

Series Ceranea
tom 4

Małgorzata Skowronek

Średniowieczne opowieści biblijne

**Paleja historyczna
w tradycji
bizantyńsko-słowiańskiej**



Ceranea
— CERANEUM —



**WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO**

Series Ceranea

tom 4

Średniowieczne opowieści biblijne

**Paleja historyczna
w tradycji
bizantyńsko-słowiańskiej**



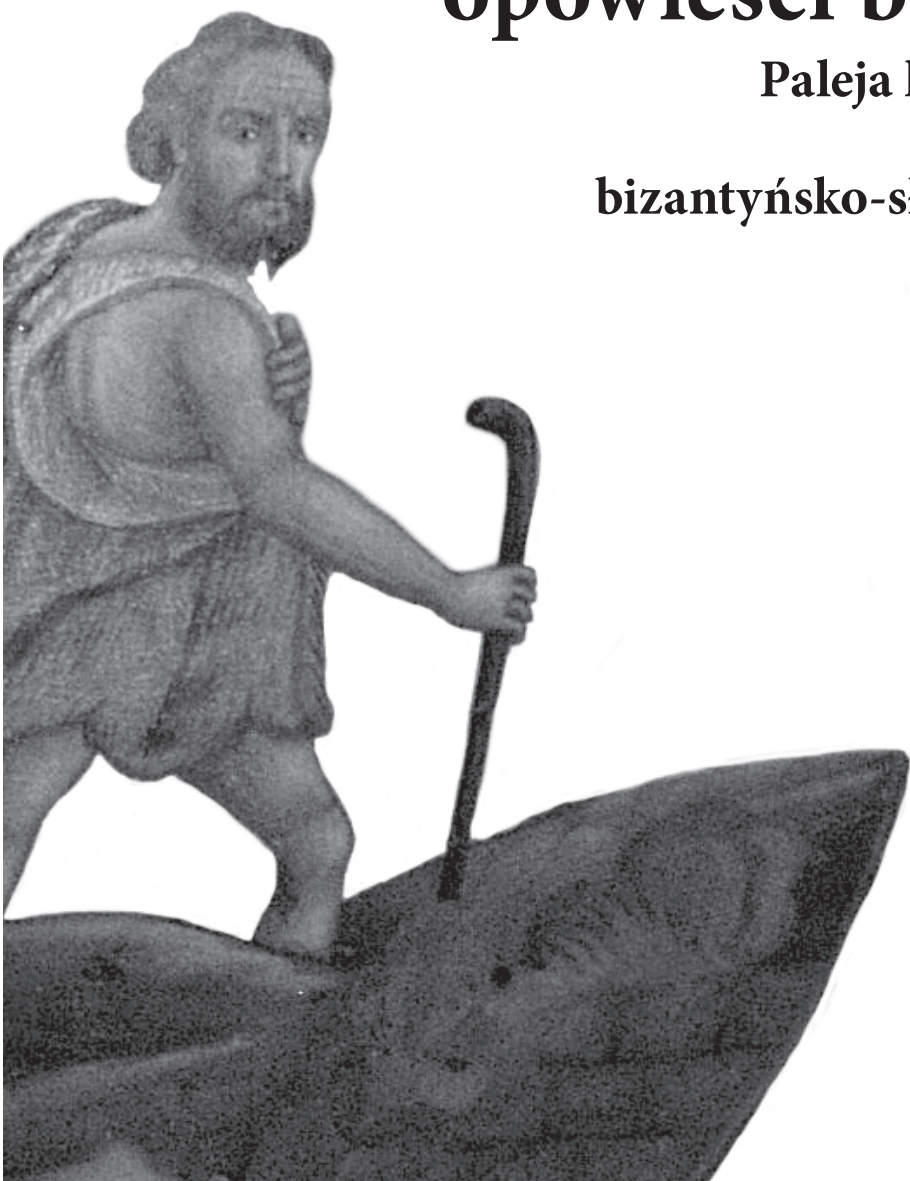
WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Series Ceranea
tom 4

Małgorzata Skowronek

Średniowieczne opowieści biblijne

Paleja historyczna
w tradycji
bizantyńsko-słowiańskiej



Ceranea
— CERANEUM —



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO
Łódź 2017

Series Ceranea tom 4

Uniwersytet Łódzki, Centrum Badań nad Historią i Kulturą Basenu Morza Śródziemnego
i Europy Południowo-Wschodniej im. prof. Waldemara Cerana, *Ceraneum*

KOLEGIUM REDAKCYJNE

*Agata Kawecka, Andrzej Kompa, Mirosław J. Leszka, Kiril Marinow, Georgi Minczew
Ivan N. Petrov, Małgorzata Skowronek*

ADRES KOLEGIUM REDAKCYJNEGO

90-237 Łódź, ul. Matejki 32/38, pok. 319, www.ceraneum.uni.lodz.pl, s.ceranea@uni.lodz.pl

RECENZENT

Anna-Maria Totomanova

WSPÓŁPRACA

Marek Majer (Uniwersytet Harvarda), Anna Maciejewska (Uniwersytet Łódzki)

REDAKTOR INICJUJĄCY

Urszula Dzieciatkowska

REDAKTOR WYDAWNICTWA UE

Joanna Balcerak

SKŁAD I ŁAMANIE

Munda – Maciej Torz

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Na okładce: *Kain zabija Abła*. Fragment sceny z cyklu „Stworzenie świata” (XIX w.)
ikonostas Monasteru Łopuszańskiego (Bułgaria). Fot. Małgorzata Skowronek

