

Dieter STERN
Universiteit Gent
Gent
dieter.stern@ugent.be

UDK: 27-36
811.16'255
DOI: <https://doi.org/10.31745/s.73.6>
Pregledni rad
Primljen: 1. veljače 2022.
Prihvaćen: 12. prosinca 2022.

DIE SLAVISCHE ÜBERSETZUNG DER MÄRTYRERAKTE DES HEILIGEN ERASMUS VON FORMIA, WAHLWEISE OHRID

Die kirchenslavische Übersetzung der Märtyrerakten des heiligen Erasmus von Formia verdient unter anderem besondere Aufmerksamkeit, da der Text und mit ihm der Heiligenkult seine hauptsächliche Verbreitung in der Westkirche fand, während er im byzantinischen Raum allenfalls eine untergeordnete Rolle spielte. Es stellt sich die Frage, wie und unter welchen Umständen der Text seinen Weg in die frühslawische Übersetzungsliteratur finden konnte. Obwohl viele Fragen zur Genese der Übersetzung noch offen sind und wohl auch in Zukunft keine befriedigende Antwort finden dürften, zeigen sich doch unmissverständliche Hinweise auf eine frühe Beziehung zwischen der noch jungen slavischen (bulgarischen) Kirche und Süditalien. Die häufigen Abweichungen des slavischen Textes von den zum Vergleich herangezogenen griechischen Vorlagen legen eine fortgesetzte Suche nach weiteren griechischen Textzeugen nahe, die jedoch angesichts der Marginalität der Überlieferung wenig zu versprechen scheint. Der vorliegende Überblick unterzieht den gegenwärtigen Stand der Forschung zur slavischen Märtyrerakte des Erasmus einer kritischen Würdigung und gewährt zugleich einen Überblick über die Forschungsgeschichte. Ferner sollen die vorhandenen Textzeugen vorgestellt, ein Vorschlag für ein *stemma codicum* unterbreitet und schließlich Fragen der Textüberlieferung und Übersetzungstechnik angeschnitten werden.

Schlüsselwörter: Hagiographie, Italogriechisch, Altkirchenslavische Übersetzung

1. BESCHREIBUNG

Die Märtyrerakte des heiligen Erasmus von Formia, der auch als Erasmus von Ohrid angesprochen wird, entspricht dem Typus der epischen Passionsge-

schichte (DESANTIS 1988: 500), in der sich Historisches und Legendenhaftes überlagern. Das Vorhandensein einer slavischen Übersetzung dieses Heiligenlebens verdient um so größere Beachtung, als der Text und damit auch der Kult des Heiligen seine hauptsächlichliche Verbreitung in der Westkirche fand, während er im byzantinischen Raum eine bestenfalls untergeordnete Rolle spielte, so dass die Frage im Raum steht, wie und unter welchen Umständen der Text Eingang in das frühe slavische Übersetzungsschrifttum hat finden können. Die Ursprünge der Erasmusverehrung in Kampanien lässt unweigerlich an die verschiedentlich für das frühe slavische Schrifttum beobachteten, kulturhistorisch aber schwer dingfest zu machenden italogriechischen Einflüsse denken (ŠEVČENKO 1982; THOMSON 1985), und es ist vielleicht kein Zufall, dass in den slavischen Handschriften den Erasmus-Akten fast durchweg unmittelbar die Akten der ebenfalls italogriechischen Heiligen Vitus, Modestus und Crescentius folgen. Auch finden sich die griechischen Textzeugen durchweg in Handschriften, die Desantis (DESANTIS 1988: 488) als italogriechisch anspricht.

Gleichwohl ist Formia in Kampanien nach der Vita lediglich die Endstation des Leidenswegs des Heiligen, dessen eigentliche Wirkungsstätten sich eher östlich der Adria finden. Seine erste Entrückung brachte ihn vom Libanon nach Lucridus (wahlweise Lugridus), das bereits Johannes von Gaeta (der spätere Papst Gelasius II.) in seiner Bearbeitung der Vita des Heiligen 1077–78 mit Ohrid identifizierte (*Ocridam civitatem advenit ... in media ... Vulgariae provinciae regione ...* ENGELS 1956: 25). Er gründet seine Identifikation auf die Auskunft eines Benediktinermönches, der aus Ohrid zurückkehrend, ihm von der dortigen Erasmusverehrung berichtete (DESANTIS 1992: 292). Passend dazu skizziert Mirčeva (MIRČEVA 2006.a: 457–462; MIRČEVA 2009.a: 371; MIRČEVA 2010.b: 147–148) den möglichen lautgeschichtlichen Werdegang von Lychnidos zu Ohrid, der jedoch mit einigen lautgesetzlichen Problemen behaftet ist.¹ Am Ende könnte vielleicht doch ein spezieller slavi-

¹ *Lucridus* wäre dabei die Übergangsform zwischen spätantidem *Lychnidos* und späterem *Ohrid*. Der Übergang von *n > r* erinnert zwar zunächst an den toskischen *n*-Rhotazismus, doch findet dieser nur intervokalisch statt (MEYER 1892: 65). In Kontaktstellung mit vorangehendem Konsonanten bleibt *n* in der Regel erhalten, wobei der vorangehende Konsonant vollständig an *n* assimiliert wird. Tatsächlich entspräche der von Fiaccadori (FIACCADORI 1983) ins Spiel gebrachte Ortsname *Lin* (ein kleiner, von Ohrid aus am gegenüberliegenden Ufer des Ohrid-Sees gelegener Ort mit antiken Wurzeln) ziemlich genau der regulären albanischen Lautentwicklung für *Lychnidos*. Auch die übrigen Lautwandel der Anlautsilbe scheinen eher *ad hoc* für das Toponym postuliert denn durch die Lautgeschichte des Alba-

scher, insbesondere bulgarischer Bezug zu Erasmus (nicht aber zu Vitus) jenseits der ominösen italogriechischen Beziehungen geltend gemacht werden. Es wäre dann von einer kultischen Kontinuität der Erasmusverehrung in der Region Ohrid seit der Spätantike auszugehen, die sich aber kaum in harten Fakten greifen lässt (STERN 2007: 361–366). Ohnehin bleibt ein Unbehagen, da die Vita den Ort Lucridus unmissverständlich in Italien lokalisiert, mithin also in der *praefectura praetorio Italiae*. Entsprechend ist es in der Vita dann auch Maximian, der sich der Angelegenheit des Erasmus aufgrund von dessen Aktivitäten in Lucridus annimmt. Ohrid, bzw. das spätantike Lychnidos lag aber in der *praefectura praetorio Illyrici*, dem Zuständigkeitsbereich Dioklezians. Dies schließt natürlich eine Amtshilfe Maximians außerhalb seiner Zuständigkeit nicht per se aus, doch kann der bestehende sachliche Widerspruch m.E. nicht einfach beiseitegeschoben werden. Es bleibt somit die Frage nach den Anfängen des Ohrider Erasmuskults. Wenn Erasmus als historische Person tatsächlich in Ohrid gewirkt haben soll, müsste seine lokale Verehrung die gewaltigen Umbrüche der avarisch-slavischen Landnahme, die mit einer weitgehenden Dechristianisierung einhergingen, überdauert haben, was wenig wahrscheinlich ist.² Denkbar ist daher folgendes Szenario: Im Zuge der Festigung und des Ausbaus der noch jungen slavischen Kirche in Ohrid zum Ende des 9. und Anfang des 10. Jh. bezog man hagiographisches Schrifttum aus italogriechischen Quellen, wobei man auch auf den heiligen Erasmus stieß. Die Stätten seines Wirkens wurden aufgrund des lautlichen Anklangs der in der Vita erwähnten Ortsnamen (Surmitana, Lucridum) alsbald mit Sirmium

nischen/Mazedonischen gründlich gesichert. Sehr viel wahrscheinlicher ist die neuerdings durch Krys'ko und Dojkina (KRYŠ'KO; DOJKINA 2021: 17–18) vorgeschlagene Möglichkeit einer orthographischen Entstellung des gr. Toponyms in der lateinischen Texttradition, die in der Folge auch Eingang in die griechischen Texte der Vita gefunden habe. Tatsächlich findet sich in der lateinischen Tradition auch die Variante *Licnido*, aus der leicht durch einen einfachen Kopierfehler *Licrido* (und parallel dazu wohl auch *Lucrido* aus *Lucnido*) entstehen konnte.

