от няколко запазени части, върху които се разчита образът на архангела, придружен от надпис с името му. Плочката се намира в Национален археологически музей – София (Мавродинов 2013: 319). Архангелът крачи надясно с фронтално обърната глава, тази поза е повод за допускането, че плочката би могла да е част от ранно изображение на сцената „Благовещение“ (Мавродинова 2012: 21), но фигура на Богородица, която категорично да потвърди тази хипотеза, не е открита. За керамичните икони от Преслав вж. Тотев 1976; Тотев 1988; Тотев 1995.

тературната основа на изображението на Христос Ангел на Великия съвет се появява рано, но иконографски изображения не се срещат преди IX в., най-ранно подобно изображение е от миниатюра от 880–886 г., следващото е от ръкопис № 146 от Историческия музей в Москва (Вълева 1988: 91). В края на XIII в. се появява и най-ранното изображение на Йоан Предтеча като ангел (ангел на пустинята) в „Св. Ахил“ в Ариле (1296 г.). Ю. Вълева категорично приема, че появата на тези иконографски нововъведения произхожда от византийски първообрази. В тях тя вижда „възраждане на иконографските типове на вестители на Божията воля, а Христос, като представител и „вестител“ на Светата Троица“ (Вълева 1988: 92).

Други сцени от първия етаж на църквата, в които са изписани безплътните сили, са „Кръщението“, където са представени три елегантни ангела с разноцветни ореоли, и „Явяването на ангел на жените мироносици“. В барабана на купола, по две фигури между прозорчетата, във фас са изобразени осем ангели, облечени в дълги туники и плащове, които държат над главите си медальон с образа на Пантократор (върха на купола)[25] (обр. 9). Така описаните сцени представят основно новозаветни събития, където ангелите са обвързани с живота и делото на Христос и с християнската есхатология, а сцената „Благовещение“ илюстрира първия църковен празник, от който започва земният живот на Христос, описана е в Евангелието от Лука (Лк. 1:26–38).

В края на XIII или в началото на XIV в. е датирана и живописта от параклиса на Аладжа манастир край Варна (Атанасов, Чешмеджиев 1990: 132)[26] (обр. 10). Според стиловите белези живописта може да се приеме за късен вариант на Комниновия стил в иконографията (Атанасов, Чешме-

---

[25] Това разпределение на иконографските изображения е установено през X в., на базата на проповед от патриарх Фотий от IX в. (Цончева 1979: 48). Според други автори окончателното установяване на иконографския канон по отношение на разпределението на сцените в архитектурното пространство на храма става през XI–XII в. (Пандурски 1955–1956: 388). Съществува и изобразителната композиция от ранната гробница с архангели от София, където тетрадата архангели (Група от четирима архангели, която произхожда от свещените текстове) са разположени под медальон с изобразен кръст. Тази композиционна схема е позната от гробници и катакомби в античната епоха, където подчертава ролята на архангелите като душеводители и психопомпи, свързана с християнската есхатология и събитията от Страшния съд. Кръстът в раннохристиянската епоха е символичен образ на Христос. Както вече беше отбелязано, подобна композиция се среща и по-късно (предимно в погребални паметници от източното и западното изкуство), където на мястото на кръста е изобразен Христос с епитета Спасител и ангелите стават осем. В следващите векове се появява като център на композицията изображението на Христос Пантократор, което произхожда от композицията на сцената „Страшният съд“, която след IX в. се изобразява като отделни части според установената нова схема, по-късно в Османския период композиционните части отново се събират в едно изображение, разположено най-често на западната стена на нартекса.

[26] Вж. друга датировка у Мавродинова 1995.

джиев 1990: 132). В наоса на параклиса, принадлежащ на ансамбъла от помещения на скалния манастир, на тавана е изписана композицията „Възнесение Христово“ в съкратен вариант. В центъра е изобразен Христос в кръг, седнал върху дъга. Вдясно от Христовата фигура е разположен един ангел. Вероятно от другата страна е бил изписан същият ангел, но изображението там е унищожено. Целият кръг с Христос и ангелите е носен от още три ангела, два от двете страни и един отдолу с вдигнати ръце. Ангелите са били облечени в хитони, крилата им са изписани с различни нюанси на кафявото, а ореолите им са златни. Необичайното разположение на ангелите в сиянието около Христос според статията на Г. Атанасов и Д. Чешмеджиев би могло да се обясни по два начина. Единият е, че поради малкото пространство зографът е поместил в сиянието ангелите, които разясняват на апостолите чудесната случка. Другото обяснение, което изследователите изтъкват като по-вероятно, е поместването на ангелите в кръга да се приеме като опит за засилване на есхатологичния смисъл на композицията, като се комбинира сцената „Възнесение“ с най-близката като идея сцена „Дейсис“ (Атанасов, Чешмеджиев 1990: 129).

Следващата сцена, в която е изобразен ангел, е от притвора на параклиса, който също е бил изцяло изписан. В източния край на северната стена се е намирала фигурата на архангел, изобразен прав, във фас. Архангелът и в този паметник е облечен в императорски одежди – син дивитисион, препасан със златотъкан лорос, и пурпурен плащ. Крилата на архангела са били сиво-сини, разработени с кафяви светлосенки. Обут е в кафяво-червени обувки, а ореолът му е златен[27].

В годините и на двете столетия (XIII и XIV в.) се е колебаела датировката на малката гробищна църква на село Беренде (Годечко). Първоначално нейното създаване е отнесено към първата половина на XIII в. във времето на цар Иван Асен II (1218–1241)[28], впоследствие се установява, че тя принадлежи към началото на следващото столетие[29]. Стенописите са представители на произведенията на югозападната стенописна школа (Божков 1985: 67; Протич 1925), времето на създаване на стенописите предизвиква диспут в научната литература, в който датировката им се колебае между

---

[27] Сцените от Аладжа манастир са описани по статията на Георги Атанасов и Димо Чешмеджиев, поради изключително лошото състояние на стенописните образи.

[28] Датирането на църквата е въз основа на надпис, който се е намирал върху западната стена над входа на църквата и публикуван от братя Шкорпил и Йордан Иванов (Шкорпил 1890: 48; Иванов 1912–1913). Надписът е гласял: „Йоан Асен в Христа бога благоверен цар и самодържец всем българом и гръком“ (цитат по Божков 1985: 67). А. Грабар установява, че този надпис не е към ктиторски портрет, а към генеалогично дърво на династията Асеневци, изобразено в по-късно време (Станчев-Ваклинов, Друмев 1976: 236). За стенописите вж. Бакалова 1976.

[29] Относно строежа и датировката на църквата вж. Димова 2008: 322.

XIII и XIV в. (Божков 1985: 67), но в заключение на спора живописта е отнесена към първата половина на XIV в. от А. Грабар и Кр. Миятев. Анализирайки стиловите характеристики, Е. Бакалова и Л. Домозетски третират живописта като близка до стенописите от редица малки еднокорабни църкви в Македония, датирани около средата или втората половина на века (Бакалова, Домозетски 2018: 708). Сред сцените и образите, изградени в духа на Комниновата традиция, архангелите са представени на две места. Едното е в сцената „Благовещение“, която е разделена на две части, изписани от двете страни над олтарната апсида (обр. 11). Архангелът тук отново е облечен в императорски дрехи, с вдигната благославяща ръка. А другото е на западната стена, вляво от вратата – тук е изписан архангел Михаил, натоварен с апотропейната функция на двойката архангели, изобразен в присъщата за архангел Гавриил визия на писар. Тази размяна на визуалното представяне на двата архангела произтича от ранното време на изображението (XIII в.), когато се оформя и все още не е утвърдена воинската иконография на архангелите като пазители на входа на храма (Геров 2009: 438) (обр. 12). В края на столетието се обособява и иконографията на архангел Гавриил – като писар. За първи път с атрибути на писар – перо и свитък, архангелът е изобразен в „Св. Богородица Перивлепта“ в Охрид. Тук той е все още във владетелски одежди. Окончателно иконографско решение за облика на архангел Гавриил се появява в манастира в Дечани (Геров 2009: 439).

Отново със задачата на пазител е натоварен и изобразеният във военно облекло архангел Михаил от западната стена, южно от входа на църква № 11 от средновековния град Червен. Стенописите се датират в началото на XIV в. от Л. Мавродинова, а от Е. Бакалова – в края на XIII в. (Мавродинова 1995: 60; Димова 2008: 41, 275; Бакалова 2009: 246)[30].

От първите десетилетия на XIV в. във фокуса на настоящата тема попадат непощадените от времето изображения от малката трикорабна църква с базиликален план до село Лютиброд[31]. Стенописи са запазени само в източната част на храма, а състоянието им е лошо и фрагментарно[32]. Според първоначалните изследвания на стенописите в конхата на средната апсида

---

[30] Първите скални манастири край укрепения град Червен водят началото си от първите десетилетия на Второто българско царство. Духовният живот в тях се развива под прякото влияние на българските владетели (Чавръков 2000: 67–69).

[31] Селото се намира на северния край на Искърския пролом, между Черепиш и Мездра. Публикации: Grabar 1928: 223–227; Perdrizet 1928: 246; Мавродинов 1936: 323; Мавродинов 1959: 271–272, обр. 327, 329; Станчев-Ваклинов, Друмев 1976: 254–255; Нешев 1977: 206, 208; Мавродинова 1995: 57).

[32] Приложеният към статията илюстративен материал е заснет при посещението ми в църквата през 2018 г. За съжаление, малкото, силно повредени фрагменти от тези безценни стенописи представя състоянието на немалка част от българското културно-историческо наследство.

се е намирал Христос Вседържител, а отстрани до него са били изобразени архангелите Михаил и Гавраил. Под Пантократора е бил изобразен Младенецът Христос – агнец, легнал над олтарния престол, а от двете му страни са застанали архангелите Рафаил и Уриил с рипиди в ръце. От архангелите са запазени част от ореола на Рафаил, рипидата и придружаващият го надпис с името му (обр. 13, 14). В апсидната конха на дяконика е представена и „Хетимасия“, от двете страни на уготования престол са застанали два ангела, десният от тях е облечен в антични дрехи. В първия регистър над прозорчето е изобразен херувим, а отстрани са застанали два ангела с тонзури (обр. 15, 16). Десният ангел е облечен с далматика и държи свитък с текст, а левият е облечен като дякон, цялата композиция изобразява Страшния съд. И в двете композиционни решения може да се забележи есхатологична насоченост, която препраща към текста на *Апокалипсиса*, в който архангелите са воини. А поставянето на тетрадата[33] архангели като ескорт на два от ипостасите на Христос напомня за еврейската идеология от кабалистичната литература, където архангелите Михаил, Гавриил, Рафаил и Уриил стоят от четирите страни на Божия престол като закрилници на четирите посоки и като предводители на небесната армия. Тук трябва да подчертаем, че така представената тетрада рядко е идентифицирана с имена в изобразителната традиция. А в иконографските паметници, които представят архангелския цикъл, образите на двата архангела Уриил и Рафаил, посочени с имена, също не взимат участие често. Във византийското изкуство четворката архангели се изобразява по куполи или сводове около образа на Иисус Христос Пантократор още от VI в. (Perdrizet 1928: 246). В края на XII в. в купола на капела „Палатина“ в Палермо са изобразени осем архангели, четири от тях са архангелите Михаил, Гавриил, Рафаил и Уриил, идентифицирани с надписи. Същите образи са изписани и в „Марторано“, датирани в средата на XII в. В края на XII в. са датирани и пет архангели, посочени с имена (Михаил, Гавриил, Уриил, Рафаил и Салатиил) от църквата „Св. Спас“ в Нередица. Тези фрески вероятно представят влияния от Мала Азия[34]. Те са пренесени от източни монаси, които имигрирали към Новгород (Perdrizet 1928: 253–254). Век по-рано (XI в.) в няколко църкви

[33] „Тетрада“ се нарича едната от двете основни групи от архангели в ангелологията. Тя произхожда от свещените текстове и се състои от четирима архангели (сред тях задължителни са архангелите Михаил и Гавриил, най-често придружени от Уриил и Рафаил (вторите двама понякога варират).

[34] Особено интересен е фактът, че върху стените на византийска крепостна кула от Северна Йордания от 412 г. са изписани имената на четиримата архангели в качеството им на защитници (Вълева 1987: 37). Подобни надписи с имената на четворката архангели върху щитовете на бойните кули са описани в един от Кумранските свитъци – *Свитък на войната между Синовете на светлината и Синовете на тъмнината* (Yadin 1962: 183).