© Copyright by Małgorzata Skowronek, Łódź 2017

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2017

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.08076.17.0.M

Ark. wyd. 25,0; ark. druk. 24,75

ISBN 978-83-8088-748-0

e-ISBN 978-83-8088-749-7

<https://doi.org/10.18778/8088-748-0>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

Spis treści

Wstęp	9
Rozdział I. Wśród terminów. Przegląd źródeł i literatury.....	17
1. Przegląd źródeł	21
2. Z historii badań (rekapitulacje)	27
Rozdział II. Dwa pierwsze przekłady Palei historycznej. Między wariantami: struktura i treść	49
1. Różnice wartości liczbowych	61
2. Treść.....	64
Rozdział III. Autor opowieści. Cytaty biblijne w Palei historycznej	95
Rozdział IV. Konstruowanie historii sakralnej w Palei historycznej	145
1. Ingerencje w tekst Pisma.....	145
2. Narracje spoza Ośmioksięgu	169
Rozdział V. Inne komponenty treści i formy.....	233
1. Poezja.....	233
2. Anatemy.....	255
Rozdział VI. Między tekstami. O relacjach Palei historycznej z innymi utworami	279
Zakończenie	309
Bibliografia	315

Spis treści

Aneksy	341
Aneks I. <i>Stemma codicum</i>	343
Aneks II. Zestawienie tytułów rozdziałów w odpisach PH II	344
Aneks III. <i>Wielki kanon pokutny</i> w PH I i PH II	355
Aneks IV. Edycja wyboru tekstów towarzyszących PH II.	361
1. Cykl pouczeń i objaśnień mistagogiczno-teologicznych (Niko- ljac 83, MSPC 141, MSPC 42).	361
2. <i>Historia Zuzanny</i> (Dn 13,1–16) (BAR slav. 358)	369
3. <i>Homilia o genealogii Świętej Rodziny (Początek rozdziałów łaciń- skich)</i> (MSPC 42)	371
4. Narracje na tematy starotestamentowe (RGB Rumjanc. 42, SB III22, BAR slav. 358)	378
Wykaz postaci biblijnych w PH II	383
Резюме.....	389
Summary	393

Table of contents

Introduction	9
Chapter I. Terminology. A survey of sources and literature	17
1. Survey of sources	21
2. From the history of research (summaries)	27
Chapter II. The first two translations of the <i>Palaea Historica</i> . Between the variants: structure and contents	49
1. Differences in number values	61
2. Content	64
Chapter III. Author of the stories. Biblical quotations in the <i>Palaea Historica</i>	95
Chapter IV. The construction of the sacral stories in the text of the translated <i>Palaea Historica</i>	145
1. Interferences in the biblical text	145
2. Stories beyond the Octateuch	169
Chapter V. Other components of contents and form	233
1. Poetry	233
2. Anathemas	255
Chapter VI. Between the texts. On the relations of the <i>Palaea Historica</i> to other works	279
Conclusion	309
Bibliography	315

Table of contents

Appendices	341
Appendix I. <i>Stemma codicum</i>	343
Appendix II. Table of titles of the chapters in PH II.	344
Appendix III. <i>The Great Canon of Penance</i> in PH II.	355
Appendix IV. Edition of selected texts accompanying the PH II:	361
1. Series of mystagogical-theological teachings and explications (Nikoljac 83, MSPC 141, MSPC 42).	361
2. <i>The Story of Susanna</i> (Dn 13,1–16) (BAR slav. 358).	369
3. <i>The Homily on the Genealogy of the Holy Family (Beginning of Latin Chapters)</i> (MSPC 42).	371
4. Stories on Old Testament themes (RGB Rumjanc. 42, SB III22, BAR slav. 358).	378
List of characters of the <i>Palaea Historica</i>	383
Резюме.....	389
Summary	393

Wstęp

Przez całą niemal dobę średniowiecza literatura starobułgarska jest niewyczerpanym źródłem transmisji wartości kulturowych z różnych ośrodków, znajdujących się tak w centrum, jak i na peryferiach świata bizantyńskiego, do narodów słowiańskich, szczególnie zamieszkujących ziemie wschodniosłowiańskie oraz serbskie¹. Konstatacja ta, otwierająca w *Historii średniowiecznej literatury bułgarskiej* rozdział o relacjach między literaturą bułgarskiego średniowiecza a tendencjami kulturalnymi na Rusi, znakomicie oddaje także specyfikę Palei historycznej, przynajmniej na pierwszym etapie jej rozwoju i rozpowszechnienia – oraz kontekst, w którym warto ją odczytywać.