² So von Falkenhausen (FALKENHAUSEN 1996: 88–89), die gegen Desantis (DESANTIS 1992: 294) eine Kontinuität des Erasmuskults auf dem Balkan ausschließt und überhaupt Zweifel daran hegt, dass es je einen zeitgenössischen spätantiken Erasmus-Kult gegeben haben soll. Sie optiert für einen späten Ursprung des Kults im 11. Jh. unter dem griechischen Erzbischof von Ohrid Leo (ca. 1025–1055), der in der Tat intensive Beziehung nach Süditalien unterhalten zu haben scheint. Sie entwickelt ihre Argumentation allerdings in Unkenntnis der in russischen Handschriften des 12. Jh. bezeugten slavischen Akoluthie und Vita des Heiligen, die eine Genese der Ohrider Erasmusverehrung im Zuge der Rehellisierung Bulgariens im 11. Jh. eher unwahrscheinlich erscheinen lässt.

und Ohrid identifiziert. Hierbei mag der Wunsch Vater der Erkenntnis gewesen sein, da sich das noch junge Ohrider Patriarchat auf diesem Wege sogleich mit den Lorbeeren einer frühchristlichen Vorgeschichte schmücken und damit das eigene, noch stets prekäre Bestandsrecht sichern konnte.³

Die vermutete kultische Aneignung auf Grundlage der Erasmus-Akte fand entsprechend ihren Niederschlag in Kalendernotizen und hymnographischen Zeugnissen frühen Datums (STERN 2007: 352–324, 355–360), was auf einen, wenn auch nur kurzlebigen und marginalen slavischen Erasmuskult weist.⁴ Es findet sich ein früher Kalendereintrag unter dem 2. Juni für den Heiligen im Codex Assemanianus. Hier scheint sich nun in der Tat eine direkte Verbindung zu Konstantinopel, namentlich zum Synaxar der Großen Kirche zu Konstantinopel anzudeuten, in dem sich ein entsprechender Eintrag findet. Luzzi (LUZZI 1995: 199) nimmt auch hier italogriechischen Einfluss an, so dass die slavische Erasmus-Verehrung im Grunde auch auf konstantinopolitanischer Vermittlung beruhen könnte. Doch spricht die Chronologie eher dagegen. Auch bei konservativer Datierung muss der Codex Assemanianus sicher in das 11. Jh. datiert werden, während die Aufnahme des Heiligen in das Synaxar von Konstantinopel nicht vor das 12. Jh. datiert werden kann, so dass eine sehr frühe direkte slavisch-italogriechische Beziehung in Erwägung gezogen werden sollte.

Schließlich findet sich eine slavische Akoluthie des Heiligen in zwei Novgoroder Menäenhandschriften des 12.–13. Jh. (RNB Sof. 206 und GIM Sin. 167), sowie in drei serbischen Menäen des 14. und 15. Jh. (BRAN 4.5.10 [Beginn 14. Jh.]; NBKM 122 [AD 1435]; GIM Chludov 160 [15. Jh.]). Eine griechische Vorlage der Akoluthie konnte bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht ermittelt werden, sodass die Möglichkeit eines slavischen Originals in Erwägung gezogen werden kann.⁵ Bemerkenswert ist, dass die slavische Akoluthie von den Stationen des Heiligen (Libanon, Lucridus, Sirmium,

³ Auch DESANTIS 1992: 294 sieht die Anfänge (wahlweise das Wiederaufleben) der Erasmusverehrung auf dem Balkan im Wirken der Geistlichen im Umfeld von Kliment und Naum von Ohrid.

⁴ Zu den weitaus rezenteren slavischen Prologviten, s. PETKOV 2021.

⁵ Es gibt jedoch keine Hinweise (etwa in Form eines Akrostichons) auf z.B. Kliment von Ohrid als möglichen Autor. Es sei hier jedoch auf die slavische Akoluthie des westlichen Heiligen Apollinaris von Ravenna hingewiesen, für die gleichfalls keine griechische Vorlage nachgewiesen werden konnte und für die Jovčeva (JOVČEVA 2002) inzwischen die Autorschaft Kliments von Ohrid wahrscheinlich machen konnte.

Formia) nur den Libanon und Lucridus⁶ erwähnt, was als Hinweis auf den Versuch einer Umwidmung und Appropriation als frühchristlicher Lokalheiliger für Ohrid gedeutet werden könnte.⁷ Tatsächlich fehlt in den Rubriken der Novgoroder Textzeugen im Unterschied zu den hagiographischen Textzeugen die geographische Identifikation des Heiligen als Erasmus von Formia. Die spätere serbische Version geht noch einen Schritt weiter und spricht ihn in der Rubrik mit dem spätantiken Ortsnamen als Heiligen von Lychnidus an. Zwei regionale Freskenfunde aus dem 13. Jh., die den heiligen Erasmus darstellen, bestätigen einen mittelalterlichen Erasmuskult rund um Ohrid (DESANTIS 1992: 296). Die Fakten und Beobachtungen fügen sich gut in unser Szenario einer Kultusaneignung in der frühen symeonitischen Periode. Allerdings hat sich dieser Kult nie allgemein in der Slavia orthodoxa durchsetzen können, so dass er sich in späteren Jahrhunderten bis auf wenige Reste nahezu vollständig verliert. Die lokale Erasmusverehrung blieb jedoch lebendig, wovon zuletzt noch das 1742 in dem hauptsächlich von Aromunen bewohnten Städtchen Moschopolis herausgegebene griechische Offizium des Heiligen Zeugnis ablegt.⁸ Die wenigen Textzeugen der slavischen Erasmusverehrung sollten mithin als kulturhistorisch bemerkenswertes Zeugnis frühester Bemühungen gewürdigt werden, den slavischen Ritus im bulgarischen Reich durch die Begründung einer frühchristlichen Tradition zu festigen.

2. FORSCHUNGSGESCHICHTE

Es ist recht bemerkenswert, dass die slavische Übersetzung der Erasmusakte nie die Aufmerksamkeit der paläoslavistischen Forschung älterer Zeit auf sich zog, sodass Thomsons zusammenfassende Arbeiten zu westlichen Heiligen in der slavischen Überlieferung (THOMSON 1983; THOMSON 1985)

⁶ Und zwar in genau dieser Form, die nach Kryš'ko und Dojkina (KRYŠ'KO; DOJKINA 2021; s. Anm. 1) durch Entstellung innerhalb der lateinischen Tradition der Erasmusakte entstanden sein soll, von wo aus diese Form erst in die gr. und dann in die slav. Übersetzung der Märtyrerakte gelangte. Damit wäre der Nachweis der unmittelbaren Abhängigkeit der slavischen Akoluthie von der slavischen Übersetzung der Erasmusakte erbracht.

⁷ Eine entsprechende Appropriation in umgekehrter Richtung, nämlich als italienischer Heiliger durch Verschweigen der Vorgänge in Illyrien meint DESANTIS 1992: 290 in den Martyrologien des Ado, Usuard und Notker zu erkennen.

⁸ Zu früheren, bis an die Wende vom 13. zum 14. Jh. zurückreichenden griechischen Textzeugnissen eines lokalen Erasmuskults um Ohrid, vgl. DESANTIS 1988: 497; DESANTIS 1992: 297–298.