в Кападокия, изписани от монаси, идващи от Армения, са представени архангели със същите имена (Karanlık Kilise (Тъмната църква), Elmalı Kilise (Църквата с ябълката), Çarıklı Kilise (Църквата със сандалите), вж. Perdrizet 1928: 253–254). Що се отнася до традицията за изобразяване на тетрадата сред славянските народи, важно е да се отбележи един паметник, който е изписан със славянски текстове. Това е кръст от Йерусалим, на който около „Разпятието“ са представени четирите архангела със своите имена. За датировка на това изображение е приет краят на XII и началото на XIII в. (Perdrizet 1928: 246). Към споменатите дотук паметници може да се добавят още два примера с образи, в които архангелите са назовани с надписи. Те са от църквата „Богородица Памакаристос“ (XIV в.) в Константинопол и от Марков манастир край Скопие (XIV в.) (Габелић1991: 30). Архангелите, и особено Михаил и Гавриил, в този тип композиции се изписват в пози и с атрибути, които представят тяхната висока позиция в йерархията. Много често техните одежди наподобяват церемониалното облекло на византийските императори (Вздорнов 1971: 163). Сред паметниците от българските земи образи на четиримата архангели, съставляващи тетрадата, идентифицирани с надписи, посочващи имената им, се намират и в Гробницата на Архангелите в София (края на IV и началото на V в.) (Кацаров, Танчев 1910; Миятев 1925; Valeva 1986).

В стенописния ансамбъл от лютибродската църква прави впечатление и необичайното разпределение на сцените в трите части на олтара, което не е съобразено с приетия канон на Втория Никейски събор (787 г.), господстващ във времето на създаване на лютибродските стенописи. Това разпределение би могло да се отдаде на завръщане на зографа към разпределение, което е съществувало от предиконоборския период, то вероятно се е запазило в българската иконография, и е продължило да съществува наред с официалната традиция (Станчев-Ваклинов, Друмев 1976: 254–255). А въз основа на направените паралели и представената в паметниците традиция на силна почит към архангелите може да се каже, че образите на четиримата архангели, категорично посочени с имена, имат връзка с източната традиция.

В разглеждания стенопис от църквата в Лютиброд архангелите не са облечени във военни дрехи, с което се подчертава тяхната неизменна задача – да прославят Бога[35]. Към тази функция насочват също и рипидите, които държат в ръцете си двама от главните архангели[36]. Въпреки това ролята им

[35] В свещените книги църковните отци не извеждат на преден план воинската функция на архангелите, тя обикновено е описана като духовна борба. Като воини те са описани само от Ориген и Йоан Златоуст.

[36] Рипидите са атрибут, който се изобразява много често в ръцете на ангелските образи, те може да бъдат изписани при всеки от ангелските чинове. Върху тях се изписва ангелската

на предани воини е съхранена, макар и като второстепенен план, загатнат от позицията им на ескорт на Христос.

В границите на Северозападна България, недалеч от гореописания храм се намира и още един паметник от четиринадесетото столетие, просъществувал до наше време, макар и вече в лошо състояние. Това е малката полупещерна църква „Св. Марина“[37], разположена срещу Карлуковския манастир. Според някои изследователи стенописите може да бъдат разгледани като своеобразен отзвук на тенденциите от Ивановските фрески (Бакалова, Домозетски 2018: 703). От двете страни на абсидата е изобразено традиционното „Благовещение“. На външната западна стена са разположени старозаветните сцени „Гостоприемство Авраамово“ (Старозаветна Троица) и „Жертвоприношение Авраамово“, а от двете страни на входа на църквата са архангелите Михаил и Гавриил, облечени с воински доспехи (брони) и държащи в ръцете си мечове, натоварени с воинската задача на пазители (Геров 2009: 440). Изброените сцени са с установена иконография и често се включват в живописната програма на църквите.

В притвора на параклиса „Преображение Господне“, който се намира на най-високия етаж на Хрельовата кула в Рилския манастир, четири архангели, облечени в императорски дрехи, и четири серафими между тях украсяват пояс от слепия купол. Изображенията са създадени през първата половина на XIV в.[38] Редицата от ангели, устремена на изток с поклон, се намира под медальон с бюста на Пантократора. Тази композиция е илюстрация по псалмите на цар Давид „Всякое дихание да хвалит Господа“ (Станчев-Ваклинов, Друмев 1976: 242). На източната стена в съседното помещение (наоса на параклиса) два ангела в антични дрехи фланкират изобразената трапеза. С едната си ръка те посочват Христос, а с другата поднасят дискоси. Така построената композиция е свързана с литургичния смисъл на богословската идея за причастието и внася нов план в изображенията, илюстриращи почитта, отдавана на архангелските образи. Като най-близка в своето смислово съдържание до тази сцена може да се разгледа сцената „Божествената литургия“. Тя изобразява богослужението, което ангелите служат с Христос в Небесната църква. Сцената се разпространява на Балканския полуостров под влияние на исихазма през XIII в. (Грозданов 1990: 141; Ангелов 2013: 72). От XVI в. тя е застъпена в изобразителната програма на централния купол в манастирите от Света гора, католикона на Хилендарския манастир,

---

трисвета песен (ангелското славословие), с която ангелите прославят Бога, изпълнявайки първата си и основна функция на небето.

[37] Публикации за църквата: Чанева-Дечевска 1988: 177; Мавродинова 1985: 29, ил. 5, 9, 19; Мавродинова 1995: 68; Димова 2008: 96, 324.

[38] Относно датировката на стенописите вж. Станчев-Ваклинов, Друмев 1976: 239; Мавродинова 1995: 69; Миятев 1957; Прашков 1986; Димова 2008: 346–347.

католикона на Великата лавра (1535 г.), църквата на манастира Дохиар (1568 г.) и др. (Вълева 1988: 95, бел. 60). В паметниците от българските земи най-ранното изображение на тази сцена, което ми е известно, е от църквата „Св. Тодор Тирон и св. Тодор Стратилат“ (1614 г.) в Добърско.

В църквата „Св. Богородица Петричка“ в Асенова крепост (XIV в.[39]) архангел Михаил е изобразен според вече установената иконография на воин като небесен страж на храма. Той е разположен в ниша южно от западната стена (обр. 17). А в олтарното пространство в медальони, върху стените на бемата и в арките към междурамията, са изписани бюстове на ангели (обр. 18 и 19). В апсидата около централно разположения прозорец, където се намира Уготованият престол, има запазени части от рипидите и телата на два ангела, които вероятно са предвождали поклонението на светите отци. На северната стена в пространството след последния прозорец преди олтара е разположен образът на серафим, който е натоварен с апотропейна функция. Някои изследователи допускат, че зографите, изписали църквата, вероятно са били от столичното зографско ателие, работило в Бачковския манастир по поръка на Иван-Александър (Бакалова, Домозетски 2018: 699).

Представеният дотук материал (макар и без претенции за изчерпателност) и присъствието на разгледаните композиции и сцени в паметници от времето на Второто българско царство показва, че през тази епоха култът към архангелите намира широко разпространение сред паметниците от всички области на страната. Във връзка с въпроса за популярността на архангелския култ трябва да се отбележи, че на тези библейски персонажи са посветени немалко храмове от периода, които тук остават незасегнати. Те са основно манастирски църкви и църкви, които са под пряко владетелско покровителство. В живописната украса на храмовете, която е дело на различни художествени ателиета, се забелязва, че са застъпени множество сцени от архангелския цикъл. Сред тях има такива с установена иконография и местоположение, рядко изобразявани сцени, познати от по-стари иконографски схеми, както и съвсем нови композиции, които са най-силно застъпени в църквите, поставени под пряко владетелско покровителство. Всичко това убедително подкрепя твърдението, че във времето на Второто българско царство е целенасочено възроден силният архангелски култ, възприет още при покръстването.

По отношение на позицията на архангелския култ в храмовете информация ни поднася и друга част от украсата на църковните сгради, принад-

---

[39] Църквата е датирана в първата половина на XIV в. по строителния метод (semi-opusmixtumcumlingo A) от В. Димова (Димова 2008: 43, 66, 235). В „История на Българското изобразително изкуство“ издигането на църквата е свързано с преустройство на крепостта от Иван Асен II, но се допуска и възможността да е и от по-късно време (XIV в.) (Станчев-Ваклинов, Друмев 1976: 188; Чанева-Дечевска 1988: 105, 108).

лежаща на външната им декорация. Това е каменната пластика, изработена от мрамор и варовик. Части от каменни плочи с човешки фигури с крила са намерени в Червен и на Царевец.

От цитаделата при западната крепостна стена в Червен е намерена част от плоча с образа на ангел, устремен надясно. Най-вероятно това е образ на архангел Михаил. Според В. Димова това изображение предполага съществуването на насрещно изображение на архангел Гавриил, обърнат молитвено към централно разположена фигура на Богородица с Христос в медальон (Димова 2008: 149–150). Подобен релеф е открит и в Търново на Царевец (Димова 2008: 149–150)[40]. Релефът изобразява фигура на ангел в цял ръст, леко приведен в молитвена поза. Двата релефа са отнесени към началото или средата на XIV в. и се предполага, че са част от декорацията на портал (Димова 2008: 150). Още един подобен релеф с образ на благославящ ангел е открит в Несебър (обр. 20). Вероятно релефът е бил част от арка – ляв ъгъл, обрамчваща икона от олтарната преграда на църквата „Св. Йоан Неосветени“ от XIII в. (Димова 2008: 153).

В църква № 10 от Червен са открити малки релефни керамични икони, изобразяващи празнични сцени, сред тях е и образът на един от архангелите. Вероятно тези изображения са част от сборна празнична икона (Димова 2008: 153).

Сред паметниците на каменната пластика от времето на Второто българско царство не бива да се пропуска скулптираният образ на архангел Михаил, намерен в църква № 2 на Трапезица. Архангелът е изобразен прав, с разперени крила, с дясна ръка облегната върху меча му (Стоянов-Берон 1886: 24–25; Димов 1915: 123; Алексиев 2002: 418–419). Църква № 2 е една от най-големите и най-солидно изградените на Трапезица. Образът на архангела е бил зазидан на северната стена, където се е намирал малък вход. Един от първите проучватели на църквата В. Х. Стоянов-Берон, публикувал данни за образа през 1886 г., предполага, че този вход е бил предназначен или за военачалниците, които са живели в голямата кула, или за самия цар Иван Асен I. А образът на небесния архистратиг, поставен на това място, би могъл да се тълкува като символ на военна храброст. Съществува и още една хипотеза, която обвързва църквата още по-тясно с архангелския култ. По отношение на патрона на църквата В. Х. Стоянов-Берон предполага, че църква № 2 е църквата „Св. Апостоли“, а Йордан Алексиев в публикация от 2002 г. изказва своето предположение, че е по-вероятно църквата да е била посветена на името на небесния архистратиг архангел Михаил или „Архангели“, или на името на архангелите Михаил и Гавриил (Алексиев 2002: 418).

---

[40] Такава сцена съществува и в църквата „Св. Богородица“ в Студеница в края на XII в. (Максимовић 1971: 64–65, обр. 79) и в Кахрие джамия в Цариград с бюст на Христос в центъра (Кондаков 1886: 174, табл. 26, 27; Димова 2008: 150).

В обобщение на описаните храмове и елементи от изобразителната им програма, посветени на безплътните сили, може да се заключи, че е забележимо присъствието на силна почит към ангелите във визуалната традиция от времето на Второто българско царство, и да се направят няколко извода:

1. Възроден е архангелският култ, възприет от Византийската империя при покръстването на Борисова България. Във фокуса на тази почит, както и в по-ранната традиция е поставено предназначението на византийския архангелски култ – да съдейства при утвърждаването на военната идеология на държавата. Архангелите са изобразявани и почитани като предводители на небесните и земните армейски сили. Тази линия е изявена най-вече в паметниците, обдарявани пряко от владетелската институция, които показват чертите на едно тържествено изкуство.

2. Архистратезите на небесните сили – архангелите Михаил и Гавриил, все по-често са изобразявани като пазители на входа към сакралното пространство на храма. Тази позиция на двойката архангели се оформя през XIII в. и намира своето отражение в стенописите и в скулптурната украса на храмовете от Второто българско царство. В нея рефлектира още един аспект от функциите на безплътните сили – апотропейният. Той отново е обвързан с воинската им визия, изразена най-вече в образа на архангел Михаил като воин-страж в пълно бойно снаряжение.

3. В тези столетия продължава разпространението на характерното още в старата традиция монашество и аскетски практики[41], за чийто първоизточник е посочен „ангелският живот“. Отново църкви и манастири се посвещават на небесния архистратиг и неговото воинство, в тях са изписани сцени от архангелския цикъл, както и тържествените фигури на архангели с владетелски одежди. Изобразяването на ангели с царско одеяние и атрибути, които имат церемониална функция, е похват, използван често. Той произтича от аналогията със земния владетел и не носи допълнителна идейно-символична натовареност. Така представени, ангелите не са обвързани с конкретно пространство на храма или строго определена сцена.