Paleja historyczna (dalej: PH) bowiem, obiekt niniejszych rozważań, jest tekstem chyba tylko pozornie dobrze poznanym, a w rezultacie – niedocenianym jako zabytek, który dla dziejów piśmiennictwa kręgu *Slavia Orthodoxa* może mieć istotne znaczenie, a przynajmniej dodać im ciekawych szczegółów. Jej treść stanowią wybrane z pierwszych ksiąg Starego Testamentu parafrazowane historie, uzupełniane opowieściami o jego bohaterach pochodzącymi z innych źródeł, jak również fragmentami poetyckimi z Księgi Psalmów i autorstwa wybitnych hymnografów bizantyńskich, a także pismami Ojców Kościoła. Jeśli „Biblia [...] zawsze więcej znaczyła, niż mówiła”², to czy możemy odkryć, co mówiło i znaczyło (a może nawet – co obecnie może mówić i znaczyć) jej streszczenie czy parafraza? Wydawać by się mogło, że na tle piśmiennictwa bizantyńskiego schyłku I tysiąclecia, przebogatej hagiografii i homiletyki, kronik, wzbogaconych nieraz bardzo indywidualnym spojrzeniem autora na przeszłe i bieżące wydarzenia, utworów, które nazwać by można beletrystycznymi (a w każdym razie fabularnymi i niehistorycznymi), kunsztownej poezji użytku liturgicznego, wreszcie oryginalnych komentarzy i kompilacji, Paleja jest tekstem może nieco zbyt oczywistym, zbyt niepozornym,

¹ Cyt. za: Йовчева, Славова, Милтенова 2008, s. 306.

² Armstrong 2009, s. 10.

by przyciągnąć uwagę Słowian poszukujących inspiracji dla własnej kultury w literaturze Cesarstwa Wschodniorzymskiego³. Stało się jednak inaczej: powstała pod koniec IX w. w Bizancjum Paleję tłumaczono na język słowiański trzykrotnie, w odstępie kilkuset lat między schyłkiem X a XV w. Jakie były przyczyny zainteresowania tym tekstem, komu i w jaki sposób miał służyć? W historii PH nie ma, na dobrą sprawę, innowacji słowiańskiej innej, niż decyzja o dokonaniu kolejnych przekładów. Dlaczego i po co w ogóle tłumaczono ją trzykrotnie? W literaturze przedmiotu czytamy, że być może wcześniejsze przekłady „wychodziły z obiegu”⁴. Pierwszy miałby funkcjonować między X/XI a XIV w., choć najpóźniejsze jego odpisy datowane są nawet na XVII w., drugi – od połowy czy schyłku XIV do początków XVII w. (późniejszych kopii obecnie nie znamy), zapewne w XV w. powstał przekład trzeci – a więc mogło dochodzić do współistnienia w czasie (raczej nie w przestrzeni) co najmniej dwóch przekładów jednocześnie. Nieco ryzykowne, choć może wcale nie tak bardzo nieprawdopodobne jest przypuszczenie, że – ponieważ tytuły i teksty przekładów, a co za tym idzie, zapewne i greckich protografów różnią się między sobą – tłumacze późniejsi dopiero w trakcie prac mogli się orientować, że pracują nad tekstem zasadniczo już znanym kulturze słowiańskiej; „nowe” oryginały znajdowały się w otoczeniu innych utworów, niż kiedyś, co mogło zmieniać wydźwięk ich lektury, a może to na gruncie słowiańskim w nowych kontekstach je umieszczano. Słowianie jednak znali (przynajmniej większość) opowieści z Palei – choćby z perykop biblijnych, z paramejników, z popularnych pism pseudokanonicznych. Trudno więc zgodzić się z koncepcją, że Paleja miała zastępować tekst Starego Testamentu w czasie, w którym nie było jeszcze przekładu jego całości⁵ – jest bowiem wyborem nie z „wszystkich ksiąg [Pisma św.] z wyjątkiem Machabejskich”, które miał przełożyć na język słowiański Święty Metody⁶, a ledwie z pierwszych kilku ksiąg biblijnych.

Można więc oglądać Paleję w świetle Starego Testamentu. Co jej autor wybrał z kanonu pism jako wartościowe – piękne, ciekawe, pouczające dla odbiorców swojego dzieła? Czy i czym jego przekaz różni się od kanonicznego? Jaki miał być cel tego autorskiego opracowania Starego Testamentu, ukazania kompendium historii dziejów i zbawienia na przykładzie ludu wybranego?

³ Podobny jest przypadek bizantyńskich florilegiów, wytworu kultury monastycznej, które w kulturze słowiańskiej stały się pierwowzorami oraz źródłem cennych zbiorów literackich w kodeksach z carskich bibliotek, jak np. *Kodeks Światosława* (tzw. Izbarnik 1073 r.) o charakterze antologicznym i strukturze encyklopedycznej, zob. najnowsze komentowane wydanie zabytku: *Симеонов сборник* 1991–2015.

⁴ Podsumowanie dyskusji nad Metodejskim przekładem ksiąg biblijnych zob. Славова 2008a, s. 97–99; tam literatura.

⁵ Zob. Вереvский 1888, s. 1.

⁶ Cyt. za: *Żywot Metodego*, przeł. T. Lehr-Spławiński, s. 119.

Paleja historyczna, nazywana niekiedy (niezupełnie właściwie) „historią Starego Testamentu”, jest tekstem, który łączy różne gatunki i style. Podstawowym nośnikiem treści jest fabuła – najlepszy chyba sposób postawienia bohaterów przedstawianych wydarzeń w centrum uwagi czytelnika. Ze względu na podział tekstu na krótkie rozdziały, wygodnie jest czytać Paleję jako zbiór opowieści o bohaterach i ich przygodach, widząc w niej specyficzny pierwowzór (albo odbicie funkcjonujących już w świecie literatury bizantyńskiej) tzw. „romansów”.