Erasmus unerwähnt lassen. Erste Arbeiten, die die slavische Erasmustradition einer eingehenderen Betrachtung unterziehen, sind eher heimatgeschichtlich orientiert (SNEGAROV 1925; GLUMAC 1979; VESELÝ 1984; VESELÝ 1988; MELOSKI 1988). In den vergangenen anderthalb Dezennien haben sich vor allem Bojka Mirčeva (MIRČEVA 2006.a; MIRČEVA 2006.b; MIRČEVA 2009.a; MIRČEVA 2009.b; MIRČEVA 2010.a; MIRČEVA 2010.b; MIRČEVA 2013) und in geringerem Umfang Dieter Stern (STERN 2006; STERN 2007) um die Erforschung der slavischen Erasmustradition verdient gemacht. Einen entscheidenden Schritt nach vorn bedeutet zweifellos die unlängst erschienene, umfangreiche Studie nebst Edition von Krys'ko und Dojkina (KRYŠ'KO; DOJKINA 2021). Vor dieser grundlegenden Arbeit haben sich nur Mirčeva (MIRČEVA 2006.a) und Stern (STERN 2006) eigens Fragen der Textkritik und -transmission der slavischen Übersetzung der Erasmus-Akten gewidmet. Spezifische Detailfragen zur Textgeschichte behandelt Mirčeva (MIRČEVA 2009.a; MIRČEVA 2010.a). Eine kognitiv-linguistische Studie auf Grundlage der Erasmus-Akte liegt neuerdings auch mit Il'in (IL'IN 2021) vor.

3.1. Die Textzeugen

Die Überlieferungslage der slavischen Übersetzung der Erasmus-Akten ist recht dünn. TVOROGOV (2008: 56–57) identifiziert drei Handschriften russischer Provenienz bis zum Ausgang des 15. Jh. (1–3). Daneben findet sich auch noch eine Abschrift des 16. Jh. in einem Lesemenäum mit prämakarianischem Bestand (4). Der Text fand schließlich im 16. Jh. Aufnahme im Maiband (5–7) und ein weiteres Mal im Juniband (8–10) der Lesemenäen des Metropoliten Makarij.

Prämakarianischer Bestand

- (1) Uspenskij Sbornik (Panegyrikon für Mai), 12. Jh., GIM Sin. 1063/4⁹
- (2) Panegyrikon für September-Juni, Mitte 15. Jh., RGB Egorov 98–279
- (3) Lesemenäum für Juni, Juli, August, Ende 15. Jh., RGB Volokolamsk 113–598
- (4) Lesemenäum für Juni, 16. Jh., Moskau, GIM Sin. 89

Lesemenäen des Makarij (M^M und M^J)

- (5) Uspenskij spisok [Mai], 1552/3, GIM Sin. 994
- (6) Sofijskij spisok [Mai], 1529–1541, RNB Sof. 1321

⁹ Für eine Neubewertung der Datierung des Uspenskij Sbornik, s. BUTLER 2021.

- (7) Carskij spisok [Mai], 1554, GIM Sin. 180
- (8) Uspenskij spisok [Juni], 1552/3, GIM Sin. 995
- (9) Sofijskij spisok [Juni], 1529–1541, RNB Sof. 1322
- (10) Carskij spisok [Juni], 1554, GIM Sin. 181

Eine Sichtung der südslavischen Handschriftenbestände nach Ivanova (2008) erbrachte keine Ergebnisse. Alle Textzeugen sind somit russischer Provenienz. Das Festdatum wird in allen Textzeugen mit Ausnahme von (5–7) [= 10. Mai] übereinstimmend mit dem 10. Juni angegeben. Eine weitere Ausnahme könnte theoretisch der Uspenskij Sbornik enthalten, dessen ursprüngliche Datumsangabe weggeschabt wurde. Das Festdatum weicht deutlich von dem der Kalendarien und Akoluthien ab, die zwischen dem 1. und 2. Juni schwanken. Die Gründe für die abweichende Einordnung der Erasmus-Akten unter dem 10. Juni, bzw. 10. Mai sind, ebenso wie die Einordnung der Prologvita unter dem 4. Mai, vorläufig unklar.

Recht dünn zeigt sich auch die griechische Überlieferungslage. Desantis (DESANTIS 1988) identifiziert drei Textzeugen, allesamt in Handschriften italogriechischer Herkunft:

- (i) Menologion für das ganze Jahr, 11. Jh., Vat. gr. 866
- (ii) Hagiographischer und homiletischer Sammelband, 10. –11. Jh., Vat. gr. 1987
- (iii) Halbjahresmenologion, Messina 29, AD 1307

Die griechischen Textzeugen repräsentieren zwei recht deutlich unterschiedene Versionen: (a) eine sprachlich formellere in den beiden Vatikanhandschriften und (b) eine nach Desantis Einschätzung umgangssprachlichere in der jüngeren Handschrift Messina 29. Desantis (DESANTIS 1988: 495) hält Version (b), auf der seiner Meinung nach auch die lateinische Texttradition beruhen soll, aufgrund ihrer vorgeblichen Umgangssprachlichkeit für die ältere. Dem widerspricht von Falkenhausen (FALKENHAUSEN 1996: 1997), die von einem Primat der lateinischen Übersetzung ausgeht, und die gr. Version (b) für eine spätere Übersetzung einer in der Tat archaischen lateinischen Textvorlage hält. Eine Bestätigung erfährt von Falkenhausens Standpunkt durch Krys'ko und Dojkina (KRYŠ'KO; DOJKINA 2021: 17–19), die zeigen, dass die entstellten Ortsnamen in den gr. Versionen am besten unter Annahme lateinischer Quellen verstanden werden können.

Der recht dürftigen griechischen Beleglage steht eine sehr reiche lateinische Texttradition gegenüber (BHL 2578–2582; ENGELS 1956; DOLBE-

AU 1996; GRÉGOIRE 2004; LANÉRY 2021), die überdies auch in früheren Handschriften als die griechische Version bezeugt ist.

3.2. *Stemma codicum*

Die Textzeugen der slavischen Übersetzung zeigen nur recht geringe Abweichungen untereinander.¹⁰ Dennoch ergeben die Lesarten ein insgesamt schlüssiges Bild der stemmatischen Beziehungen. Es liegt nahe, in U als ältestem Textzeugen den Archetyp zu vermuten, doch spricht eine Reihe von isolierten sekundären Lesarten dagegen (KRYŠ'KO; DOJKINA 2021: 88).¹¹ Gleichwohl steht U dem Archetyp näher als die übrigen Textzeugen, die sich in einer gemeinsamen Reihe von sekundären Lesarten von U absetzen.¹² Die Gruppenbildung U vs. EWSM setzt sich über die eindeutig als sekundär klas-

¹⁰ In der folgenden Analyse des *Stemma codicum* stehen die Verhältnisse vor den Großen Lesemenäen des Metropoliten Makarij im Vordergrund. Tatsächlich zeigen die verschiedenen Abschriften der Großen Lesemenäen fast keine Abweichungen untereinander, so dass sie einer stemmatologischen Analyse ohnehin nicht zugänglich sind. Wir verwenden für die Version der Lesemenäen das summarische Sigel M, und unterscheiden, wo dies nötig ist, die Mai-Version (MM) von der Juni-Version (MJ) der Großen Lesemenäen. Für die prämakarianischen Textzeugen werden folgende Siglen verwendet: U = Uspenskij sbornik, E = RGB Egorov 98-279, W = RGB Volokolamsk 113-598, S = GIM Sin. 89.

¹¹ Allerdings sind diese z.T. als Fehler leicht erkennbar und hätten später unabhängig voneinander mit identischem Ergebnis emendiert werden können (z.B. U 119d *добръ исподънихъ* vs. *до прѣисподънихъ* in den übrigen Textzeugen). Nicht ohne Weiteres restituierbar dürfte allerdings die *Нарпlographie* *Кръстіянина искахоу* (U 121a) sein, wofür alle übrigen Textzeugen *Хрѣтіане хрѣтіянина искахоу* (χριστιανοὶ χριστιανὸν ἐπιζητοῦντες) haben, so dass hier ein starker Hinweis auf U als stemmatischen Endpunkt vorliegt. Ohne Kenntnis der griechischen Überlieferung dürfte ferner auch «*Еразме, сълѣси ѿтоудѣ!*» *И иде* (Aorist) *въ очѣствіе своѣ* (U 119a) nicht restituierbar sein, wofür die übrigen Textzeugen in Übereinstimmung mit dem Griechischen «*Еразме, сълѣси ѿтоудѣ и иди* (Imperativ) *въ очѣствіе своѣ!*» haben.