---

[41] За разпространението на монашеските и аскетски практики вж. Николова 2010. Тези практики се зараждат още в раннохристиянската епоха, като първоначално това не са организирани общности монаси, а живеещи поотделно в малки групи или като анахорети по пустинни места. В края на III и началото на IV в. започва да се обособява нова организация на монасите – лавра. Идеолог на тази организация е анахоретът св. Пахомий (284–346 г.), който създава устав (типик) за поведението на монасите. На св. Пахомий се приписва последованието на великата схима, което е свързано с най-висшата степен на отричане от света и приемането на ангелски образ, отдаден на молитва, пост и аскетични трудове. Така нареченият ангелоподобен живот има някои основни задължения – „послушание, бедност, целомъдрие, бдение, пост, въздържание, молитви, любов към Бога и др.“ (Николова 2010: 544.). Тези задължения гарантирали придържането на монаха към идеала за съвършен живот, подобен на представата за начина на съществуване на безплътните небесни сили.

4. В иконографската програма на църквите са включени някои нови сцени като „Христос Ангел на Великия съвет“, появяват се разгърнат архангелски цикъл и рядко срещани иконографски варианти, в които се откриват източни влияния, като изображенията на архангелите, съставящи архангелската тетрада, където с надписи, придружаващи образите, са посочени имената им.

ЛИТЕРАТУРА

Алексиев 2002 — А л е к с и е в, Й. *За светците – покровители на столичния Търнов (Опит за локализация на църквите, в които са се пазели мощите им)*. – В: Търновската книжовна школа и християнската култура в Източна Европа. Т. 7. В. Търново, 2002, с. 411–426 [Aleksiev, I. Za svettsite – pokroviteli na stolichnia Tarnov (Opit za lokalizatsia na tsarkvite, v koito sa se pazeli moshtite im). – V: Tarnovska knizhovna shkola i hristianskata kultura v Iztochna Evropa. T. 7. Tarnovo, 2002, s. 411–426].

Ангелов 2013 — А н г е л о в, А. *Паметници на християнското монументално изкуство в Западна България XVI – първата половина на XVII в.* София, 2013 [Angelov, A. Pametnici na hristianskoto monumentalno izkustvo v Zapadna Balgaria XVI – parvata polovina na XVII v. Sofia, 2013].

Атанасов, Чешмеджиев 1990 — А т а н а с о в, Г., Д. Ч е ш м е д ж и е в. *Средновековният скален манастир до Варна (Аладжа манастир).* – Известия на народния музей – Варна, 26 (41), 1990, с. 110–139 [Atanasov, G., D. Cheshmedzhiev. Srednovekovniat skalen manastir do Varna (Aladzha manastir). – Izvestia na narodnia muzey –Varna, 26 (41), 1990, s. 110–139].

Бакалова 1976 — Б а к а л о в а, Е. *Стенописите на църквата при село Беренде.* София, 1976 [Bakalova, E. Stenopisite na tsarkvata pri selo Berende. Sofia, 1976].

Бакалова 1988 — Б а к а л о в а, Е. *Принос към изследването на царската идеология в средновековна България.* – Проблеми на изкуството, 1988, № 3, с. 31–45 [Bakalova, E. Prinos kam izsledvaneto na tsarskata ideologia v srednovekovna Bulgaria. – Problemi na izkustvoto, 1988, № 3, s. 31–45].

Бакалова 2009 — Б а к а л о в а, Е. *Общество и изкуство в България през XIII век.* – Зборник радова Византолошког института, 46 (2009), с. 239–254 [Bakalova, E. Obshtestvo i izkustvo v Bulgaria prez XIII vek. – Zbornik radova Vizantoloshkog instituta, 46 (2009), s. 239–254].

Бакалова, Домозетски 2018 Б а к а л о в а, Е., Л. Д о м о з е т с к и. *Център и периферия. Стилови тенденции в стенната живопис по българските земи през XIV век*. – В: Българско царство. Сборник в чест на 60-годишнината на доц. д-р Георги Н. Николов. София, 2018, с. 694–714 [Bakalova, E., L. Domozetski. Tsentar i periferia. Stilovi tendentsii v stennata zhivopis po balgarskite zemi prez XIV vek. – V: Balgarsko tsarstvo. Sbornik v chest na 60-godishninata na dots. d-r Georgi N. Nikolov. Sofia, 2018, s. 694–714].

Божилов 1994 Б о ж и л о в, И. *Фамилията на Асеневци (1186–1460) генеалогия и просопография.* София, 1994 [Bozhilov, I. Familiyata na Asenevtsi (1186–1460) genealogia i prosopografia. Sofia, 1994].

Божилов 2005 Б о ж и л о в, И. *Деспот Алексий Слав и Мелник.* – В: Българските земи през Средновековието. Международна конференция в чест на 70-годишнината на проф. Александър Кузев. Варна, 2005, с. 79–86 [Bozhilov, I. Despot Aleksiy Slav i Melnik. – V: Balgarskite zemi prez Srednovekovieto. Mezhdunarodna konferentsia v chest na 70-godishninata na prof. Aleksandar Kuzev. Varna, 2005, s. 79–86].

Божилов, Гюзелев 1999 Б о ж и л о в, И., В. Г ю з е л е в. *История на средновековна България VII–XIV в.* София, 1999 [Bozhilov, I., V. Gyuzelev. Istoria na srednovekovna Bulgaria VII–XIV v. Sofia, 1999].

Божков 1985 Б о ж к о в, Ат. *Търновска средновековна художествена школа.* София, 1985 [Bozhkov, At. Tarnovska srednovekovna hudozhestvena shkola. Sofia, 1985].

Божков 1988 Б о ж к о в, Ат. *Българско изобразително изкуство*. София, 1988 [Bozhkov, At. Balgarsko izobrazitelno izkustvo. Sofia, 1988].

Василиев 1953 В а с и л и е в, Ас. *Ивановските стенописи*. София, 1953 [Vasiliev, As. Ivanovskite stenopisi. Sofia, 1953].

Вздорнов 1971 В з д о р н о в, Г. *ΣΥΝΑΞΙΣ ΤΩΝ ΑΡΧΑΓΓΕΛΩΝ.* – Византийский временник, 32 (1971), с. 157–183 [Vzdornov, G. SYNAXIS TON ARCHAGGELON. – Vizantiyskiy vremennik, 32 (1971), s. 157–183].

Възарова 1960 В ъ ж а р о в а, Ж. *Руските учени и българските старини.* София, 1960 [Vazharova, Zh. Ruskite ucheni i balgarskite starini. Sofia, 1960].

Вълева 1987 В ъ л е в а, Ю. *Ангелология и архангелски изображения*. – Проблеми на изкуството, 1987, № 2, с. 33–38 [Valeva, Yu. Angelologia i arhangelski izobrazhenia. – Problemi na izkustvoto, 1987, № 2, s. 33–38].

Вълева 1988 В ъ л е в а, Ю. *Иконографията на Христос – Ангел на Великия съвет и българската монументална жи-*

вопис от XV до XVII век. – Във: Втори международен конгрес по българистика. Доклади. Т. 16. Изобразително изкуство и архитектура. София, 1988, с. 91–102 [Valeva, Yu. Ikonografiyata na Hristos – Angel na Velikia savet i balgarskata monumentalna zhivopis ot XV do XVII vek. – Vav: Vtori mezhdunaroden kongres po balgaristika. Dokladi. T. 16. Izobrazitelno izkustvo i arhitektura. Sofia, 1988, s. 91–102].

Габелић 1991 — Г а б е л и ћ, См. *Циклус Арханђела у византијској уметности.* Београд, 1991 [Gabelich, Sm. Tsiklus Arhangela u vizantiyskoy umetnosti. Beograd, 1991].

Геров 2009 — Г е р о в, Г. *Ангелите – пазители на входа.* – Зборник радова Византолошког института, 46 (2009), с. 435–442 [Gerov, G. Angelite – paziteli na vhoda. – Zbornik radova Vizantolozhkog instituta, 46 (2009), s. 435–442].

Грабар 1922 — Г р а б а р, А. *Стенописът в църквата Св. Четиридесет мъченици във В. Търново (Най-стария живописен паметник с български надписи).* – Годишник на Народния музей за 1921 г. – София, 1922, с. 90–112 [Grabar, A. Stenopisat v tsarkvata Sv. Chetirideset machenitsi vav V. Tarnovo (Nay-staria zhivopisen pametnik s balgarski nadpisi). – Godishnik na Narodnia muzey za 1921 g. – Sofia, 1922, s. 90–112].

Грабар 1924 — Г р а б а р, А. *Боянската църква.* София, 1924 [Grabar, A. Boyanskata tsarkva. Sofia, 1924].

Грабар 1982 — Г р а б а р, А. *Отражение на латинския свят в едно изображение на Балканите от XIII в.* – В: Избрани съчинения. Т. 1. София, 1982, с. 53–59 [Otrazhenie na latinskia svyat v edno izobrazhenie na Balkanite ot XIII v. – V: Izbrani sachinenia. T. 1. Sofia, 1982, s. 53–59].

Грабар 1982(а) — Г р а б а р, А. *Стенописите в черквата „Св. Четиридесет мъченици“ във В. Търново.* – Избрани съчинения. Т. 1. София, 1982, с. 21–37 [Grabar, A. Stenopisite v cherkvata „Sv. Chetirideset machenitsi“ vav V. Tarnovo. – V: Izbrani sachinenia. T. 1. Sofia, 1982, s. 21–37].

Грозданов 1990 — Г р о з д а н о в, Ц. *Студии за охридскиот живопис*, Скопје, 1990. [Grozdanov, Ts. Studii za ohridskiot zhivopis. Skopje, 1990].

Димов 1915 — Д и м о в, В. *Разкопките на Трапезица в Търново.* – Известия на Българското археологическо дружество, 5 (1915), с. 112–173 [Dimov, V. Razkopkitĕ na Trapezitsa v Tarnovo. – Izvestia na Balgarskoto arheologichesko druzhestvo, 5 (1915), s.112–173].

Димова 2008 — Д и м о в а, В. *Църквите в България през XIII–XIV в.* София, 2008 [Dimova, V. Tsarkvite v Bulgaria prez XIII–XIV v. Sofia, 2008].

Дуйчев 1944 — Д у й ч е в, Ив. *Из старата българска книжнина.* Т. 2. София, 1944 [Duychev, Iv. Iz starata balgarska knizhnina. T. 2. Sofia, 1944].

Дуйчев 1972 — Д у й ч е в, Ив. *Българско средновековие*. София, 1972 [Duychev, Iv. Balgarsko srednovekovie. Sofia, 1972].

Иванов 1912–1913 — И в а н о в, Й. *Старинни църкви в Югозападна България.* Част 1. – В: Известия на Българското академическо дружество, 3 (1912–1913), с. 53–73 [Ivanov, Y. Starinni tsarkvi v Yugozapadna Bulgaria. Chast 1. – V: Izvestia na Balgarskoto akademichesko druzhestvo, 3 (1912–1913), s. 53–73].

Йосифова 1976 — Й о с и ф о в а, Б. *Фреските в Иваново. Скритите съкровища край Русенски Лом.* – Отечество, 2 (1976), с. 23–27 [Yosifova, B. Freskite v Ivanovo. Skritite sakrovishta kray Rusenski Lom. – Otechestvo, 2 (1976), s. 23–27].

Кацаров, Танчев 1910 — К а ц а р о в, Г., Х. Т а н ч е в. *Новооткрита старохристиянска гробница в София.* – Известия на българското археологическо дружество, 1 (1910), с. 23–28 [Katsarov, G., H. Tanchev. Novootkrita starohristiyanska grobnitsa v Sofia. – Izvestia na balgarskoto arheologichesko druzhestvo, 1 (1910), s. 23–28].

Кондаков 1886 — К о н д а к о в, П. *Византийские церкви и памятники Константинополя.* Одесса, 1886 [Kondakov, P. Vizantiyskie tserkvi i pamyatniki Konstantinopolya. Odessa, 1886].

Мавродинов 2013 — М а в р о д и н о в, Н. *Старобългарското изкуство. Изкуството на първото българско царство.* София, 2013 [Mavrodinov, N. Starobalgarskoto izkustvo. Izkustvoto na parvoto balgarsko tsarstvo. Sofia, 2013].

Мавродинов 1936 — М а в р о д и н о в, Н. *Проучвания върху старобългарското изкуство*. – Годишник на народния музей, VI, (1932–1934) 1936, с. 323–337 [Mavrodinov, N. Prouchvania varhu starobalgarskoto izkustvo. – Godishnik na narodnia muzey, VI, (1932–1934) 1936, s. 323–337].

Мавродинов 1959 — М а в р о д и н о в, Н. *Старобългарското изкуство*. София, 1959 [Mavrodinov, N. Starobalgarskoto izkustvo. Sofia, 1959].