Jeśli „[a]pokryfy stanowią nieocenione źródło poznania mentalności chrześcijan [...] średniowiecza. Pokazują, jak chrześcijaństwo odbierał przeciętny człowiek, niekoniecznie genialny teolog”⁷, to czy nie można by podjąć próby spojrzenia na ten sam sposób na Paleję – jako na dzieło chrześcijanina, poruszającego się swobodnie wśród inspirowanych Pismem tekstów różnej proveniencji? Być może Paleja mogła być sposobem na „ukanonicznienie”, usankcjonowanie obecności w kręgu tekstów kultury wysokiej wątków właściwych tradycji nazywanej powszechnie pseudokanoniczną czy apokryficzną. Wiadomo jednak, że niektóre zabytki (a przynajmniej motywy) pseudokanoniczne swobodnie funkcjonowały w liturgii Kościoła Wschodniego – tak więc może nie to wcale było motywacją autora Palei, a chęć ukazania „alternatywnej” (wobec biblijnej) historii? Z drugiej jednak strony tekstów pseudokanonicznych nie ma w Palei tak wiele, żeby należało poddawać je jakiemuś specjalnemu traktowaniu. Inaczej rzecz się ma, jeśli spojrzeć na nią jako na tekst, w którym dopiero powstają swoiste „pseudoepigrafy”.

W PH widać też teoretyczną czy teoretyczno-literacką dojrzałość jej autora. W utworze łatwo wyodrębnić z fabularnych fragmenty poetyckie, nieliczne komentarze teologa z ustępów o charakterze normatywnym. Można dopatrywać się tu specyficznej wielofunkcyjności tekstu, a jednocześnie – różnych sposobów opracowania, jeśli nie interpretacji źródeł. Być może wykorzystując przykłady z historii ludu wybranego autor Palei dawał współczesnym sobie chrześcijanom wzór, przykład i przestrożę? Tym niemniej próba naświetlenia poszczególnych komponentów PH – narracji biblijnych, fragmentów poetyckich, relacji wewnętrznych i zewnętrznych z motywami i utworami niebiblijnymi – skutkuje tym, że pewne kwestie, wybrane fragmenty utworu omawiane są tu niejednokrotnie, za to z zaakcentowaniem nowych aspektów. Mam nadzieję, że bez szkody dla opowieści.

Na wspomniane tu – nie wszystkie przecież możliwe – propozycje odczytania Palei nakłada się, będący tu pierwszorzędny, kontekst słowiański. Tekst PH, którym dysponowała *Slavia Orthodoxa*, nie jest jednolity, w kolejnych przekładach zmienia się nieco jego struktura, pojawiają się uzupełnienia jednych, uproszczenia i skrócenia innych rozdziałów. To świadectwo zmian, przeredagowywania Palei

⁷ Starowieyski 2006, s. 48.

w Bizancjum, ale Słowiańszczyzna jest odbiorcą otwartym na wariantywność znanych sobie treści, czego jest Paleja znakomitym dowodem. Zastosowane w niniejszej pracy skoncentrowanie uwagi na zabytku słowiańskim pozwala rozpatrywać go jako utwór funkcjonujący samodzielnie w językowym środowisku słowiańskim, niemal nieobarczony znakomitym „poprzednikiem” z bizantyńskiego kręgu kulturowego; ułatwia też, jak sądzę, postrzeganie go jako formy „nowego życia” tekstu bizantyńskiego w kręgu *Slavia Orthodoxa* oraz transmitera treści (i formy) na ziemi nieśłowiańskie etnicznie, a wspólne kulturowo, jak Wołoszczyzna i Mołdawia.

Tradycja literacka PH wydaje się dość przejrzysta, żeby nie powiedzieć – ograniczona. Uważana za (ogólnie rzecz biorąc) streszczenie czy skrót Starego Testamentu, Paleja wygląda na tekst nieproblematyczny. Tymczasem, choć znaczna część jej źródeł została poznana (z kolei odnajdywanie niepoznanych dotąd pierwowzorów oryginału bizantyńskiego nie jest celem tej pracy), liczba odpisów – zwłaszcza przekładu drugiego – nie może równać się z liczbą odkrytych kopii tak ksiąg biblijnych, jak i wykorzystanych przy jej tworzeniu opowieści pseudokanonicznych. Wydaje się, że Paleja nie jest tekstem poznanym bardzo dobrze. Wynika to z faktu, iż uznawana jest za tekst reprezentujący „tradycję zamkniętą”; dość jednak spojrzeć na utwory, wśród których ją umieszczano, na opowieści, z którymi kontaminowano jej fragmenty, by odkryć, że badaczom czy w ogóle miłośnikom średniowiecznych tradycji literackich kultury wieków średnich obszaru *Slavia Orthodoxa* pozwala odkryć nowe konteksty i nowe treści.

Obecnie wiedza o PH jest znacznie bogatsza, niż w chwili ogłoszenia zabytku światu przed ponad stu trzydziestu laty. Od momentu wprowadzenia tekstu do obiegu naukowego polemizowano, czy mogła być – i w jakich okolicznościach – wykorzystywana przez bułgarskich bogomiłów; jak przebiegały jej relacje z apokryfami; przede wszystkim jednak dowodzono, że – wbrew jednej z ogłoszonych teorii – na język słowiański rzeczywiście tłumaczona była trzykrotnie, z odmiennych greckich protografów, zawsze na ziemiach południowsłowiańskich. Dzięki wykazom i opisom istniejących odpisów wiadomo, że ogromną popularność zdobyła na Rusi, dokąd szybko z Bałkanów trafiła⁸; że być może funkcjonowała nie tylko obok, ale nawet zamiast (pierwszych ksiąg) Starego Testamentu.