¹² U 119c *Стѣи же Еразмъ въ моучении ѿго възърѣвъ* [προσεσχηκός] *на нѣо рече* : EWSM *възърѣ* — U 120a *Тѣгда ярости испълнь са цѣрь повелѣ* [ἐκέλευσεν] : EWSM *от. повелѣ* — U 120b *и шесть тысящ литръ* [καὶ ἑξακοσίων λιτρῶν] *желѣза на выю и на роуцѣ его възложити* : EWSM *от. и шесть тысящ литръ* — U 123b *чюжю са невѣжъствию* [ἀναιδείαν] *твоѣмоу, яко горши ѿа юси* : EWSM *невѣръствию*. Weder U noch die übrigen Textzeugen bieten eine adäquate Wiedergabe des Griechischen ἀναιδεία 'Schamlosigkeit'. KRYŠ'KO; DOJKINA 2021: 62 vermuten irrtümliche Assoziation mit οἶδα durch den Übersetzer. Späteres *невѣръствию* wäre dann der Versuch, den an dieser Stelle durch den Übersetzungsfehler unverständlichen Text wiederherzustellen. Die Lesart von U wäre dann als *lectio difficilior* primär.

sifizierbaren Lesarten hinaus fort in einer ganzen Reihe von Lesarten, die sich der näheren Klassifikation entziehen.¹³

Die Textzeugen E und M^M scheinen zwischen allen Handschriften zu stehen. Sie zeigen keine isolierten Lesarten, die sie als Endpunkte ausweisen könnten. Aufgrund des sekundären Charakters der Lesarten, die E und M^M mit WSM^J gegen U teilen (s.o.), scheiden E und M^M allerdings als Archetypenwörter aus. Wir müssen daher von einem nicht erhaltenen Archetyp α ausgehen. Die Textzeugen WSM^J sind hingegen vollständig und eindeutig auf E, resp. M^M als Vorlage abbildbar. Die gestufte Beziehung von E, resp. M^M > WSM^J wird besonders an Stellen greifbar, wo eine neue Variante in E, resp. M^M zu Emendationsversuchen in den Folgehandschriften führt. Die Omission von *повелъ* in *Тъгда ярости испълнь сѧ* (Ptzp.) *ѹрь повелъ* (U 120a) in E und M^M führt in der Folge zu einem emendativen Eingriff, durch den die syntaktische Vollständigkeit des Satzes wiederhergestellt wird: *Тъгда ярости испълни сѧ* (Aor.) *ѹрь* (WSM^J). Dabei bleibt in diesem speziellen Falle die Frage offen, ob die Emendation jeweils unabhängig vorgenommen wurde. Deutlich ist jedoch, dass alle späteren Textzeugen von der durch E oder M^M erzeugten Variante abhängen.

E und M^M unterscheiden sich tatsächlich nur an einer einzigen Stelle voneinander, die es uns jedoch erlaubt zu bestimmen, welche von beiden Handschriften als potenziell unmittelbare Vorlage für WSM^J in Betracht kommt. Namentlich geht es um die unterschiedliche Wiedergabe des Protobulgarismus, der in U 199b als *сѣлыгами* [σφῆραις], in M^M als *солыгами*, in allen übrigen Textzeugen einschließlich E jedoch einheitlich als *сѣлагами* erscheint. Nach dem bei Slavova (SLAVOVA 2011: 5–7) zusammengestellten Material scheinen die Varianten *solyg-/sѣlyg-* der ursprünglichen Form am nächsten zu kommen, so dass die Mai-Version der Lesemenäen und mit Abstrichen die Version des Uspenskij sbornik als primär bewertet werden können, während *сѣлагами* eine sekundäre, womöglich durch slavisierende, volksetymologische Umgestaltung des nicht mehr gekannten Worts entstandene Lesart darzustellen scheint. Somit steht E in diesem einen Punkt näher an WSM^J und kommt damit als unmittelbare Vorlage für diese späteren Textzeugen in

¹³ Als Beispiel genüge hier U 119c *Азъ бо имамъ зракъ вѣрьнь*, für das EWSM *възракъ* haben. Keine der beiden Lesarten bietet eine adäquate Wiedergabe von gr. Ἐγὼ γὰρ ἔχω θώρακα πίστεως und keine kann als Emendationsversuch gegenüber der jeweils anderen interpretiert werden, sodass die Primatsfrage ungeklärt bleibt. Bei den übrigen Fällen handelt es sich überwiegend um Varianten grammatischer Ausgänge, die ohnehin einer Primatsprüfung kaum zugänglich sind.

Betracht, während dies für M^M ausgeschlossen werden muss. Die Konstellation der Lesarten ließe es zu, M^M zwischen den Archetyp und E stemmatisch einzuordnen, was jedoch nicht durch die Datierung der Handschriften gedeckt wird, so dass wir von einem Hyparchetyp β ausgehen müssen, der zwischen M^M und E tritt.

Textzeuge W zeichnet sich durch ein ausgeprägtes Profil eigener Lesarten aus, die ihn von E einerseits, aber auch von SM^J andererseits deutlich absetzen.¹⁴ Dabei gilt, dass keine der hierhergehörigen Lesarten als primär bestimmt werden kann, einzelne aber sehr wohl als sekundär in Bezug auf das Griechische.

Die Textzeugengruppe M^J der großen Lesemenäen erweist sich bei näherer Betrachtung als nur schwach differenzierte Fortsetzung von E. Die Anzahl eigener Lesarten ist gering und überdies eher unspezifisch.¹⁵ Doch ist M^J nun keineswegs eine einfache Kopie von E. Tatsächlich hat M^J an einer Stelle eine Lesart von W übernommen:

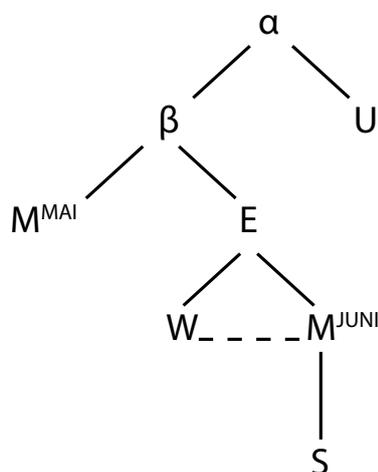
UM^{ME} азъ, ꙗже ты ма глѣши, нѣсмь такъ.
W азъ, еже ты ма глѣши, нѣсть такъ.
SM^J азъ, *иже* ты ма глѣши, нѣсть *такo*.

Wo die Mai-Version der Großen Lesemenäen auf eine archaische, nicht erhaltene Textversion zurückgeht, zeigt sich die Juni-Version im Kern direkt abhängig von E, mit leichter Kontamination durch W. Letztlich käme für die Juni-Menäen aber auch die als prämakarianisch eingestufte Sammlung, in der S bezeugt ist, als Vorlage in Betracht. Tatsächlich ist S nahezu identisch mit M^J, so dass umgekehrt auch die Möglichkeit in Betracht gezogen werden kann, dass S nicht als Quelle diene, sondern vielmehr eine Kopie von M^J darstellt. Für Letzteres sprächen immerhin die wiewohl nur vereinzelt und

¹⁴ W ть повинень боудеть : UESM то повинень да боудеть — W в нвици и въ днѣ баꙗла : UESM полоудьне — W Гдѣ естъ твоя боуесть ннѣ : UESM нынѣ твоя боуесть — W Влѣз'шем же имъ не вбрѣтоша чѣка : UESM мчѣнка [мáртoра] — W Самъ еси рекль въ стѣмъ св'алии : UESM пресѣимъ еваанглиемъ — W но токмо възвожааше на нбо вчи свои : UESM толико на нбо възвожааше — W яко елико ѿ мене просиши, прѣимеши : UESM просиши ѿ мене.