Мавродинова 1976 — М а в р о д и н о в а, Л. *Стенописи от времето на Иван Асен II при Иваново.* – Изкуство, 9 (1976), с. 7–13 [Mavrodinova, L. Stenopisi ot vremeto na Ivan Asen II pri Ivanovo. – Izkustvo, 9 (1976), s. 7–13].

Мавродинова 1985 — М а в р о д и н о в а, Л. *Скалните скитове при Карлуково.* София, 1985 [Mavrodinova, L. Skalnite skitove pri Karlukovo. Sofia, 1985].

Мавродинова 1995 — М а в р о д и н о в а, Л. *Стенната живопис в България до края на XIV век.* София, 1995 [Mavrodinova, L. Stennata zhivopis v Bulgaria do kraya na XIV vek. Sofia, 1995].

Мавродинова 2005 М а в р о д и н о в а, Л. *Иконографията на дванадесетте големи църковни празника в средновековната стенна живопис в България (IX–XIV).* София, 2005 [Mavrodinova, L. Ikonografiyata na dvanadesette golemi tsarkovni praznika v srednovekovnata stenna zhivopis v Bulgaria (IX–XIV). Sofia, 2005].

Мавродинова 2012 М а в р о д и н о в а, Л. *Иконография на големите църковни празници и страданията на Христос.* София, 2012 [Mavrodinova, L. Ikonografia na golemite tsarkovni praznitsi i stradaniyata na Hristos. Sofia, 2012].

Марди-Бабикова 1980 М а р д и - Б а б и к о в а, В. *Иваново – уникален комплекс на стенописите от търновската живописна школа*. – Векове, 5 (1980), с. 7–8 [Mardi-Babikova, V. Ivanovo – unikalen kompleks na stenopisite ot tarnovskata zhivopisna shkola. – Vekove, 5 (1980), s. 7–8].

Миятев 1925 М и я т е в, К. *Декоративната живопис на Софийския некропол.* София, 1925, с. 86–105 [Miyatev, K. Dekorativnata zhivopis na Sofiyskia nekropol. Sofia, 1925, s. 86–105].

Миятев 1957 М и я т е в, К. *Рилският манастир – история, архитектура, резби, стенописи.* София, 1957 [Miyatev, K. Rilskiyat manastir – istoria, arhitektura, rezbi, stenopisi. Sofia, 1957].

Нешев 1977 Н е ш е в, Г. *Български довъзрожденски културно народностни средища*. София, 1977 [Neshev, G. Balgarski dovazrozhdenski kulturno narodnostni sredishta. Sofia, 1977].

Нешева 2006 Н е ш е в а, В. *Codex 2645 от Атинската библиотека – извор за историята на Мелник.* – Принос към българската археология, 3–4 (2006), с. 145–152 [Nesheva, V. Codex 2645 ot Atinskata biblioteka – izvor za istoriyata na Melnik. – Prinos kam balgarskata arheologia, 3–4 (2006), s. 145–152].

Нешева 2008 Н е ш е в а, В. *Мелник. Богозиданият град.* София, 2008 [Nesheva, V. Melnik. Bogozidaniyat grad. Sofia, 2008].

Нешева, Пенев 1993 Н е ш е в а, В., А. П е н е в. *Последни открития от средновековното минало на Мелник.* – Изкуство, 1993, № 4, с. 23–24 [Nesheva, V., A. Penev. Posledni otkritia ot srednovekovnoto minalo na Melnik. – Izkustvo, 1993, № 4, s. 23–24].

Николова 1995 Н и к о л о в а, Б. *Ранното християнство в България преди покръстването. Теории и реалности.* – В: 1100 години Велики Преслав. Шумен, 1995, с. 182–194 [Nikolova, B. Rannoto hristiyanstvo v Bulgaria predi pokrastvaneto. Teorii i realnosti. – V: 1100 godini Veliki Preslav. Shumen, 1995, s. 182–194].

Николова 2002 — Н и к о л о в а, Б. *Православните църкви през Българското средновековие IX–XIV в.* София, 2002 [Nikolova, B. Pravoslavnite tsarkvi prez Balgarskoto srednovekovie IX–XIV v. Sofia, 2002].

Николова 2010 — Н и к о л о в а, Б. *Монашество и манастирски живот в средновековна България: Манастирите.* София, 2010 [Nikolova, B. Monashestvo i manastirski zhivot v srednovekovna Bulgaria: Manastirite. Sofia, 2010].

Пандурски 1955–1956 — П а н д у р с к и, В. *Църковната живопис в България и нейното културновъзпитателно значение.* – Год. на Духовната академия, 5 (1955–1956), с. 377–409 [Pandurski, V. Tsarkovnata zhivopis v Bulgaria i neynoto kulturnovazpitatelno znachenie. – God. na Duhovnata akademia, 5 (1955–1956), s. 377–409].

Пенкова 1995 — П е н к о в а, Б. *Към идейно-съдържателния контекст на стенописите от църквата „Св.Четиридесет мъченици“ във Велико Търново.* – Palaeobulgarica, 19 (1995), № 4, с. 75–93 [Penkova, B. Kam ideyno-sadarzhatelnia kontekst na stenopisite ot tsarkvata „Sv.Chetirideset machenitsi“ vav Veliko Tarnovo. – Palaeobulgarica, 19 (1995), № 4, s. 75–93].

Пенкова 2008 — П е н к о в а, Б. *Образът на св. Йоан Рилски в Боянската църква.* – Старобългарска литература, 39–40 (2008), с. 163–183 [Penkova, B. Obrazat na sv. Yoan Rilski v Boyanskata tsarkva. – Starobalgarska literatura, 39–40 (2008), s. 163–183].

Пенкова 2011 — П е н к о в а, Б. (н. ред.) Боянската църква между Изтока и Запада в изкуството на християнска Европа. София, 2011 [Penkova, B. (n. red.). Boyanskata tsarkva mezhdu Iztoka i Zapada v izkustvoto na hristiyanska Evropa. Sofia, 2011].

Попов 2004 — П о п о в, А. *Манастирът „Великата лавра“ в писмените източници, научната литература и археологическите проучвания.* – В: Средновековно Търново. Археологически проучвания. Юбилеен сборник по случай тридесет години от създаването на филиала на Археологическия институт с музей при БАН – Велико Търново, 1974–2004. В. Търново, 2004, с. 128–143 [Popov, A. Manastirat „Velikata lavra“ v pismenite iztochnitsi, nauchnata literatura i arheologicheskite prouchvania. – V: Srednovekovno Tarnovo. Arheologicheski prouchvania. Yubileen sbornik po sluchay trideset godini ot sazdavaneto na filiala na Arheologicheskia institut s muzey pri BAN – Veliko Tarnovo, 1974–2004. V. Tarnovo, 2004, s. 128–143].

Прашков 1979 — П р а ш к о в, Л. *Църквата „Рождество Христово“ в Арбанаси.* София, 1979 [Prashkov, L. Tsarkvata „Rozhdestvo Hristovo“ v Arbanasi. Sofia, 1979].

Прашков 1980 — П р а ш к о в, Л. *Стенописи от XIII в. в горния етаж на Боянската църква.* – В: Българско средновековие. София, 1980, с. 323–334 [Prashkov, L. Stenopisi ot XIII v. v gornia etazh na Boyanskata tsarkva. – V: Balgarsko srednovekovie. Sofia, 1980, s. 323–334].

Прашков 1984 — П р а ш к о в, Л. *За търновската живописна школа и хронологията на нейните паметници от края на XII до края на XVI в.* – В: 1300 години българско изобразително изкуство. София, 1984, с. 41–49 [Prashkov, L. Za tarnovskata zhivopisna shkola i hronologiyata na neynite pametnitsi ot kraya na XII do kraya na XVI v. – V: 1300 godini balgarsko izobrazitelno izkustvo. Sofia, 1984, s. 41–49].

Прашков 1986 — П р а ш к о в, Л. *Новооткритите фрески на Хрельовата кула на Рилския манастир.* – Изкуство, 2 (1986), с. 34–40 [Prashkov, L. Novootkritite freski na Hrelyovata kula na Rilskia manastir. – Izkustvo, 2 (1986), s. 34–40].

Протич 1925 — П р о т и ч, А. *Югозападната школа в българската стенопис от XIII и XIV в.* – В: Сборник в чест на В. Златарски. София, 1925, с. 291–342 [Protich, A. Yugozapadnata shkola v balgarskata stenopis ot XIII i XIV v. – V: Sbornik v chest na V. Zlatarski. Sofia, 1925, s. 291–342].

Робов 2000 — Р о б о в, М. *Некрополът в източната част на северната галерия на църквата „Св. Четиридесет мъченици“ във Велико Търново.* – В: Проф. дин Станчо Ваклинов и средновековната българска култура. В. Търново, 2000, с. 391–397 [Robov, M. Nekropolat v iztochnata chast na severnata galeria na tsarkvata „Sv. Chetirideset machenitsi“ vav Veliko Tarnovo. – V: Prof. din Stancho Vaklinov i srednovekovnata balgarska kultura. V. Tarnovo, 2000, s. 391–397].

Снегаров1955–1956 — С н е г а р о в, И. *Християнството в България преди покръстването на княз Бориса (865 г.).* – Годишник на Духовната академия, 5 (31), (1955–1956), № 1, с. 193–220 [Snegarov, I. Hristiyanstvoto v Bulgaria predi pokrastvaneto na knyaz Borisa (865 g.). – Godishnik na Duhovnata akademia, 5 (31), (1955–1956), № 1, s. 193–220].

Станчев-Ваклинов, Друмев 1976 — С т а н ч е в - В а к л и н о в, С т., Д. Д р у м е в (ред.). *История на българското изобразително изкуство.* Т. 1. София, 1976 [Stanchev-Vaklinov, St., D. Drumev (red.). Istoria na balgarskoto izobrazitelno izkustvo. T. 1. Sofia, 1976].

Стоянов-Берон 1886 — С т о я н о в - Б е р о н, В. *Археологически и исторически изследвания.* Търново, 1886 [Stoyanov-Beron, V. Arheologicheski i istoricheski izsledvania. Tarnovo, 1886].

Теофилов 2007 Т е о ф и л о в, Т. *Църквата „Св. Четиридесет мъченици“ и манастирът Велика лавра в християнското храмово строителство на Търново.* В. Търново, 2007 [Teofilov, T. Tsarkvata „Sv. Chetirideset machenitsi“ i manastirat Velika lavra v hristiyanskoto hramovo stroitelstvo na Tarnovo. V. Tarnovo, 2007].

Тотев 1976 Т о т е в, Т. *За новооткритите рисувани керамични икони от Преслав*. – Изкуство, 2 (1976), с. 25–28 [Totev, T. Za novootkritite risuvani keramichni ikoni ot Preslav. – Izkustvo, 2 (1976), s. 25–28].

Тотев 1988 Т о т е в, Т. *Преславската керамична икона*. София, 1988 [Totev, T. Preslavskata keramichna ikona. Sofia, 1988].

Тотев 1995 Т о т е в, Т. *Преславската художествена керамика*. – В: 1100 години Велики Преслав. Шумен, 1995, с. 7–43 [Totev, T. Preslavskata hudozhestvena keramika. – V: 1100 godini Veliki Preslav. Shumen, 1995, s. 7–43].

Тотев 2001 Т о т е в, К. *Царската църква „Св. 40 мъченици“ и манастирът Великата лавра в Търновград (Резултати от последните археологически разкопки).* – Археология, 2001, № 1–2, с. 30–44 [Totev, K. Tsarskata tsarkva „Sv. 40 machenitsi“ i manastirat Velikata lavra v Tarnovgrad (Rezultati ot poslednite arheologicheski razkopki). – Arheologia, 2001, № 1–2, s. 30–44].

Тотев 2004 Т о т е в, К. *Стенописният календар от царската църква „Св. 40 мъченици“ във Велико Търново.* – В: Средновековно Търново. Археологически проучвания. Юбилеен сборник по случай тридесет години от създаването на филиала на Археологическия институт с музей при БАН – Велико Търново, 1974–2004. В. Търново, 2004, с. 199–245 [Totev, K. Stenopisniyat kalendar ot tsarskata tsarkva „Sv. 40 machenitsi“ vav Veliko Tarnovo. – V: Srednovekovno Tarnovo. Arheologicheski prouchvania. Yubileen sbornik po sluchay trideset godini ot sazdavaneto na filiala na Arheologicheskia institut s muzey pri BAN – Veliko Tarnovo, 1974–2004. V. Tarnovo, 2004, s. 199–245].