⁸ Ciekawy „polski ślad” PH ogłosił Jan Stradomski; w XVI-wiecznym tzw. Kodeksie z Bonarówki przechowywanym od XIX w. w Bibliotece Kapituły Grecko-Katolickiej w Przemyśle, obecnie zaś w Bibliotece Narodowej w Warszawie, sygn. Akc. 2742, zawierającym materiał słowiański o proveniencji bałkańskiej i staroruskiej, znajduje się bowiem „barwna kombinacja tekstów apokryficznych, egzegetyczno-pouczające pytania i odpowiedzi, opowieści z pateryków i prologów, wypisy z Palei historycznej, chronografów, materiał homiletyczny, polemiczny i parenetyczna narracja”, zob. Stradomski 2014, s. 65–66. Domniemane fragmenty PH to opracowania *Wizji proroka Daniela o czterech bestiach* oraz *Słowa Hipolita o proroku Danielu*, zamieszczanych w bezpośrednim sąsiedztwie wybranych XVI-wiecznych odpisów PH I, zob. Stradomski 2017.

W poświęconych Palei opracowaniach słownikowych i encyklopedycznych dane na temat zabytku odnoszą się do znanego greckiego wariantu, opublikowanego w 1893 r. przez A. Wasiliewa i/lub tzw. I przekładu słowiańskiego w edycji A.N. Popowa z 1881 r. Akcentowany jest kompilacyjny charakter utworu i zwartość tekstu⁹, także różnorodność materiału pozabiblijnego¹⁰. Właściwie autorzy nie zajmujący się specjalnie tekstami słowiańskimi zasadniczo nie odnoszą się do kwestii trzech przekładów słowiańskich, brak też informacji o różnicach tekstologicznych między nimi; jako że nie zostały ogłoszone dotąd warianty tekstu greckiego, nie wspomina się i o nich¹¹.

Właśnie drugi przekład utworu jest źródłem zebranych tu uwag o Palei. Tekst ten – jakkolwiek wzmiankowany w pracach paleoslawistów na przestrzeni ostatnich z górą stu lat – dotąd pojawiał się zazwyczaj na marginesie zainteresowań przekładem pierwszym, wcześniej opublikowanym, znanym stosunkowo dobrze oraz wykorzystywanym m.in. do badań językoznawczych. Tymczasem stanowi nie tylko ciekawy przykład wariantywności; uważam, że w pełni zasługuje na uczynienie go podmiotem studiów nad kulturą literacką Słowian południowych. Celowi temu służy edycja PH II¹², która być może mogłaby stać się przyczynkiem w dyskusji nad charakterystyką czy rolą tekstów kilkakrotnie przez Słowiańszczyzną przyswajanych. Mam też nadzieję, że niniejszą pracę można odczytać zarówno jako omówienie tekstu literackiego w formie komentarza do wydania, jak i jako tekst samodzielny, omawiający kolejne partie i fragmenty cytowane za tekstem źródłowym w odpisie będącym podstawą edycji, czyli w postaci z rękopisu Nikołajac 83 (1425–1435 r.)¹³. Grecki pierwowzór drugiego przekładu, dotąd nieustalony, pozostaje materiałem przywoływanym w nielicznych przypadkach, ustępując miejsca tekstowi słowiańskiemu.

Bez wątpienia siłą współczesnej paleoslawistyki jest wykorzystywanie w pracach badawczych różnorodnych strategii i metodologii, podejście interdyscyplinarne do tekstów źródłowych, a w rezultacie pozyskiwanie tak nowych edycji zabytków, jak i komentarzy – nie tylko w szerszym planie zjawisk historyczno-

⁹ Милтенова 2003е, s. 354.

¹⁰ Franklin 1991.

¹¹ Zob. m.in.: Творогов 1988–1989а, s. 160–161.

¹² Skowronek 2016.

¹³ Zob. przegląd źródeł. Tam, gdzie to konieczne – np. ze względu na uszkodzenia mechaniczne – tekst PH II z Nikołajac 83 uzupełniany jest za innymi odpisami. Czytelnika zainteresowanego lekcjami z większej liczby odpisów pozostaje mi odesłać do edycji. Dla większości cytatów z PH II podano paralele z PH I, nie opatrując ich komentarzem – jako że, w moim przekonaniu, same stanowią rodzaj komentarza. Nie jest celem niniejszej pracy analiza porównawcza PH I i PH II; różnice między nimi dotyczą głównie kwestii stylistycznych, być może zależne są od bizantyńskich protografów, choć obecnie dowieść tego nie sposób.

-literackich, kulturowych, językowych, lecz także opracowań o charakterze monograficznym, poświęconych wybranemu utworowi. Potwierdza to znaczenie pierwszych fundamentalnych osiągnięć dyscypliny, która pojawiła się niejako wtórnie do filologii klasycznej: ogłaszania zabytków literackich, co umożliwia dalsze badania nad spuścizną kultury kręgu *Slavia Orthodoxa*. Także sama PH stwarza możliwość poznania jej dzięki pomocy różnych metod badawczych, będących instrumentami głównie tekstologii, biblistyki, paleoslawistyki oraz nauki o literaturze (genologii). W ten sposób badania tekstologiczne stanowią kolejny – po edycji zabytku – etap poznania go; bliskie biblistyce jest rozpatrywanie PH jako swoistego opracowania Starego Testamentu; zagadnienia dotyczące harmonijnego współistnienia w niej gatunków odwołują się natomiast do zdobyczy wiedzy o gatunkach literackich.