¹⁵ SM^J иже тако чудеса творить : UEW така — SM^J азъ, иже ты ма глѣши, нѣсть тако : UEW ꙗже ... такъ — SM^J Поустѣ чѣка праведнаго : UEW праведна — SM^J и покои дасть въ вѣкы вѣкомъ : UEW даесть — SM^J емоуже есмь азъ искони рабъ : UEW рабъ искони — SM^J Лоуча бо вного свѣта : UEW свѣта вного — SM^J азъ есмь архааггль Михаилъ : UEW Михаилъ архааггль.

überdies äußerst unspezifischen isolierten Lesarten von S.¹⁶ Unsere Erwägungen resultieren in nachstehendem Stemma:



4. TRANSMISSIONSGESCHICHTE

Wir hatten eingangs bereits auf den Überlieferungszusammenhang der Erasmus-Akte mit der Märtyrerakte des Vitus, Modestus und der Crescentia hingewiesen, und dabei einen italogriechischen Zusammenhang suggeriert. Šepkina (ŠEPKINA 1972: 68) deutet diesen Überlieferungsverband, zu dem sie auch die Vita des Methodius und des Christophorus im Uspenskij sbornik rechnet, in Anlehnung an Sobolevskij (SOBOLEVSKIJ 1900) als mährische Textgruppe und legt damit einen Ursprung der slavischen Übersetzungen in der mährischen Mission nahe.¹⁷ Die auffällige Übereinstimmung der Auswahl westlicher Heiligenleben in slavischer Übersetzung und dem italogriechischen hagiographischen Repertoire, insbesondere die exklusiven Übereinstimmungen mit dem italogriechischen Codex Messina 29 und 30 legen jedoch den Gedanken nahe, dass sich auch auf dem Feld hagiographischer Übersetzungen eine spezifische slavisch-italogriechische Beziehung frühen Datums zeigt (THOMSON 1983; THOMSON 1985: 221). Entsprechend unserer einleitend gemachten Beobachtungen, wäre daher alternativ an Stelle einer mährischen Übersetzung eine Übersetzung des 10. Jh. im Rahmen bulgarisch-italogrie-

¹⁶ S *Мнѡгы же и стѣмь криѣнїемь* приведеь къ зѹ : UVWM приведе — S *Владита намъ вѣѡа нашего* : UVWM въдадите.

¹⁷ Siehe auch HOCK 1996: 1.

chischer Kontakte in Erwägung zu ziehen (THOMSON 1985: 224). Ob diese Kontakte direkter Art oder über Konstantinopel vermittelt waren, lässt sich nicht mit abschließender Sicherheit sagen. Ein frühes Datum der Übersetzung im 10. Jh. wird dabei nicht allein durch die Aufnahme des Textes im Uspenskij sbornik nahegelegt, sondern findet Bestätigung in einer Reihe sprachlicher Archaismen (KRYŠ'KO; DOJKINA 2021: 89), wiewohl diese ein späteres Datum nicht grundsätzlich auszuschließen geeignet sind. Was im 10. Jh. noch das Potenzial gehabt haben mag zu einem breit getragenen gesamtbulgarischen protonationalen Kultus zu werden, überlebte nur als weitgehend marginalisierte Lokaltradition. Ursächlich hierfür mag die Auflösung der bulgarischen Kirche nach der byzantinischen Eroberung 1018 gewesen sein. Dank der günstigeren Überlieferungsumstände in Russland konnte sich dort, wie in so vielen anderen Fällen, erhalten, was im südslavischen Raum verloren ging. Die enzyklopädischen Bestrebungen des Metropoliten Makarij taten ihr übriges, die Spuren dieses halb vergessenen Kultus zu erhalten. Dabei zeigt sich im Falle der Erasmus-Akte, dass der Uspenskij Sbornik keine direkte Rolle in Makarijs groß angelegtem Projekt spielte.

4.1. Die Übersetzung

In Anbetracht der westlichen Provenienz der Erasmusverehrung und der insgesamt schwachen griechischen Überlieferungslage für die Erasmus-Akte liegt es nahe, eine Übersetzung aus dem Lateinischen anzunehmen, wie sie für die Viten des Apollinaris von Ravenna, des Vitus und der Anastasia von Rom angenommen werden muss (THOMSON 1983). Doch sprechen im Falle der Erasmus-Akte die Indizien deutlich für eine Übersetzung aus dem Griechischen (STERN 2006: 203–204; KRYŠ'KO; DOJKINA 2021: 19–20). Von den verfügbaren griechischen Textzeugen kommt keiner als direkte Quelle in Betracht, doch stellt Stern (STERN 2006: 204–206) eine allgemein größere Nähe des slavischen Textes zu Vat. gr. 866 (V) und Vat. gr. 1987 (W) im Vergleich zu Messina 29 (M) fest. Die größere Distanz von M ergibt sich in erster Linie infolge einer stärkeren stilistischen Überarbeitung, der der vermutlich jüngere Text von M unterzogen wurde. So finden sich durchgehend Umgestaltungen, die wohl noch den ursprünglichen Sinnzusammenhang erkennen lassen, aber keine wortgetreue Abbildung zwischen den Texten mehr zulassen, wie in folgendem Beispiel, in dem der slavische Text eng dem Wortlaut von Vat. gr. 866 und Vat. gr. 1987 folgt, wohingegen Messina 29 den Satz zwar sinngemäß, aber doch in starker Verkürzung wiedergibt:

- U Избѣгающею же дѣмономъ абиѣ цѣли бывахоу.
 V Φυγαδευομένωνδὲ τῶν δαιμόνων παραχρῆμα ὑγιεῖς ἐγένοντο.
 ‘Da die Dämonen aber davonflohen, waren sie sogleich gesund.’
 M καὶ εὐθέως ἰοῦντο.
 ‘Und sie waren sofort geheilt.’

Es ist in diesem Sinne der fast durchgehenden interlinearen Abbildbarkeit, dass der slavische Text den beiden Vatikanhandschriften deutlich näher steht. Dies besagt nicht, dass sich in den nicht redaktionell überarbeiteten Passagen von M keine Lesarten fänden, die dem Slavischen eher entsprechen als die jeweiligen Lesarten der Vatikanhandschriften. So teilt M mit εἰς τὸν ναὸν τοῦ Διὸς gegen V εἰς τὸν ναὸν τοῦ Ἡρακλέως und W ἐν τῷ ναῷ τῆς Ἀρτήμιδος eine in hohem Maße signifikante Lesart mit Slavisch *въ храмъ дижевъ* (U22c), sodass er als Quelle der Textkritik keineswegs vernachlässigt werden darf.

Immer wieder zeigt der slavische Text auch Eigenheiten, die durch keinen der gr. Textzeugen gedeckt ist:

- да истоуканьнымъ оуничъжению, имъже ты ми глѣши пожрети, ти
 пожъроу* (U 119b)
 ἵνα γλυτποῖς ζοάνοις οἷς σὺ ὄμοιος τυγχάνεις ἐγὼ θύσω¹⁸ (VW)
 οὐ γὰρ θύσω λίθοις γλύπτοις ὄντινων ὄμοιος σὺ εἶ (M)

Für eine Reihe, aber eben nicht für alle derartigen Fälle ist der Nachweis lateinischer Parallelen gelungen, so dass eine “vierte” griechische Fassung als Vorlage vermutet werden kann, die diese in der lateinischen Tradition belegten Eigenarten der slavischen Tradition teilt Krys’ko und Dojkina (KRYŠ’KO; DOJKINA 2021: 70–80).¹⁹ Für das oben angeführte Beispiel konnte allerdings keine lateinische Parallele beigebracht werden. Auch zeigen sich, sieht man einmal von der leicht abweichenden syntaktischen Konstruktion in M gegenüber VW ab, die griechischen Textzeugen recht uniform, so dass nicht ganz deutlich ist, warum Krys’ko und Dojkina (KRYŠ’KO; DOJKINA 2021: 74) Beispiele wie dieses, derer es etliche gibt, als Beweis einer vierten Fassung

¹⁸ Gr. ‘Ich werde mich niemals dahin bringen lassen, dass ich hölzernen Göttern opfern werde, denen du ähnlich zu sein scheinst.’ vs. slav. ‘Niemand werde ich dies vollbringen, dass ich den nichtswürdigen Götzen, denen du mich opfern heißt, opfern werde.’