Тотев, Дерменджиев, Караилиев, Косева 2011 Т о т е в, К., Ев. Д е р м е н д ж и е в, П. К а р а и л и е в, Д. К о с е в а. *Археологически проучвания на средновековния град Трапезица, сектор север.* Т. 1. София, 2011 [Totev, K., Ev. Dermendzhiev, P. Karailiev, D. Koseva. Arheologicheski prouchvania na srednovekovnia grad Trapezitsa, sektor sever. T. 1. Sofia, 2011].

Тотев, Дерменджиев, Косева 1999 Т о т е в, К., Ев. Д е р м е н д ж и е в, Д., К о с е в а. *Наосът и притворът на търновската църква „Св. 40 мъченици“ (архитектура, живопис, периодизация).* – Минало, 1999, № 4, с. 23–49 [Totev, K., Ev. Dermendzhiev,

D. Koseva. Naosat i pritvorat na tarnovskata tsarkva „Sv. 40 machenitsi“ (arhitektura, zhivopis, periodizatsia). – Minalo, 1999, № 4, s. 23–49].

Тотев, Косева 1998 — Т о т е в. К., Д. К о с е в а. *Нови данни за стенописите от екзонартекса на църквата „Св. 40 мъченици“ във Велико Търново.* – Известия на Исторически музей – Велико Търново, 13 (1998), с. 226–252 [Totev, K., D. Koseva. Novi danni za stenopisite ot ekzonarteksa na tsarkvata „Sv. 40 machenitsi“ vav Veliko Tarnovo. – Izvestia na Istoricheski muzey – Veliko Tarnovo, 13 (1998), s. 226–252].

Тотев, Чокоев 1998 — Т о т е в. К., И. Ч о к о е в. *Некрополът на църквата „Св. Четиридесет мъченици“. Проучвания – проблеми – перспективи.* – В: Българистични проучвания. Т. 3. В. Търново, 1998, с. 251–255 [Totev. K., I. Chokoev. Nekropolat na tsarkvata „Sv. Chetirideset machenitsi“. Prouchvania – problemi – perspektivi. – V: Balgaristichni prouchvania. T. 3. V. Tarnovo, 1998, s. 251–255].

Цончева 1979 — Ц о н ч е в а, М. *Църквата „Св. Георги“ в София.* София, 1979 [Tsoncheva, M. Tsarkvata „Sv. Georgi“ v Sofia. Sofia, 1979].

Чавръков 2000 — Ч а в р ъ к о в, Г. *Български манастири. История, култура, изкуство.* София, 2000 [Chavrakov, G. Balgarski manastiri. Istoria, kultura, izkustvo. Sofia, 2000].

Чанева-Дечевска 1988 — Ч а н е в а - Д е ч е в с к а, Н. *Църковната архитектура в България през XI–XIV в.* София, 1988 [Chaneva-Dechevska, N. Tsarkovnata arhitektura v Bulgaria prez XI–XIV v. Sofia, 1988].

Чешмеджиев (ръкопис) — Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Лавра „Святых сорока мучеников“(Великая лавра)* (ръкопис). [Cheshmedzhiev, D. Lavra „Svyatyh soroka muchenikov“ (Velikaya lavra) (rakopis)].

Шкорпил 1890 — Ш к о р п и л, Х., К. Ш к о р п и л. *Средновековни черкви и гробища в София.* – Сб. Народни умотворения, наука и книжнина, кн. 2 (1890), с. 46–60 [Shkorpil, H., K. Shkorpil. Srednovekovni tsarkvi i grobishta v Sofia. – Sb. Narodni umotvorenia, nauka I knixhnina, kn. 2, 1890, s. 46–60].

Cheshmedzhiev 2005 — C h e s h m e d z h i e v, D. *Knyaz Boris-Michael I: the Bulgarians Conversion to Cristianity.* – Bulgarian Historical Review, 2005, № 1–2, p. 6–18.

Grabar 1928 — G r a b a r, A. *La penture religieuse en Bulgarie*. Paris, 1928.

Kostova 2013 — K o s t o v a, E. *Medieval Melnik. From the End of the 12th to the End of the 14th Century The Historical Vicissitudes of a Small Balkan Town*. Sofia, 2013.

Maksimović 1971 — M a k s i m o v i ć. J. *Srpska srednjovekovna skulptura*. Novi Sad, 1971.
National Gallery of Art 1992 — *National Gallery of Art*. London, 1992.
Perdrizet 1907 — P e r d r i z e t, P. *Melnik et Rossno*. – Bulletin de correspondence hellenique, 31 (1907), p. 24–29, fig 3.
Perdrizet 1928 — P e r d r i z e t, P. *L'archange Ouriel.* – In: Seminarium Kondakovianúm. T. 2. Prague, 1928, pp. 243–276.
Valeva 1986 — V a l e v a, J. *La Tombe aux Archanges de Sofia Signification eschatologique et cosmogonique du décor.* – Cahiers Archeologiques, 34, 1986, pp. 5–28.
Yadin 1962 — Y a d i n, Y. *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*. Oxford, 1962.

Обр. 1. „Архангелски събор“, северна стена на Затрупаната църква до олтарната преграда (снимка проф. дин Д. Чешмеджиев)

Обр. 2. „Архангелски събор“, северна стена на Затрупаната църква до олтарната преграда (снимка проф. дин Д. Чешмеджиев)

Обр. 3. Лице на ангел – детайл от църква № 19 на Трапезица, първи живописен слой, датиран от края на XII до средата на XIII в. (по Тотев, Дерменджиев, Караилиев, Косева 2011: 206.)

Обр. 4. Архангел Михаил от църквата „Архангел Михаил“ в Костур.
(по снимков материал от https://www.facebook.com/875195409167365/photos/a.1122497747770462.1073741837.875195409167365/1122508697769367/?type=3&theater)

Обр. 5. Архангел Михаил – детайл (по снимков материал от https://www.facebook.com/875195409167365/photos/a.1122497747770462.1073741837.875195409167365/1122508697769367/?type=3&theater)

Обр. 6. Архангел Гавриил – детайл (по снимков материал от https://www.facebook.com/875195409167365/photos/a.1122497747770462.1073741837.875195409167365/1122508697769367/?type=3&theater)

Обр. 7. „Менологий“ – западна стена в притвора на църквата „Св. Четирсет мъченици“, Велико Търново (личен архив)

Обр. 8. Архангел Гавриил от „Благовещение“,
Боянска църква (снимка Снежана Първанова)

Обр. 9. Боянска църква (по снимков материал от: www.bulgariatravel.org)

Обр. 10. Схема на стенописите с композицията „Възнесение Христово“
от тавана на Аладжа манастир край Варна (по Атанасов, Чешмеджиев 1990)

Обр. 11.
Архангел Гавриил
от сцената „Благовещение“ –
детайл (по снимков материал
от http://terrabyzantica.
blogspot.bg/ посетена на
27.06.2016 г.)

Обр. 12.
Архангел Михаил
от западната стена на
църквата в с. Беренде –
детайл (по снимков материал
от http://terrabyzantica.
blogspot.bg/2011/08/blog-
post_08.html)

Обр. 13. Архангелите Рафаил от конхата на средната апсида
на средновековната църква до село Лютиброд, XIV в. (личен архив)

Обр. 14. Архангелите Рафаил от конхата на средната апсида
на средновековната църква до село Лютиброд, XIV в. (личен архив)

Обр. 15. Херувим и ангел с тонзура от апсидната конха на дяконика от средновековната църква до село Лютиброд, XIV в. (личен архив)

Обр. 16. Херувим и ангел с тонзура от апсидната конха на дяконика от средновековната църква до село Лютиброд, XIV в. (личен архив)

Обр. 17. Архангел Михаил западна ниша на южната стена на църквата „Св. Богородица Петричка“ (личен архив)

Обр. 18. Архангел от църквата „Св. Богородица Петричка“ (личен архив)

Обр. 19. Архангел от църквата „Св. Богородица Петричка“ (личен архив)

Обр. 20. Релеф с образ на благославящ ангел открит в Несебър, църква „Св. Йоан Неосветени“ от XIII в. (личен архив)

THE ARCHANGELIC CULT IN ICONOGRAPHY FROM THE TIME OF THE SECOND BULGARIAN KINGDOM

(Summary)

The article studies how the visual tradition of the Second Bulgarian Kingdom reflected the reverence for the angels. In these centuries, the archangelic cult, represented in pictorial scenes in different monuments, which were directly endowed by the sovereign institution, were aimed at reinforcing the military ideology of the state. Along with this function, in the 13th century the archangels Michael and Gabriel acquired a new one – the apotropaic function, which became firmly established in the 14th century. It was also bound to their military appearance, and thus charged with it the two archangels were more often than not portrayed as guardians at the temples' entrances to the naos. In those centuries churches and monasteries were dedicated to the celestial Taxiarch and his Heavenly Host. This was partly due to the spread of monasticism and ascetic practices connected to the older tradition and originating from the so-called "angelic life". The churches and monasteries depict scenes from the archangel cycle, as well as solemn figures of archangels in royal attire. The iconographic programs of the temples introduced new scenes. These innovations included "Christ – the Angel of the Great Council", an archangelic cycle and rare iconographic variants such as the depictions of the archangels making up the archangel tetrad. The representation of these characters reveals a revival of images known from the older tradition and influenced by the East.

Keywords: angels, archangelic cult, archangel cycle, iconographic program, churches, monasteries.

Totka Grigorova,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences

„ПЛЕТЕНИЕ СЛОВЕС“ ВЧЕРА И СЕГОДНЯ. ОТ ЕГО БОЛГАРСКИХ КОРНЕЙ ДО ПРОЗЫ САШИ СОКОЛОВА

Ирина Маркезини (Италия)

1. ВВЕДЕНИЕ

Попытаться определить, какие культурные и литературные отношения связывают Россию и Болгарию в год исполнения 140 лет болгаро-русских отношений – многогранная задача. В частности, касательно понимания значительной части современной русской литературы, необходимо четко осознавать огромную важность языковых реформ и литературных трудов, которые родились в лоне Второго Болгарского царства. Безусловно, современная русская литература характеризуется диалогом с её древнерусским прошлым. В академических дебатах последних годов неоднократно поднималась проблема данного влияния (Казаков 2016; Луговая 2016; Marchesini 2018b).

Интереснейшим примером этого размышления о собственных корнях является дебютный роман Саши Соколова „Школа для дураков“ (1976). Повествование романа вращается вокруг фигуры мальчика, которого все считают психически больным. По этой причине его отправляют в школу для психиатрических пациентов, или, как он сам ее называет, „школу для дураков“. Однако, ментальное расстройство, от которого, кажется, страдает главный герой – это всего лишь ярлык, „метафорическая уздечка“ надетая на него для того, чтобы объяснить и, одновременно, чтобы удержать его сногсшибательное отличие и его яростную фантазию. Тем не менее, тема психологического заболевания и, в том числе, шизофрении, является не только содержательной частью романа, но и составляет его повествовательную структуру, которая разделена на две части и ведется от первого и второго лица в единственном и множественном числе. В этом монологе

студент знакомит читателя со своими воспоминаниями о его жизни, связанными со школой, в которой он учился, с его любимым учителем Павлом Норвеговым и с его большой любовью к учительнице биологии, тридцатилетней Вете Акатовой.

Следует отметить, что эти воспоминания передаются через очень своеобразное использование языка. В этой черте проявляется уникальность стиля Соколова, который показывает особое, трепетное отношение к слову, функционирующее не только как средство выражения, но и как его цель. Здесь лингвистическое исследование Соколова восходит, как впервые отмечала Карен Макдауэлл (McDowell 1996), к книжной древнерусской литературной традиции и, прежде всего, к так называемому „плетению словес" болгарского происхождения.

Посредством анализа романа, в данной статье предпринимаются попытки продемонстрировать, что „Школа для дураков" выражает собой стремление к восстановлению пуповины связи с древнерусским прошлым и, в частности, с литературным наследием Второго Болгарского царства. Для того, чтобы лучше распознать схожесть форм между первым романом Соколова и стилем „плетения словес" древнеболгарского происхождения, необходимо сосредоточиться на самых характерных лингвистических особенностях данного стиля. Не менее важным является описание основных черт орнаментальной прозы, то есть жанра, с которым часто ассоциируются произведения Соколова (Атрощенко 2010).

2. СЛОВО КАК ИКОНИЧЕСКИЙ ЗНАК

Стиль „плетение словес", канонизированный в Московской Руси между концом XIV-го и началом XV-го века Епифанием Премудрым, автором, среди прочего, *Жития Степана Пермского* (1396), сформировался в болгарской школе города Тырново, под руководством Евфимия Тырновского. Затем, в духе нового стиля, в Московской Руси обрабатывались материалы общерусской летописи (*Воскресенская*, *Никоновская*), создавались публицистические произведения, исторические повести, оригинальные и переводные.