* * *

Niniejsza książka stanowi zapis kolejnych etapów prac nad tekstem PH II, trwających około dziesięciu lat, jeśli liczyć pierwsze komentarze, w których wybrane jej elementy i aspekty poddawałam lekturze i analizie. Chciałabym, ażeby stała się zapisem specyficznej przygody z odczytaniem średniowiecznego tekstu, a jednocześnie – aby to PH II, a nie moje doświadczenie czytelnicze, pozostała główną bohaterką.

Wśród dzisiejszych komentarzy do PH znajdują się jej przekłady na języki współczesne. Na pierwsze miejsce wysuwa się angielski przekład wydania tekstu greckiego¹⁴ – jedyny dotąd pełny przekład. W bułgarskiej antologii średniowiecznych tekstów opisujących historię i ukształtowanie świata znalazł się pierwszy, wstępny rozdział PH I¹⁵; wybrane rozdziały – przy czym kilka pochodzących z PH II – ukazały się w języku serbskim¹⁶. W niniejszej pracy cytaty z PH II zajmują dość dużo miejsca, wraz z tekstem paralelnym z PH I oraz przekładem na język polski. Zdecydowałam się na prezentację fragmentów PH II w przekładzie, pragnąc choć w niewielkim stopniu ją w ten sposób rozpowszechnić, być może ułatwiając wyobrażenie sobie lektur Słowian południowych sprzed kilkuset lat. Inne teksty źródłowe opatrzone przekładem tylko w wyjątkowych sytuacjach; treść wyimków z PH I zasadniczo pokrywa się z PH II, a ich tłumaczenia znacząco powiększyłyby objętość publikacji.

¹⁴ Adler 2013, s. 600–672.

¹⁵ *Из историческата паля* 1992.

¹⁶ *Апокрифи старозаветни* 2005, s. 212–223 (PH II), 227–244 (PH I), 343–346 (PH I), 347–350 (PH I, PH II), 361–368 (PH II).

Książka nie powstałaby, gdyby nie życzliwość i pomoc okazana mi na różnych etapach pracy przez grono osób, głównie pracowników księgozbiorów w Bułgarii (Sofia, Płowdiw), Rosji (Sankt-Petersburg), Serbii (Belgrad), Ukrainie (Lwów). Zawdzięczam im możliwość zapoznania się z odpisami tekstu PH oraz ich archiwizacji. Ogromną pomoc w dostępie do trudno osiągalnych wydań zapewnił mi Pan dr Marek Majer z Uniwersytetu Harvarda (USA), za co pragnę w tym miejscu podziękować.

Wyrazy wdzięczności należą się zresztą wielu osobom, które – może nawet nie wiedząc o tym – przyczyniły się do ukształtowania ostatecznej postaci książki. Za życzliwą opinię wydawniczą, uwagi i wskazówki, uwzględnienie których z pewnością udoskonaliło tekst, dziękuję Pani prof. Annie-Marii Totomanowej z Uniwersytetu Sofijskiego im. św. Klemensa z Ochrydy; Panu prof. Rostisławowi Stankowowi z tejże uczelni – za kilkuletni dyskurs nad problemami Palei i jej edycji¹⁷. Pan dr hab. Jan Stradomski z Uniwersytetu Jagiellońskiego podzielił się ze mną spostrzeżeniami nad ukształtowaniem treści zabytku; Pan prof. Aleksander Naumow z weneckiej Ca' Foscari przybliżył mi specyfikę sztuki kompilacji i komentarzy poetyckich; Pani dr Anna Maciejewska ze Studium Języków Obcych Uniwersytetu Łódzkiego przejrzała i skomentowała oraz przełożyła przywołane przeze mnie teksty greckie.

Przyjaciołom i kolegom filologom-paleoslawistom i folklorystom z Katedry Filologii Słowiańskiej oraz Centrum Badań nad Historią i Kulturą Basenu Morza Śródziemnego i Europy Południowo-Wschodniej im. prof. Waldemara Cera-
na (*Ceraneum*) Uniwersytetu Łódzkiego, a szczególnie: Panu drowi hab. Ivanowi Petrovowi, Pani dr Agacie Kaweckiej, Pani dr Karolinie Krzeszewskiej dziękuję za wsparcie, kluczowe w krytycznych momentach pracy nad tekstem. Specjalne podziękowania zechce przyjąć Pan prof. dr hab. Georgi Minczew.

Niniejszą pracę dedykuję osobom, na których jej wykonanie szczególnie mocno się odcisnęło: Rodzinie, która wyrozumiale i cierpliwie znosiła moją długotrwałą niedostateczną obecność w codzienności.

¹⁷ Ostatnio sformalizowany i upubliczniony, zob. Станков 2017b.