¹⁹ Allerdings bewegt sich der weit überwiegende Teil der von KRYŠ’KO; DOJKINA 2021: 70–72 aufgelisteten Beispiele durchweg auf dem Niveau recht unauffälliger grammatischer Übereinstimmungen, wie etwa von Präsensformen im Lat. und Slav., denen im Gr. Aoristformen gegenüberstehen, so dass die Gefahr einer Überbewertung besteht.

anführen. Mein Verdacht ist für diesen und vergleichbare Fälle, dass die Annahme und Suche einer entsprechenden griechischen Lesart möglicherweise ins Leere führt. Tatsächlich geht es, was den eingebetteten Nebensatz betrifft, nicht um eine einfache Variante mit möglichem transmissionstechnischem Hintergrund, sondern um einen modifizierenden Eingriff in den Text. Dies kann selbstredend innerhalb der lateinischen/griechischen Tradition geschehen sein, doch sollte in Anbetracht der nicht geringen Anzahl derartiger Beispiele auch die spezifische Technik oder auch Fertigkeit²⁰ des Übersetzers als Quelle in Betracht gezogen werden.²¹ Der m.E. stärkste Hinweis auf eine vierte gr. Fassung ergibt sich letztlich aus einer größeren Lakune gegen Ende des slavischen Textes, die mit einem von allen gr. Versionen stark abweichenden Wortlaut im unmittelbaren Vorfeld der Lakune einhergeht. Die Möglichkeit einer die Lakune ergänzenden Intervention des Übersetzers ist nicht gänzlich von der Hand zu weisen (STERN 2006: 199–200), doch sollte hier letztlich vielleicht eher ein in der Tat abweichender griechischer Quelltext in Erwägung gezogen werden (KRYŠ'KO; DOJKINA 2021: 77–78).

5. AUSBLICK

Ungeachtet oder vielleicht gerade wegen ihrer Marginalität in der byzantinisch-slavischen Überlieferung verdient die slavische Übersetzung der Erasmus-Akte besondere Beachtung. Wiewohl etliche Fragen einstweilen noch offen sind und möglicherweise auch in Zukunft unbeantwortet bleiben werden, legt die Übersetzung Zeugnis ab von einer frühen Beziehung der noch jungen slavischen (bulgarischen) Kirche mit Süditalien. Die zahlreichen Abweichungen des slavischen Textes von den verfügbaren griechischen Vorlagen suggerieren die Notwendigkeit einer fortgesetzten Suche nach weiteren griechischen Textzeugen, doch ist die Hoffnung gering, dass eine derartige Suche in Anbetracht der Marginalität der Überlieferung von Erfolg gekrönt werden könnte. Vielmehr wird man sich mit dem Gedanken anfreunden müssen, dass ein nicht unerheblicher Teil der Abweichungen auf das Konto des Übersetzers

²⁰ Wie KRYŠ'KO; DOJKINA 2021: 80–85 in ihrer Präsentation der Übersetzungsfehler eindrücklich belegen, sind die Fertigkeiten des Übersetzers der Erasmus-Akte nicht sehr hoch einzuschätzen.

²¹ Eine vergleichbare relative Unabhängigkeit von der griechischen Textvorlage, die sich wiederholt in Paraphrasen des gr. Originals zeigt, demonstriert STERN 2016 für eine der zwei bezeugten Übersetzungen der Vita der hl. Eupraxia.

geht und nicht in der griechischen Tradition lokalisiert werden kann. Perspektivisch sollte die Erasmus-Akte daher zukünftig vor allem im breiteren Zusammenhang früher slavischer Übersetzungen hagiographischer Texte und ihrer spezifischen Übersetzungstechniken untersucht werden.

VERWENDETE HANDSCHRIFTEN

- U = Uspenskij Sbornik (Panegyrikon für Mai,), 12. Jh., Moskau, GIM Sin. 1063/4, 118v–124v (ed. KNJAZEVSKAJA et al. 1971: 212–220; KRYS'KO; DOJKINA 2021).
- E = Panegyrikon für September-Juni, Moskau, Mitte 15. Jh., RGB Egorov 98–279, 558v–562v
- W = Lesemenäum für Juni, Juli, August, Ende 15. Jh., Moskau, RGB Volokolamsk 113–598, 1r–8v
- S = Lesemenäum für Juni, 16. Jh., Moskau, GIM Sin. 89, 142r–151r

Lesemenäen des Makarij (M^M und M^J)

Uspenskij spisok [Mai], 1552/3, Moskau, GIM Sin. 994, 426b–429c (ed. GLM 851–857)

Sofijskij spisok [Mai], 1529-1541, Moskau, RNB Sof. 1321, 368r–370r

Carskij spisok [Mai], 1554, Moskau, GIM Sin. 180, 681v–686v

Uspenskij spisok [Juni], 1552/3, Moskau, GIM Sin. 995, 158v–162r

Sofijskij spisok [Juni], 1529-1541, Moskau RNB Sof. 1322, 106r–108r

Carskij spisok [Juni], 1554), Moskau GIM Sin. 181, 200r–204r

Menologion für das ganze Jahr, 11. Jh. (alternativ 11.–12. Jh. oder Ende 10. Jh.), Rom, Vat. gr. 866, 321r–324r (ed. HALKIN 1983; DESANTIS 1988)

Hagiographischer und homiletischer Sammelband, 10. –11. Jh. (alternativ 12. Jh.), Rom, Vat. gr. 1987, 98v–104r

Halbjahresmenologion, Messina 29, AD 1307, 74v–77v (ed. DESANTIS 1988)

LITERATUR

BHL = Bibliotheca Hagiographica Latina. Bruxelles: Socii Bollandiani, 1911seq.

BUTLER, F. 2021. Успенский сборник XII (не XIII) в. *Palaeoslavica* 29(1): 211–260.

DESANTIS, G. 1988. Gli Atti greci di S. Erasmo. *Vetera Christianorum* 25: 487–555.

DESANTIS, G. 1992. Il culto di S. Erasmo fra Oriente e Occidente. *Vetera Christianorum* 29: 269–304.

DOLBEAU, F. 1996. Le dossier hagiographique de Saint Canion d'Atella. Apropos d'un livre recent. *Analecta Bollandiana* 114: 109–123.