Как известно, одной из основных особенностей письменного языка как тырновских книжников, так и писцов предъевфимиевского и евфимиевского времени, является тенденция к сближению с греческим языком и стремление к буквальному переводу греческого оригинала. На лексическом уровне, процесс грецизации осуществлялся посредством словообразовательных и семантических калек, а также заимствований, в результате чего в манускриптах увеличилось число грецизмов, особенно в сфере литургической терминологии (Афанасьева и др. 2015: 17). Таким образом, как пишет В.Д. Петрова, „[л]ексика книжников евфимиевского круга отличается широким использованием словарного богатства древней болгарской

книжности; слова, давно исчезнувшие из живого языка, находятся у них в активном употреблении“ (Петрова 2007: 269). Однако, следует отметить, что в отличие от южнославянских книжников Епифаний имеет подобное отношение к народному языку, лексико-синтактические формы которого он включает в его манеру (Колесов 1989: 203). Итак, хотя точное определение роли и вклада Тырновской школы в Московскую книжность к XIV–XV векам является ещё спорным делом (см. Мошин 1963), по мнению Орлова в результате „второго южнославянского влияния“ в русской исторической беллетристике XVI века „создавался стиль, который объединил всю пестроту предшествующих приёмов книжного повествования в однородную, цветистую одежду, достойную величавых идей Третьего Рима и пышности всероссийского самодержавства“ (Орлов 1909: 346).

Данная „цветистая одежда“ конечно, отражает понятие „обилия“; она охарактеризовала стиль древнеболгарских писцов уже с периода книжной справы, начатой афонскими книжниками и продолжаемой Ефимом Тырновским в Болгарии (см. Жуковская 1976; Живов 1993; Успенский 2002), на который повлияло и христианское мистическое мировоззрение исихазма. Тем не менее, такая черта говорит и о концепции функции слов в духовном тексте; словами Лихачева «„[п]летение словес“ основано на внимательнейшем отношении к слову» (Лихачев 1985: 463). На самом деле, скрупулёзный выбор слов являлся ключевым способом для того, чтобы выразить указанный Богом рисунок и божественную сущность вещей, так как сущность вещей и их наименование были на одном и том же уровне. Действительно, слово являлось духовной субстанцией; как подчеркивает Калиганов, слово было «„свят[ое] святых“ […]. Назвать вещь словом для исихастов означало придать ей сущность, отгадать которую нельзя без постижения „невещественного“ смысла вещественного» (Калиганов 2003: 116). Однако, только одно слово не может передать глубину смысла, особенно абстрактных концепций; поэтому, её „возможно отразить словесным „извитием“, синонимическими повторами однокоренных слов, игрой его различных граней“ (Калиганов 2003: 116). Среди использованных книжниками поэтических и риторических приемов Лихачев наблюдает следующие: а) фигуры фонетического повторения, такие как ассонансы, аллитерации, рифма; б) фигуры морфемного и морфологического повторения, такие как этимологически одинаковые окончания, сочетания однокоренных слов и т.п.; в) фигуры лексического повторения, то есть синонимические и тавтологические сочетания; г) фигуры синтактического повторения; д) фигуры сравнения, такие как метафора и другие (Лихачев 1985: 463–464). Таким образом, перевод и писание священных текстов в стиле „плетения словес“ стало ремеслом, которое приравнивалось к поэзии. Действительно, большинство из вышеперечисленных риторических средств являются и стихотворными элементами; поэтому, некоторые ученые рассматривают

этот стиль как „стихотворный принцип“ (Маркасова 2002: 148). В итоге, для того, чтобы строить затейливые синтаксические конструкции с особым ритмом, книжники уделяли особое внимание звуковой оболочке, семантике и этимологии слов.

Безусловно, такой подбор художественных средств говорит о немаловажной роли музыкальности слов, которое поднимает текст до уровня молитвы. Таким образом, религиозный текст стал оживлённой площадкой для экспериментов в области стилистики. В этот вопрос внесла ясность Евгения Григорьевна Ковалевская, по мнению которой „[с]тиль плетения словес […] способствовал выработке новых форм художественной манеры письма, созданию новых поэтических средств выражения, вниманию к содержанию и звуковой оболочке слов“ (Ковалевская 2012: 116). Вдобавок, Галина Пожидаева полагает, что существует параллель между развитием литературного стиля „плетения словес“ и „развитием музыкального языка новых пространных распевов Московской Руси“; поэтому, она сопоставляет синонимические словесные ряды и лексику с вариантностью единиц музыкального языка (Пожидаева 2019: 140). Однако, в этом контексте Пожидаева не обнаруживает влияние тырновской школы на эти тенденции. Тем не менее, с точки зрения Спивака, в основе матричного построения исихастских произведений лежит регуляция дыхания, которая реализуется во время прочтения и способствует сближению человека с Богом, посредством измененного сознания (Спивак 1996; см. также Аверинцев 2001). По этому поводу Калиганов замечает парадокс, поскольку «[м]олчание и безмолвие неожиданно сосуществуют у исихастов с „очищенным“ словом, многоглаголанием и „плетением словес“» (Калиганов 2003: 116).

Подобное стремление к восприятию слов как иконических знаков характеризует и орнаментальную прозу, возникшую в 20-ые годы XX века в качестве продолжения традиции русского символизма, и, в частности, прозу А. Белого и А. Ремизова. Такая связь очевидна в определении концепции „плетения словес“ И.Ю. Абрамовой:

> „[плетение словес] это стилистическая манера, связанная с орнаментальной прозой, в смысловом отношении ориентированная на христианский мистицизм, а в структурном отношении опирающаяся на асимметрию компонентов, каждый из которых играет существенную роль в эстетической организации текста“ (Абрамова 2004: 14).

Кроме того, как для „плетения словес“, так и для орнаментальной прозы XX века, характерны поэтичность, ассоциативность, синтетичность, семантизация, переплетение, повторы, игра слов, динамический ритм и ритмомелодика, в том числе, совпадение имени и предмета (Кожевникова 1976; Зимина 2012). Среди разнородных стилистических особенностей

Вольф Шмид относит к орнаментальной прозе не только понятие „сказа“ но и „звукописа“ (Шмид 1994: 297). Вдобавок, орнаментальная проза „отличается „гипертрофией литературности“, обращая внимание на само выражение, на слово-вещь, которая не указывает уже ни на какую повествовательную инстанцию“ (Шмид 1994: 300). Следует отметить, что как в стиле „плетения словес“, так и в орнаментальной прозе „композиционно-стилистические арабески“ (Жирмунский 1928: 48) показывают отсутствие противопоставления поэзии и прозы как двух видов словесного искусства; наоборот, разнообразные синтаксические и ритмические приемы доказывают, что их гармоничное сочетание возможно в одном гибридном пространстве.

3. ЯЗЫКОВЫЕ АРАБЕСКИ СОКОЛОВА

Подобную цель, кажется, ставил перед собой Саша Соколов когда впервые создавал его „проезию“; в одном интервью с Подшиваловым Соколов выясняет из какого наследия происходит данное понятие:

> „[я] уже не раз говорил, что не столько жанр меня интересует, сколько род чего, что я пишу. Я делаю п р о е з и ю и настаиваю на том, что это именно мое изобретение, хотя, конечно, я далеко не первый, скорее, последний в длинной цепи последователей определенной традиции. Можно назвать Тургенева, Бунина. Были стихи в прозе, но все-таки это оставалась прозой. Я же думаю о себе как о проэте“ (Подшивалов 1989: 2).

Как и в произведениях, написанных в орнаментальном стиле или в стиле «плетения словес», проза Соколова показывается в непрерывном поиске словоформ, чтобы придать тексту изысканную форму; некоторые части его романа порой напоминают молитвы. Для того, чтобы проследить схожесть форм между его первым романом „Школа для дураков“ и стилем „плетения словес“ необходимо проанализировать один конкретный эпизод. Примером креативных возможностей русского языка служит следующий отрывок:

> „но ветка спит, сомкнув лепестки цветов, и поезда, спотыкаясь на стыках, ни за что не разбудят её и не стряхнут ни капли росы — спи спи пропахшая креозотом ветка утром проснись и цвети потом отцветай сыпь лепестками в глаза семафорам и пританцовывая в такт своему деревянному сердцу смейся на станциях продавайся проезжим и отъезжающим плачь и кричи обнажаясь в зеркальных купе как твоё имя меня называют Веткой я Ветка акации я Ветка железной дороги я Вета [...] я Вета чистая белая ветка цвету не имеете права я обитаю в садах не кричите я не кричу это кричит встречный тра та та в чем дело тра та та что тра кто там та где там там там Вета ветла ветлы ветка там за окном в доме том тра та том о ком о чем о Ветке ветлы о ветре тара-рам трамваи трамваи аи вечер добрый билеты би леты чего нет Леты реки Леты ее нету вам аи цвета ц Вета ц Альфа Вета Гамма“ (Соколов 2009: 13).

В данной текстовой порции романа сразу заметен факт повторения некоторых звуков, особенно шумного взрывного зубного согласного «т»; тем не менее, следует отметить, что во второй части цитаты такой звук превращается в крещендо, особенно к концу, в строках 8–9 [см. таблицы 1, 2]. Там же, наблюдается преобладание таких согласных, как сонорный носовой губно-губной «м», сонорный дрожащий альвеолярный «р» и их сосуществование в разных словах. Однако, в первой части цитаты, чаще всего можно встретить такие согласные, как шумный фрикативный зубной «с» и шумный взрывной губно-губной «п» и также их сосуществование в разных словах. Кроме этого, можно добавить, что шумный фрикативный губно-губной согласный «в» здесь является постоянным. Следовательно, можно сделать вывод, что с одной стороны, обнаруживается передвижение произношения слов с сонорных до шумных согласных, которое дублирует, в звуковом плане, противопоставление невзгод внешнего мира и креативности внутреннего мира героя. С другой стороны, в данном отрывке модуляция звуков очевидна, причем такое волнообразное движение весьма напоминает музыкальную партитуру [см. график 1] и, одновременно, подчеркивает магическую роль звукообраза слов. Особенно к концу фрагмента, в строках 8–9, звукопись придаёт смыслу текста таинственную природу; в частности, цепь звуков „тра та та и т.д.“, похожая на глоссолалию футуристов-обэриутов, здесь отражает библейскую идею о „говорении на языках“ (греч. γλῶσσα λαλέω), поскольку напоминает молитву в экстатической форме. Читаем в Послании к римлянам, глава 8, стихи 26–27:

> „ [т]акже и Дух подкрепляет нас в немощах наших; ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными.
> Испытующий же сердца знает, какая мысль у Духа, потому что Он ходатайствует за святых по воле Божией“ (Библия 1992: 182).

Также, во второй половине отрывка, можно наблюдать знак иконичности слова, характерной для орнаментальной прозы и для „плетения словес“, потому что „связь между словом-именем и вещью лишена какой бы то ни было условности и даже отношения репрезентации“ (Шмид 2003: 264). Итак, к концу фрагмента нарастает как частота некоторых звуков, так и темп, который усиливает эмоциональный накал повествования, как будто это сердце, которое тянется к объекту своих желаний.

Как известно, объект желаний героя – это учительница биологии Вета Акатова. Как доказывают графики 2, 3 и таблицы 3, 4, её имя повторяется и даже склоняется в разных значениях. По-видимому, автор играет с ассоциативным полем её имени, создавая картину, в которой соединяет несколько временных и пространственных пластов в едином текстовом отрезке. В частности, автор переплетает план материального мира, который совпада-

ет с аллюзиями к железной дороге („Ветка железной дороги“ в значении „железнодорожной ветки“), с планом природы, символа свободы и вечного добра („Ветка акации“ в значении „ветки дерева“). В данном отрывке повтор, характерное явление как для стиля „плетения словес“, так для орнаментальной прозы, осуществляется с помощью таких фигур, как гомеология (повтор разных морфем, как например, „сп“, „ве“, „та“ и другие), звуковая анафора („**ве**тла **ве**тлы **ве**тка“, строка 8; „**Ве**тке **ве**тлы о **ве**тре“, строка 9), парегменон („**цвети** потом **отцветай**“, строка 3; „**про**езжим и **от**ъезжающим“, строки 4–5), эпизевкис („спи спи“, строка 2; „та та“, строка 8; „там там“, строка 8; „трамваи трамваи“, строка 9), тмезис („Ветка… Ветка“, строка 6; „Вета… Вета“, строка 6; „леты… Леты… Леты“, строка 10). Помимо представленных фигур, в тексте неоднократно встречаются и фигуры, связанные с синтаксисом, как полиптот („Веткой я Ветка“, строка 6; „не **кричите** я не **кричу** это **кричит**“, строка 7; „ветла ветлы“, строка 8; „о ком о чем о Ветке ветлы о ветре“, строка 9).