Rozdział I

Wśród terminów. Przegląd źródeł i literatury

Termin ‘Paleja historyczna’ posiada znaczenie genologiczne, precyzując, o jaki konkretnie rodzaj tekstu nazywanego paleją chodzi, a jednocześnie stosowany jest często jako tytuł utworu będącego rodzajem streszczenia wybranych historii Starego Testamentu¹. O ile przydawka stanowiąca drugą część nazwy jest wynalazkiem epoki nowożytnej, o tyle pierwsza część wywodzi się z greckiego sformułowania ἡ παλαιὰ διαθήκη ‘Stary Testament’. Jego słowiańską transkrypcję ‘пал’ѣѧ’, ‘палеѧ’, ‘палеѧѧ’, ‘палеѧѧ’, ‘пал’ѣѧѧ’, a nawet ‘пал’ѧѧ’² i ‘палиѧѧ’³ oraz ‘палеѧѧѧѧ’⁴ stosowano dla różnorodnych desygnatów: na określenie Biblii (zwłaszcza Starego Testamentu)⁵, Ośmioksięgu wraz z Księgami Królewskimi i Kronik, samego Ośmioksięgu (na Rusi)⁶, niekiedy Pięcioksięgu Mojżesza, komentarzy do ksiąg Starego Testamentu, kompilacji zawierających historie starotestamentowe na podstawie

¹ W kwestii specyfiki terminu E.G. Wodołazkin zauważa, że „Слово ‘Палея’, как следует полагать, со временем приобрело большую определенность и обозначало несколько типов (толковых и нетолковых) историографических текстов, излагающих библейскую историю”, cyt. za: Водолазкин 2008, s. 35.

² Tak w rękopisie średniobułgarskim (mołdawskim) z 1537 r. ze zbiorów Rosyjskiej Biblioteki Państwowej w Moskwie, kolekcja Rumjancewa Ф 256, nr 29, cyt. za: Славова 2002, s. 38.

³ Tak na określenie Palei komentowanej ze zbiorów Wileńskiej Biblioteki Publicznej, cyt. za: Добрянский 1882, s. 144.

⁴ O takim tytule jednego z odpisów „Книги глаголемѧѧ палеѧѧѧѧ толкованиѧ съ бѣгомѧѧ починаемѧѧ ꙗко бѣѧѧ ѿче” zob.: Франко I. 1896/2006, s. XLIX.

⁵ Wykazy rękopisów (wraz z cytowaniami), w których termin funkcjonuje w poszczególnych znaczeniach, zob. w: Славова 2002, s. 38–40 (*Съдържание на наименованието палея*); Водолазкин 2014, s. 286 i przyp. 2. O historii terminu ‘paleja’ w piśmiennictwie bizantyńskim i słowiańskim, użyciu dla Palei historycznej i Palei komentowanej, a także dla określenia komentarza do Starego Testamentu zob. Станков 2010, s. 67–80.

⁶ Водолазкин 2007, s. 3–23; por. Милтенова 2003с, s. 345.

Ośmioksięgu i Ksiąg Królewskich (później znanych jako Paleja komentowana)⁷. Jednym z ciekawszych (i starszych) użyć terminu ‘paleja’ w piśmiennictwie słowiańskim jest fragment z Kodeksu Berlińskiego (przełom XIII/XIV w.), wiążący ‘paleję’ (choć nie historyczną) zarówno z Księgą Powtórzonego Prawa, jak i szerzej pojętą normą prawną, tu w postaci reguły św. Bazylego cytowanej w nomokanonie pokutnym: Да ѿ сего вѣдѣ. свѣѣно еже четвородесѣтное правило. сѣтаго василиа тако рѣ нѣжѣиѣ. бываѣшии. тѣи неповинни. бываѣшии жени тѣи. и втории бо законъ въ палѣи [!] пишеть сѣ⁸.

W piśmiennictwie dawnych Słowian wyróżniano początkowo dwa, później trzy typy palei. Najstarsza jest właśnie ta nazywana historyczną, a niekiedy bizantyńską⁹, jako że powstała w Bizancjum, po czym została przełożona na język słowiański; jest opracowaniem, streszczeniem wyboru z pierwszych ksiąg biblijnych (od Stworzenia do króla Dawida); jako środek przekazu dominuje w niej narracja, choć zawiera również nienarracyjne cytaty z utworów poetyckich. Jakkolwiek znana głównie z odpisów wschodniosłowiańskich (ruskich) oraz nielicznych serbskich i bułgarskich, przekładu na język słowiański dokonano w Bułgarii. Odmienny od niej charakter ma tzw. Paleja komentowana (*Толковая паля иже на уудея*), powstała najpewniej w Bułgarii w okresie „złotego wieku” kultury, w połowie X w., oparta zasadniczo na narracjach starotestamentowych, jednak uzupełniona komentarzami teologicznymi, wyjaśnieniami akcentującymi znaczenie Starego Testamentu jako prefiguracji Nowego oraz dysputą z wyznawcami Jahwe lub raczej przeciw nim (i częściowo przeciw mahometanom)¹⁰. Obejmująca wydarzenia biblijne od stworzenia świata do panowania Salomona, Paleja komentowana jest złożoną, częściowo przynajmniej tłumaczoną z greki kompilacją narracji, polemik, komentarzy teologicznych, apokryfów, cytatów z greckich heksameronów, Ojców Kościoła, gatunków hagiograficznych oraz innych utworów znanych i popularnych w kręgu chrześcijaństwa wschodniego pierwszego tysiąclecia¹¹. Być

⁷ Tak np. w Palei komentowanej z biblioteki Monasteru Supraskiego: w odpisie utworu ‘*Гниа книга нарицаемаѣ палеѣ*’, w komentarzu do tekstu ‘*сія книга монастыря Супраслского нарицаемая Палея*’ i ‘*Палея старого закону вшеякие речи есть в ней*’, cyt. za: Добрянский 1882, s. 150.