- ENGELS, O. 1956. Die Herasmuspassio Papst Gelasius' II. *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 51(1–2): 16–33.
- FALKENHAUSEN, V. von. 1996. S. Erasmo a Bisanzio. *Formianum. Atti del Convegno di Studi sull'antico territorio di Formia III*, 1995. Marina di Mintarno: Armando Caramanica Editore, 77–92.
- FALKENHAUSEN, V. von. 1997. Problemi di traduzione di testi agiografici nel Medioevo: il caso della *passio sancti Erasmi*. S. Boesch Gajuno (A cura di), *Santità, culti, agiografia. Atti del I Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e della agiografia, Roma, 24-26 ottobre 1996*. Roma: Viella, 129–138.
- FIACCADORI, G. 1983. Note storiche ai mosaici di Lin (Albania). R. Farioli Campanati (Hrsg.), *III colloquio internazionale sul mosaico antico, Ravenna 6-10 Settembre 1980*, Ravenna: Girasole, 185–196.
- GLM = Weiher, E. et al. (Hrsg.). 2009. Die grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. *Uspenskij Spisok*. 9.-23. Mai, Freiburg im Breisgau: Weiher Verlag.
- GLUMAC 1979 = ГЛУМАЦ, Д. 1979. Свети Еразмо – Охридски чудотворец. *Vesnik na Makedonskata pravoslavna crkva XXI(3)*: 83–84. [GLUMAC, D. 1979. Sveti Erazmo – Ohridski čudotvorec. *Vesnik na Makedonskata pravoslavna crkva XXI(3)*: 83–84.]
- GRÉGOIRE, R. 2004. Gli antichi testi agiografici relativi a S. Erasmo. L. Cardi (a cura di). *XVII centenario di S. Erasmo vescovo e martire (†303-2003). Atti del convegno, Formia – Gaeta, 17-18 maggio 2003*. Marina di Minturno: Armando Caramanica Editore, 17–52.
- HALKIN, F. 1983. La légende grecque de saint Érasme. *Analecta Bollandiana* 101: 5–17.
- НОСК, W. 1996. *Das Nominalsystem im Uspenskij Sbornik*. München: Verlag Otto Sagner.
- ИЛ'ИН 2021 = ИЛ'ИН, Б. Б. 2021. Язык пространства в житии святого Еразма. *Научный диалог* 10: 85–100. [ИЛ'ИН, В. В. 2021. *Âzyk prostranstva v žitii svätogo Erazma*. *Naučnyj dialog* 10: 85–100.]
- IVANOVA, K. 2008. *Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica*. Sofia: Ak. izd. Prof. Marin Drinov.
- ЈОВЏЕВА 2002 = ЈОВЏЕВА, М. 2002. Старобългарската служба за св. Аполинарий Равенски от Климент Охридски. *Palaeobulgarica* 26(1): 17–32. [ЈОВЏЕВА, М. 2002. *Starob'lgarskata služba za sv. Apolinarij Ravenski ot Kliment Ohridski*. *Palaeobulgarica* 26(1): 17–32.]
- КНЈАЗЕВСКАЈА et al. 1971 = КНЈАЗЕВСКАЈА, О. А.; В. Г. ДЕМЪЯНОВ; М. В. ЛЯПОН (подгот.). 1971. Успенский сборник XII-XIII вв. С. И. Коткова (Под редакцией). Москва: Наука. [КНЈАЗЕВСКАЈА, О. А.; В. Г. ДЕМЪЯНОВ; М. В. ЛЯПОН (podgot.). 1971. *Uspenskij sbornik XII-XIII vv. S. I. Kotkova (Pod redakcij)*. Moskva: Nauka.]
- КРЫС'КО; ДОЈКИНА 2021 = КРЫС'КО, В. Б.; К. Ю. ДОЙКИНА. 2021. Огни святого Эльма над Балканами: Мучение Еразма в древнеболгарском переводе. *Старобългарска литература* 63–64: 15–96. [КРЫС'КО, В. В.; К. Ю. ДОЙКИНА. 2021. *Ogni svätogo Èl'ma nad Balkanami: Mučenie Erazma v drevnebolgarskom perevode*. *Starob'lgaska literatura* 63–64: 15–96.]
- LANÉRY, C. 2021. Cinq passions tardo-antiques d'Italie méridionale (Donat et ses frères, Éleuthère, Potitus, Guy, Érasme). *Analecta Bollandiana* 139: 5–105.

- LUZZI, A. 1995. *Studi sul Sinassario di Costantinopoli*. Roma: Dipartimento di filologia greca e latina. Sezione bizantino-neoellenica Università di Roma "La Sapienza".
- MELOSKI 1988 = МЕЛОСКИ, Х. 1988. Две житија на Свети Еразмо Охридски. Лихнид 6: 69–87. [MELOSKI, H. 1988. Dve žitija na Sveti Erazmo Ohridski. Lihnid 6: 69–87.]
- MEYER, G. 1892. *Albanesische Studien, 3: Lautlehre der indogermanischen Bestandtheile des Albanesischen*. [Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Classe, Bd. 125] Wien: F. Tempsky.
- MIRČEVA 2006.a = МИРЧЕВА, Б. 2006.a. Св. Еразъм Формийски (Охридски) във versio slavica. Византия, Балканите, Европа. Изследвания в чест на проф. Василка Тъпкова-Займова. София: Институт по Балканистика, 453–462. [MIRČEVA, B. 2006.a. Sv. Erazm Formijski (Ohridski) v'v versio slavica. Vizantiâ Balkanite, Evropa. Izsledvaniâ v čest na prof. Vasilka T'nkova-Zaimova. Sofiâ: Institut po Balkanistika, 453–462.]
- MIRČEVA 2006.b = МИРЧЕВА, Б. 2006.b. Някои бележки за култа към св. Еразъм Охридски (Формийски) и славянската му служба въ ръкопис No. 122 от Нродната библиотека «Св. св. Кирил и Методий» в София. Ангел Давидов (отговорен редактор). Българска филологическа медиевистика. Сборник в чест на проф. дфн Иван Харалампиев по случай 60-годишния му юбилей. Велико Търново: Университетско издателство «Св. св. Кирил и Методий», 299–321. [MIRČEVA, B. 2006.b. Nâkoi beležki za kulta k'm sv. Erazm Ohridski (Formijski) i slavânskata mu služba v' r'kopis No. 122 ot Nrodnata biblioteka «Sv. sv. Kiril i Metodij» v Sofiâ. Angel Davidov (otgovoren redaktor). B'lgarska filologičeska medievistika. Sbornik v čest na prof. dfn Ivan Haralamniev po slučaj 60-godišniâ mu ûbilej. Veliko T'rnovo: Universitetsko izdatelstvo «Sv. sv. Kiril i Metodij», 299–321.]
- MIRČEVA 2009.a = МИРЧЕВА, Б. 2009.a. За употребата на думата мъзда в славянския превод на мъчението на св. Еразъм Охридски (Формийски) в Успенския сборник от XII в. Кирило-методиевски студии 18: 368–375. [MIRČEVA, B. 2009.a. Za upotrebata na dumata m'zda v slavânskiâ prevod na m'čeniето na sv. Erazm Ohridski (Formijski) v Uspenskiâ sbornik ot XII v. Kirilo-memodievski studii 18: 368–375.]
- MIRČEVA 2009.b = МИРЧЕВА, Б. 2009.b. Култът към св. Еразъм Охридски (Формийски) между Изтока и Запада. I. Ferincz, M. Farkas-Baráthi, H. Majoros (Ред.). Българският език и литература на кръстопътя на културите: Международна конференция. Сегед, Унгария, 21–22 май 2007. том II., Szeged: JATE Press, 99–107. [MIRČEVA, B. 2009.b. Kult't k'm sv. Erazm Ohridski (Formijski) meždu Iztoka i Zapada. I. Ferincz; M. Farkas-Baráthi; H. Majoros (Red.). B'lgarskiât ezik i literatura na kr'stop'mâ na kulturite: Meždunarodna konferenciâ. Seged, Ungariâ, 21–22 maj 2007. Tom II., Szeged: JATE Press, 99–107.]
- MIRČEVA 2010.a = МИРЧЕВА, Б. 2010.a. За някои библейски цитати в славянския превод на житието на св. Еразъм Охридски (Формийски). Е. Мирчева (ред.). Филология, история, изкуствознание. Сборник изследвания в чест на проф. дфн Стефан Смядовски. София: Валентин Траянов, 56–64. [MIRČEVA, B. 2010.a. Za