Таким образом, в первом романе Соколова слова, из которых образуются повторения, неологизмы, дигрессии и даже микро нарративы становятся „точк[ами] пересечения нескольких смыслов, ассоциативно связанных с [их] звуковой оболочкой“ (Брайнина 2006: 1). Здесь повествование, первоначально отмеченное редкими признаками пунктуации, меняется и превращается в непрерывный поток слов или, можно сказать, становится самым настоящим „потоком сознания“. Подобные текстовые порции, как в данном примере, показывают, по мнению Брайниной, „неадекватность сознания персонажей собственно языковыми факторами“ (Брайнина 2007: 22); однако, в то же время, именно в этих местах повествования поясняются „богатые возможности языка“ (Шувалова 2010: 316). По словам Кравченко, здесь потенциал русского языка выражается через накопления разрозненных фрагментов, которые, как это ни парадоксально, улавливают глубокую сущность хаотической реальности, окружающей Нинфея (Kravchenko 2013: 32). Следовательно, синтаксис не может быть стандартным, так как представление этого конкретного мира противостоит логике грамматики (Kravchenko 2013: 32). Однако, можно обнаружить, что все мысли героя, касающиеся его любви, все-таки связаны, потому что раскрывают разные детали жизни персонажа и его чувств в поэтической манере. Как средневековый монах, стремившийся сближаться с Богом путём внутренней молитвы, уходя из мирской жизни, герой романа пытался мысленно покидать окружающий его мир путём креативного использования языка, который, неслучайно, приобретает особую форму, схожую со стилем „плетения словес“.

Не только выбор лексики, но и стратегии организации дискурса похожи на технику, которая использовалась в Тырновской школе. Как утверждают Эндрю Кан, Марк Липовецкий, Ирина Рейфман и Стефани Сэндлер,

очень сложное использование звуковых паттернов, морфологии, синтаксического подчинения и метафор отталкивал стиль „плетения словес“ от стандартного синтаксиса (Kahn et al. 2018: 77). В частности, в стиле „плетения словес“ комбинация гласных и согласных „может придать читателю и слушателю момент откровения, достигнутый посредством умственного усилия, чтобы понять связь между комплексными знаковыми и высшими значениями“ (Kahn et al. 2018: 77). Параллельно, повествование „Школы для дураков“ пробуждает сознание читателя, стимулируя своего рода откровение, которое освобождает его от советской идеологии и омологации; в то же время, отмена пределов и границ синтаксиса, которая в данном случае реализуется через отсутствия пунктуации, отражает его восприятие реальности, как сам автор и подтвердил в одном интервью (Marchesini 2018a: 219).

Тем не менее, стоит подчеркнуть, что паратаксис используется в некоторых ключевых моментах для выполнения функции тематизации языка. Например, отрывок о Вете Акатовой заканчивается тем, что ученик начинает читать греческий алфавит, играя на подобии по форме и по звучанию слов Вета / Бета: „Вета ц Альфа Вета Гамма“ (Соколов 2009: 13). Далее в повествовании ученик снова читает алфавит, но в данном случае это уже имена, связанные с буквами церковно-славянского алфавита: „аз, буки, веди, глагол, добро, еси, живете, земля, ижица и так далее“ (Соколов 2009: 41). В эти моменты в повествовании прослеживается размышление о происхождении славянской грамоты, которое также выдает стремление к обновлению на основе двух языков, которые глубоко повлияли на современный русский язык: древнегреческого и церковнославянского. Выбор процитировать эти два алфавита напоминает о намерениях лингвистической реформы Евфимия, которая имела своей главной целью „вернуть церковно-славянский язык к чистоте, такой, чтобы сделать его достойным присоединения к греческому языку как священному языку“ (Picchio 1999: 124). Итак, посредством романа читатель вспоминает о сакральном происхождении русского языка, неизбежно „оскверненном“ в советское время.

4. ВЫВОДЫ

В свете проведенного анализа на примере романа „Школа для дураков“, можно сделать вывод, что существует ряд взаимосвязей и лингвистических закономерностей между первым романом Соколова и стилем „плетения словес“ древнеболгарского происхождения. В частности, тщательный выбор слов Соколова является ключевым моментом, поскольку такое же благоговейное отношение к слову является отличительной чертой исихазма.

По-видимому, как в артикулированном стиле „плетения словес“, так и в романе, многозначность и многовариантность языка являются приоритетными. Безусловно, на поверхностном уровне такие стилистические характеристики, которые придают тексту уникальность, предлагают исследование, сфокусированное на эстетике слова.

Тем не менее, утончённая элегантность древнерусских мозаик, которые Соколов мудро создаёт на современном русском языке, также несёт в себе гораздо более глубокий смысл. С возрождением „переплетения слов“, использованного в различных текстовых частях, иногда даже обозначенных графически, предполагается то же единство славянской письменной традиции, которое преследовали мастера плетения шестьсот лет назад, духовное единство, отрицаемое при советской власти. Таким образом, благодаря креативному потенциалу языка, первый роман Соколова становится оригинальным туннелем на пути к свободе, далеким от советской омологации, который реализуется при помощи плана выражения, а не только содержания. Вдобавок, попытка Соколова воссоединить русскую литературу с современным древнерусским наследием через столь богатую поэтическую прозу – это работа, которая выходит за рамки простого художественного эксперимента, поскольку затрагивает важные узлы идентичности. Не случайно автор выбирает обыкновенную школу в качестве места действия. Ведь школа, это место, которое предназначено не только для передачи знаний, но и для формирования сознания человека завтрашнего дня.

ЛИТЕРАТУРА

Абрамова 2004 — А б р а м о в а, И.Ю. *Структурно-семантическая и синтактическая организация агиографических текстов стиля „плетение словес“.* Автореферат Диссертации кандид. филол. наук. н. Новгород, 2004 [Abramova, I.Yu. Strukturno-semanticheskaya i sintakticheskaya organizatsia agiograficheskih tekstov stilya „pletenie sloves“. Avtoreferat Dissertatsii kandid. filol. nauk. n. Novgorod, 2004].

Аверинцев 2001 — А в е р и н ц е в, С.С. *Ритм как теодицея.* – Новый мир, 2001, № 2 [Averintsev, S.S. Ritm kak teoditseya. – Novyy mir, 2001, № 2]. URL: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2001/2/aver.html (дата последнего обращения: 01.05.2020).

Атрощенко 2010 — А т р о щ е н к о, А. *Орнаментализм в романе Саши Соколова Между собакой и волком.* – В: Труды VI Международной летней школы на Карельском перешейке по русской литературе. Санкт-Петербург, 2010, с. 296–304 [Atroshchenko, A. Ornamentalizm v romane Sashi Sokolova Mezhdu sobakoy i volkom. – V: Trudy VI Mezhdunarodnoy letney shkoly na Karel'skom peresheyke po russkoy literature. Sankt-Peterburg, 2010, s. 296–304].

Афанасьева и др. 2015 — А ф а н а с ь е в а, Т.И., В.В. К о з а к, Г.А. М о л ь к о в, Е.Г. С о к о л о в, М.Г. Ш а р и х и н а. *Языковые инновации в переводах, связанных с именем Киприана.* – Словѣне, 4 (2015), № 1, с. 13–38 [Afanas'eva, T.I., V.V. Kozak, G.A. Mol'kov, E.G. Sokolov, M.G. Sharihina. Yazykovye innovatsii v perevodah, svyazannyh s imenem Kipriana. – Slovѣne, 4 (2015), № 1, s. 13–38].

Библия 1992 — *Библия 1499 года и Библия в синодальном переводе в 10-ти т.* Т. 8. Москва, 1992 [Bibliya 1499 goda i Bibliya v sinodal'nom perevode v 10-ti t. T. 8. Moskva, 1992].

Брайнина 2006 — Б р а й н и н а, Т.Д. *Ассоциативные связи слова как основа создания образа в произведениях Саши Соколова.* Диссертации кандид. филол. наук. Москва, 2006 [Braynina, T.D. Assotsiativnye svyazi slova kak osnova sozdaniya obraza v proizvedeniyah Sashi Sokolova. Dissertatsii kandid. filol. nauk. Moskva, 2006].

Брайнина 2007 — Б р а й н и н а, Т.Д. *Саша Соколов как ключевая фигура русского постмодернизма.* – Русская речь, 2007, № 3, с. 19–24 [Braynina, T.D. Sasha Sokolov kak klyuchevaya figura russkogo postmodernizma. – Russkaya rech', 2007, № 3, s. 19–24].

Живов 1993 — Ж и в о в, В.М. *Гуманистическая традиция в развитии грамматического подхода к славянским литературным языкам в XV–XVII вв.* – В: XI Международный съезд славистов: доклады российской делегации. Москва, 1993, с. 106–135 [Zhivov, V.M. Gumanisticheskaya traditsiya v razvitii grammaticheskogo podhoda k slavyanskim literaturnym yazykam v XV–XVII vv. – V: XI Mezhdunarodnyy s"ezd slavistov: doklady rossiyskoy delegatsii. Moskva, 1993, s. 106–135].

Жирмунский 1928 — Ж и р м у н с к и й, В.М. *Вопросы теории литературы. Статьи 1916–1926*. Ленинград, 1928 [Zhirmunskiy, V.M. *Voprosy teorii literatury. Stat'i 1916–1926*. Leningrad, 1928].

Жуковская 1976 — Ж у к о в с к а я, Л.П. *Текстология и язык древнейших славянских памятников.* Москва, 1976 [Zhukovskaya,

L.P. Tekstologiya i yazyk drevneyshih slavyanskih pamyatnikov. Moskva, 1976].

Зимина 2012 З и м и н а, Н.Ю. *Формирование русской орнаментальной прозы как особой разновидности словесного искусства (об истоках русской орнаментальной прозы).* – Вестник ИрГТУ, 62 (2012), № 3, с. 299–303 [Zimina, N.Yu. Formirovanie russkoy ornamental'noy prozy kak osoboy raznovidnosti slovesnogo iskusstva (ob istokah russkoy ornamental'noy prozy). – Vestnik IrGTU, 62 (2012), № 3, s. 299–303].

Казаков 2016 К а з а к о в, Г.А. *Сакральная лексика в системе языка.* Москва, 2016 [Kazakov, G.A. Sakral'naya leksika v sisteme yazyka. Moskva, 2016].

Калиганов 2003 К а л и г а н о в, И.И. *Культура средневековой Болгарии.* – В: История культур славянских народов в 3-х т. Т. 1. Москва, 2003, с. 98–157 [Kaliganov, I.I. Kul'tura srednevekovoy Bolgarii. – V: Istoriya kul'tur slavyanskih narodov v 3-h t. T. 1. Moskva, 2003, s. 98–157].

Ковалевская 2012 К о в а л е в с к а я, Е.Г. *Избранное. 1963–1999.* Санкт-Петербург, 2012 [Kovalevskaya, E.G. Izbrannoe. 1963–1999. Sankt-Peterburg, 2012].

Кожевникова 1976 К о ж е в н и к о в а, Н.А. *Из наблюдений над неклассической („орнаментальной") прозой.* – Известия АН СССР. Серия литературы и языка, 35 (1976), № 1, с. 55–66 [Kozhevnikova, N.A. Iz nablyudeniy nad neklassicheskoy („ornamental'noy") prozoy. – Izvestiya AN SSSR. Seria literatury i yazyka, 35 (1976), № 1, s. 55–66].

Колесов 1989 К о л е с о в, В.В. *Древнерусский литературный язык.* Санкт-Петербург, 1989 [Kolesov, V.V. Drevnerusskiy literaturnyy yazyk. Sankt-Peterburg, 1989].

Лихачев 1985 Л и х а ч е в, Д.С. *Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России.* – В: История всемирной литературы в 8-ми т. Т. 3. Москва, 1985, с. 461–468 [Lihachev, D.S. Nekotorye zadachi izuchenia vtorogo yuzhnoslavyanskogo vliyaniya v Rossii. – V: Istoria vsemirnoy literatury v 8-mi t. T. 3. Moskva, 1985, s. 461–468].

Луговая 2016 Л у г о в а я, Н.В. *Языковые традиции стиля плетения словес в орнаментальной прозе Б. Поплавского (на примере романа „Домой с небес").* – Филологические науки. Вопросы теории и практики, 59 (2016), № 5, с. 102–107 [Lugovaya, N.V. Yazykovye traditsii stilya pletenia sloves v ornamental'noy proze B. Poplavskogo (na primere romana

„Domoy s nebes“). – Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki, 59 (2016), № 5, s. 102–107].

Маркасова 2002 — М а р к а с о в а, Е.В. *Представления о фигурах речи в русских риториках XVII – начала XVIII века.* Петрозаводск, 2002 [Markasova, E.V. Predstavleniya o figurah rechi v russkih ritorikah XVII – nachala XVIII veka. Petrozavodsk, 2002].