- nâkoi biblejski citati v slavânskiâ prevod na žitiето na sv. Eraz’’m Ohridski (Formijski). E. Mirčeva (red.). Filologiâ, istoiâ, izkustvoznanie. Sbornik izsledvaniâ v čest na prof. dfn Stefan Smâdofski. Sofiâ: Valentin Traânov, 56–64.]
- MIRČEVA 2010.b = МИРЧЕВА, Б. 2010.b. За историческите свидетелства в славянската служба за св. Еразъм Охридски (Формийски). М. Йовчева (отг. ред.). Пѣниѣ мало Георгию. Сборник в чест на 65-годишната на проф. дѣн Георги Попов. София: Боян Пенев, 141–157. [MIRČEVA, B. 2010.b. Za istoričeskite svitedelstva v slavânskata služba za sv. Eraz’’m Ohridski (Formijski). M. Jovčeva (otg. red.). Pěniie malo Georgiû. Sbornik v čest na 65-godišnata na prof. dfn Georgi Popov. Sofiâ: Boân Penev, 141–157.]
- MIRČEVA 2013 = МИРЧЕВА, Б. 2013. Култът към св. Еразъм Охридски (Формийски) в источната и в западната традиция. Старобългарска литература 48 (Светци и свети места на Балканите 2), 67–78. [MIRČEVA, B. 2013. Kult’’t k’’m sv. Eraz’’m Ohridski (Formijski) v istočnata i v zapadnata tradiciâ. Starob’’lgarska literatura 48 (Svetci i sveti mesta na Balkanite 2), 67–78.]
- PETKOV 2021 = ПЕТКОВ, Г. 2021. Неизвестен препис на Проложното житие на св. Еразъм Охридски (Формийски). *Palaeobulgarica* 44(4): 35–54. [PETKOV, G. 2021. Neizvesten prepis na Proložnoto žitie na sv. Eraz’’m Ohridski (Formijski). *Palaeobulgarica* 44(4): 35–54.]
- SLAVOVA 2011 = СЛАВОВА, Т. 2011. Първа и втора Книга Царства в състава на архивния хронограф. *Palaeobulgarica* 35(1): 3–16. [SLAVOVA, T. 2011. P’’rva i vtora Kniga Carstva v s’’stava na arhivniâ hronograf. *Palaeobulgarica* 35(1): 3–16.]
- SNEGAROV 1925 = СНЕГАРОВ, И. 1925. Жития на народни светии, писани на охридско наречие съ гръцко писмо. Македонски преглед 5–6: 23–34. [SNEGAROV, I. 1925. Žitiâ na narodni svetii, pisani na ohridsko narečie s’’ gr’’cko pismo. Makedonski pregled 5–6: 23–34.]
- SOBOLEVSKIJ 1900 = СОБОЛЕВСКИЙ, А. И. 1900. Церковно-славянские тексты моравского происхождения. *Русский филологический вестник* 43: 153–217. [SOBOLEVSKIJ, A. I. 1900. Cerkovno-slavânskie teksty moravskogo proishoždeniâ. *Russkij filologičeskij vestnik* 43: 153–217.]
- STERN, D. 2006. Die Vita des hl. Erasmus von Formia in der slavischen Überlieferung. D. Bunčić, N. Trunte (Hrsg.). *Iter philologicum. Festschrift für Helmut Keipert zum 65. Geburtstag*. München: Otto Sagner, 197–207.
- STERN, D. 2007. Der heilige Erasmus in der byzantinischen und slavischen Hymnographie. Hans Rothe, Dagmar Christians (Hrsg.). *Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 352–381.
- STERN, D. 2016. The Double Life of St Eupraxia within the Old Slavonic Tradition. A. Anguševa et al. (Hrsg.). *Vis et sapientia: Studia in honorem Anisavae Miltenova. Нови извори, интерпретации и подходи в медиевистиката*. София: Боян Пенев, 493–513.
- ŠERPINA 1972 = ЩЕПКИНА, М. В. 1972. О происхождении Успенского сборника. В. Н. Лазарев, О. И. Подобедова, С. О. Шмидт (Редкол.); О. И. Подобедова, Г. В. Попов (Ред.-сост. тома). *Древнерусское искусство: рукописная книга*. Т. 7 (Сб.

- 1). Москва: Издательство «Наука», 60–80. [ŠEPKINA, M. V. 1972. O proishoždenii Uspenskogo sbornika. V. N. Lazarev, O. I. Podobedova, S. O. Šmidt (Redkol.); O. I. Podobedova, G. V. Popov (Red.-sost. Toma). Drevnerusskoe iskusstvo: rukopisnâ kniga. T. 7 (Sb. 1). Moskva: Izdatel'stvo «Nauka», 60–80.]
- ŠEVČENKO, I. 1982. Report on the Glagolitic Fragments (of the Euchologium Siniaticum?) Discovered on Sinai in 1975 and Some Thoughts on the Models for the Make-up of the Earliest Glagolitic Manuscripts. *Harvard Ukrainian Studies* 6: 119–151.
- THOMSON, F. J. 1983. A Survey of the Vitae Allegedly Translated from Latin into Slavonic in Bohemia in the 10th and 11th Centuries. *Atti dell' 8 Congresso internazionale di studi sull' alto medioevo*. Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 331–348.
- THOMSON, F. J. 1985. Early Slavonic Translations – an Italo-Greek Connection? *Slavia Gandensia* 12: 221–234.
- TVOROGOV 2008 = ТВОРОГОВ, О. В. 2008. Переводные жития в русской книжности XI-XV веков. Москва – Санкт-Петербург: Альянс-Архео. [TVOROGOV, O. V. 2008. Perevodnye žitiâ v russoj knižnosti XI-XV vekov. Moskva – Sankt-Peterburg: Al'âns-Arheo.]
- VESELÝ, J. M. 1984. Sant' Erasmo di Formia o di Ochrida? *Actes du X^e congrès international d'archéologie chrétienne. Thessalonique 28 septembre – 4 octobre 1980. Vol. II – Communications*. Città del Vaticano: Pontificio istituto in archeologia christiana, 681–690.
- VESELÝ, J. M. 1988. Свети Еразмо Формиски или Охридски. *Лихнид* 6: 53–67.

Abstract

Dieter STERN

THE SLAVONIC TRANSLATION OF THE MARTYR ACTS OF ST ERASMUS OF FORMIA, ALSO KNOWN AS ST ERASMUS OF OHRID

The Church Slavonic translation of the Martyr Acts of St. Erasmus of Formia deserves particular attention because the text, and with it the cult of the saint, found its main dissemination in the Western Church, while in the Byzantine cultural realm it played at best a subordinate role, so that the question arises as to how and under what circumstances the text was able to find its way into early Slavonic translated literature. Although a number of questions are still open and may remain unanswered in the future, the translation bears witness to an early relationship between the still young Slavic (Bulgarian) Church and southern Italy. The numerous deviations of the Slavonic text from the available Greek models suggest the necessity of a continued search for further Greek textual witnesses, but there is little hope that such a search could be crowned with success in view of the marginality of the tradition. The present overview is meant to criti-

cally assess the present state of research on the Slavic Martyr Acts of St. Erasmus, providing an outline of the research history as well as presenting the extant text witnesses, further suggesting a *stemma codicum* and finally addressing issues of text transmission and translation technique.

Keywords: Hagiography, Italogreek, Old Slavonic translations

Sažetak

Dieter STERN

SLAVENSKI PRIJEVOD *PASIJE SV. ERAZMA IZ FORMIJE*, POZNATOGA I KAO ERAZMO IZ OHRIDA

Crkvenoslavenskomu prijevodu *Pasije sv. Erazma iz Formije* treba posvetiti posebnu pozornost jer je tekst, a s njim i kult toga svetca, bio iznimno raširen u zapadnoj Crkvi, dok je u bizantskome kulturnom okružju imao manje istaknutu ulogu. Pitanje je kako je i u kojim okolnostima tekst dospio u ranoslavensku prijevodnu književnost. Iako su brojna pitanja povezana s tim tekstom još uvijek otvorena te će možda ostati neodgovorena i u budućnosti, prijevod svjedoči o ranim vezama između još uvijek mlade slavenske (bugarske) Crkve i južne Italije. Brojna odstupanja slavenskoga teksta od mogućih dostupnih grčkih predložaka upućuju na nužnost nastavka potrage za relevantnim grčkim predlošcima, no – s obzirom na marginalnost tradicije sv. Erazma u bizantskome krugu – malo je nade da bi takva potraga mogla biti okrunjena uspjehom. Cilj je ovoga pregleda kritički procijeniti sadašnje stanje istraživanja slavenskoga teksta *Pasije sv. Erazma* i dati pregled povijesti njegova istraživanja te predstaviti postojeće primjerke teksta, predložiti *stemma codicum* i pokušati odgovoriti na neka od pitanja povezanih s prijenosom teksta i prijevodnom tehnikom.

Ključne riječi: hagiografija, italogrčki, starocrkvenoslavenski prijevod

Dieter STERN
Ghent University
dieter.stern@ugent.be