Мошин 1963 — М о ш и н, В. *О периодизации русско-южнославянских литературных связей X–XV вв.* – Труды Отдела древнерусской литературы, 19 (1963), с. 28–106 [Moshin, V. O periodizatsii russko-yuzhnoslavyanskih literaturnyh svyazey X–XV vv. – Trudy Otdela drevnerusskoy literatury, 19 (1963), s. 28–106].

Орлов 1909 — О р л о в, А.С. *О некоторых особенностях стиля велико-русской исторической беллетристики XVI–XVII веков.* – Известия АН. Отделение русского языка и словесности, 13 (1909), № 4, с. 344–379 [Orlov, A.S. O nekotoryh osobennostyah stilya veliko-russkoy istoricheskoy belletristiki XVI–XVII vekov. – Izvestiya AN. Otdelenie russkogo yazyka i slovesnosti, 13 (1909), № 4, s. 344–379].

Петрова 2007 — П е т р о в а, В.Д. *Язык высокой славянской книжности конца XIV – начала XV вв.: отношение к живому разговорному языку.* – Филология. Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского, 2007, № 1, с. 268–272 [Petrova, V.D. Yazyk vysokoy slavyanskoy knizhnosti kontsa XIV – nachala XV vv.: otnoshenie k zhivomu razgovornomu yazyku. – Filologia. Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo, 2007, № 1, s. 268–272].

Подшивалов 1989 — П о д ш и в а л о в, И. *Трилистник.* – Московский комсомолец, 20.08.1989, с. 2 [Podshivalov, I. Trilistnik. – Moskovskiy komsomolets, 20.08.1989, s. 2].

Пожидаева 2019 — П о ж и д а е в а, Г.А. *Духовная музыка славянского Средневековья. Русь, Болгария, Сербия. IX–XVII века.* Москва, 2019 [Pozhidaeva, G.A. Duhovnaya muzyka slavyanskogo Srednevekov'ya. Rusy, Bolgaria, Serbiya. IX–XVII veka. Moskva, 2019].

Соколов 2009 — С о к о л о в, С. *Школа для дураков.* – В: Школа для дураков. Между собакой и волком. Палисандрия. Эссе. Санкт-Петербург, 2009, с. 5–138 [Sokolov, S. Shkola dlya durakov. – V: Shkola dlya durakov. Mezhdu sobakoy i volkom. Palisandriya. Esse. Sankt-Peterburg, 2009, s. 5–138].

Спивак 1996 — С п и в а к, Д.Л. *Матричные построения в стиле „плетения словес“.* – Труды Отдела древнерусской литературы, 49 (1996), с. 98–111 [Spivak, D.L. Matrichnye postroeniya v stile „pleteniya sloves“. – Trudy Otdela drevnerusskoy literatury, 49 (1996), s. 98–111].

Успенский 2002 — У с п е н с к и й, Б.А. *История русского литературного языка (XI–XVII вв.).* 3-е изд. Москва, 2002 [Uspenskiy, B.A. Istoriya russkogo literaturnogo yazyka (XI–XVII vv.). 3-e izd. Moskva, 2002].

Шмид 1994 — Ш м и д, В. *Проза как поэзия: Пушкин, Достоевский, Чехов, авангард.* Санкт-Петербург, 1994 [Shmid, V. Proza kak poeziya: Pushkin, Dostoevskiy, Chehov, avangard. Sankt-Peterburg, 1994].

Шмид 2003 — Ш м и д, В. *Нарратология.* Москва, 2003 [Shmid, V. Narratologiya. Moskva, 2003].

Шувалова 2010 — Ш у в а л о в а, О.С. *Функция языковой игры в романе Саши Соколова „Палисандрия“.* – Вестник ТГУ, 85 (2010), № 5, с. 315–318 [Shuvalova, O.S. Funktsiya yazykovoy igry v romane Sashi Sokolova „Palisandriya“. – Vestnik TGU, 85 (2010), № 5, s. 315–318].

Kahn et al. 2018 — K a h n, A., M. L i p o v e t s k y, I. R e y f m a n, S. S a n d l e r. *A History of Russian Literature.* Oxford, 2018.

Kravchenko 2013 — K r a v c h e n k o, E. *The Prose of Sasha Sokolov: Reflections On/Of the Real.* London, 2013.

Marchesini 2018a — M a r c h e s i n i, I. *Levigati dall'assenza. La costruzione del personaggio nella prosa metafinzionale russo-sovietica.* Roma, 2018.

Marchesini 2018b — M a r c h e s i n i, I. *Lo specchio del tempo. La permanenza del retaggio linguistico-culturale anticorusso nella prosa russa contemporanea.* Roma, 2018.

McDowell 1996 — M c D o w e l l, K. *The Reemergence of Medieval Word-Weaving in Sasha Sokolov's Shkola dlia durakov.* Invoking the Word. University of Virginia, 1996 (кандидатская диссертация).

Picchio 1999 — P i c c h i o, R. *La letteratura russa antica.* Milano, 1999.

Таблица 1. Отрывок для анализа

1	но ветка спит, сомкнув лепестки цветов, и поезда, спотыкаясь на стыках, ни за что не
2	разбудят её и не стряхнут ни капли росы — спи спи пропахшая креозотом ветка утром
3	проснись и цвети потом отцветай сыпь лепестками в глаза семафорам и пританцовывая в
4	такт своему деревянному сердцу смейся на станциях продавайся проезжим и
5	отъезжающим плачь и кричи обнажаясь в зеркальных купе как твоё имя меня называют
6	Веткой я Ветка акации я Ветка железной дороги я Вета [...] я Вета чистая белая ветка
7	цвету не имеете права я обитаю в садах не кричите я не кричу это кричит встречный тра
8	та та в чем дело тра та та что тра кто там та где там там там Вета ветла ветлы ветка там за
9	окном в доме том тра та том о ком о чем о Ветке ветлы о ветре тара-рам трамваи трамваи
10	аи вечер добрый билеты би леты чего нет Леты реки Леты ее нету вам аи цвета ц Вета ц
11	Альфа Вета Гамма

Таблица 2. Наиболее часто употребляемые согласные

Строка	«В»	«М»	«П»	«Р»	«С»	«Т»
1	4	1	4	0	6	7
2	1	2	5	6	4	6
3	5	4	5	3	5	6
4	3	4	2	4	6	3
5	3	3	2	2	1	3
6	6	0	0	1	1	7
7	4	1	1	6	2	8
8	5	6	0	2	0	18
9	6	9	0	6	0	10
10	4	1	0	3	0	8
11	1	2	0	0	0	1
Итог	42	33	19	33	25	77

График 1. Частота букв

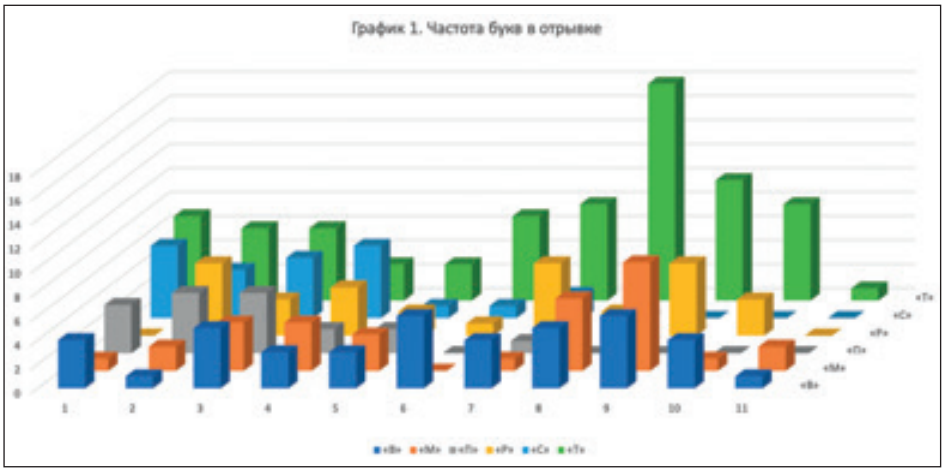


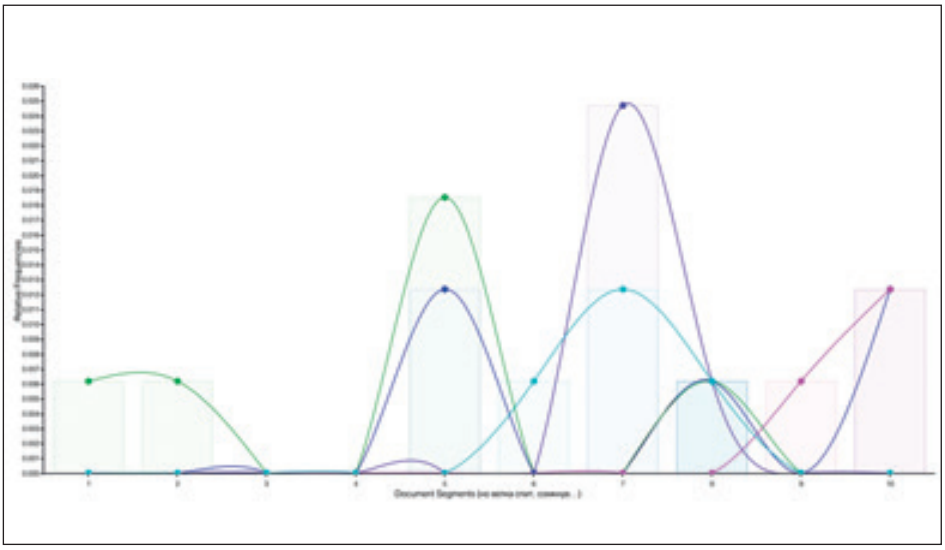
График 2. Частота и ассоциативное поле имени «Вета»

но **ветка** **спит**, сомкнув **лепестки** цветов, и поезда, спотыкаясь на стыках, ни за что не разбудят её и не стряхнут ни капли росы – **спи спи** пропахшая креозотом **ветка** утром проснись и цвети потом отцветай сыпь **лепестками** в глаза семафорам и пританцовывая в такт своему деревянному сердцу смейся на станциях продавайся проезжим и отъезжающим плачь и **кричи** обнажаясь в зеркальных купе как твоё имя меня называют **Веткой** я **Ветка** акации я **Ветка** железной дороги я **Вета** [...] я **Вета** чистая белая **ветка** **цвету** не имеете права я обитаю в садах не **кричите** я не **кричу** это **кричит** встречный **тра** та та в чем дело **тра** та та что **тра** кто там та где там там там **Вета** **ветла** **ветлы** **ветка** там за окном в доме том **тра** та том о ком о чем о **Ветке** **ветлы** о ветре тара-рам **трамваи** **трамваи** аи вечер добрый билеты би **леты** чего нет **Леты** реки **Леты** ее нету вам аи **цвета** ц **Вета** ц Альфа **Вета** Гамма

Таблица 3. Частота стоп-слов (первые 10 результатов)

Порядок	*Стоп-слова*	*Случаи*	*Частота %*
1.	в	6	3.6810
2.	и	6	3.6810
3.	я	6	3.6810
4.	та	6	3.6810
5.	ветка	6	3.6810
6.	там	5	3.0675
7.	не	5	3.0675
8.	вета	5	3.0675
9.	о	4	2.4540
10.	тра	4	2.4540

График 3. Частота стоп-слов



Синий = „вета“. Зеленый = „ветка“. Розовый = „леты“. Фиолетовый = „там“. Голубой = „тра“

Таблица 4. Частота слов (первые 15 результатов)

Порядок	*Слово*	*Количество*	*Частота %*
1.	ветка	8	4.97
2.	вета	5	3.11
3.	кричать	4	2.48
4.	тра	4	2.48
5.	ветла	3	1.86
6.	лет	3	1.86
7.	лепесток	2	1.24
8.	спать	2	1.24
9.	цвета	2	1.24
10.	трамвай	2	1.24
11.	чистый	1	0.62
12.	акация	1	0.62
13.	белый	1	0.62
14.	билет	1	0.62
15.	ветер	1	0.62

WORD-WEAVING YESTERDAY AND TODAY. FROM ITS BULGARIAN ROOTS TO SASHA SOKOLOV'S PROSE WORKS

(Summary)

The article focuses on the importance of old Russian literature in the works by Sasha Sokolov, with a specific reference to his first novel *A School For Fools* (1976). A qualitative and quantitative linguistic analysis of a portion of the text demonstrates the strong connection between this book and the literary heritage of the Second Bulgarian Kingdom. The results of this research contribute to a better understanding of the similarities shared by Sokolov's style and the "weaving words" of ancient Bulgarian origin.

Keywords: Word-Weaving; Hesychasm; Ornamental Prose; Sasha Sokolov; A School For Fools.

Irina Marchesini,
Università di Bologna