⁸ Cyt. za: *Berlinski Sbornik* 2006, s. 62–63 („Niech stąd wiadomym będzie czterdzieste prawo [Reguły] Świętego Bazylego, [które głosi, że] niewiasty siłą zmuszone do nieczystości, nie są jej winne. A Powtórne Prawo spisane jest w Palei” – przekład mój, M.S.). Za zwrócenie uwagi na ten zapis dziękuję Panu drowi Janowi M. Wolskiemu.

⁹ Turdeanu 1964, s. 195.

¹⁰ Wydania Palei komentowanej: *Палея толковая* 1892–1896; *Толковая паля 1477 года; Палея толковая* 2002; wykaz edycji i literaturę zob. w: *Explanatory Palaea*, [w:] Orlov 2007, s. 72–74 (por.: *Толковая Палея*, [w:] Орлов 2011, s. 255–260), także: Творогов 1988–1989b.

¹¹ Do niedawna Paleja komentowana stanowiła obiekt zainteresowania głównie badaczy rosyjskich; ze starszych, fundamentalnych dla poznania zabytku prac, zob. np.: Успенский 1876; Адриана-

może pełniła w średniowiecznej Bułgarii funkcję komentowanego Starego Testamentu¹². Obrazu utworów bazujących na wyborze i opracowaniu epizodów starotestamentowych dopełnia tzw. Paleja chronograficzna – będąca wariantem Palei komentowanej i rezygnująca z części komentarzy, zawierająca natomiast elementy kronik (chronografów), akcentująca konkretny czas wydarzeń i okres ich trwania oraz związana ściśle z dziejami, literaturą i kulturą Słowian wschodnich¹³. Paleja chronograficzna jest tym typem palei, który najściślej wiąże średniowieczną Słowiańszczyznę z wielką historią i epopeją narodu wybranego, rozumianego jako lud chrześcijański. Znana jest w dwóch wariantach, tzw. krótkim¹⁴ i obszernym (pełnym).

Ze względu na wykorzystanie części Starego Testamentu jako podstawy kompozycyjnej palej, można spotkać określenie ‘paleje biblijne’ – co jest właściwie tautologią¹⁵. Tym niemniej ideę tego specyficznego przetwarzania Starego Testamentu tłumaczy jego wyjątkowa rola w środowisku, z którego paleje wyrosły. Zbiór tekstów sakralnych i doktrynalnych stał się kompendium wymagającym szczególnej uwagi jako integralny komponent bizantyńskiej i postbizantyńskiej tożsamości¹⁶. Drugą istotną i wspólną trzem typom palej cechą charakterystyczną jest obecność w nich elementów – czy może tematów – kompozycyjnych: po pierwsze, archaicznych, rejestrujących pewne tradycje judaistyczne, po drugie – niebiblijnego (a niekiedy uważanego za niekanoniczne czy wręcz wątpliwe) pochodzenia, nazywanych zwyczajowo apokryfami¹⁷. Treść palej różnych typów jest przedmiotem studiów genologicznych i tekstologicznych, poszukujących i dowodzących ich interakcji z utworami literackimi bizantyńskiego i słowiańskiego średniowiecza¹⁸, a także z kronikami i latopisami, heksameronami, literaturą patrystyczną i in.¹⁹

нова 1910; Истрин 1897–1898; Истрин 1905–1906; W ostatnim dwudziestoleciu na uwagę zasługują prace badaczy bułgarskich, zob. m.in.: Панайотов 1995; Славова 1991; Славова 2002.

¹² Славова 2008b, s. 102.

¹³ Водолазкин 2009–2011. Przegląd bibliografii zob. w: *Palaea Chronographica*, [w:] Orlov 2007, s. 74–75 (por.: *Хронографическая Палея*, [w:] Орлов 2011, s. 260–262).

¹⁴ Wydanie tekstu: Водолазкин 2006–2010.

¹⁵ Григоренко, Мень 2002.

¹⁶ „The Old Testament in Byzantium was therefore more than a repository of devotional and doctrinal texts; it was a contested cultural inheritance that deserves to be studied, separately from the New Testament, as an integral component of Byzantine identity”, cyt. za: Magdalino, Nelson 2010, s. 7.

¹⁷ Zob. m.in.: Алексеев 2007.

¹⁸ Zob. np. Marshall 1925 (o pokrewieństwie pewnych ujęć poematu i Palei historycznej). Por.: Jeffreys 2010, s. 157, przyp. 13.

¹⁹ Z nowych prac zob. m.in.: Баранкова 1982; Творогов 1995; Алексеев 2006; Вилкул 2007; Милтенов 2007.

Jakkolwiek greckich odpisów utworu zachowało się ledwie kilkanaście²⁰, PH bywa określana mianem „popularnej” (w dobrym słowa znaczeniu) opowieści starotestamentowej, w ogóle „spopularyzowanej” – ale jednak nie spauperyzowanej – Biblii²¹. Niektóre spotykane w literaturze krytycznej definicje PH wydają się wyjątkowo mocno uwypuklać te elementy, które odległe są od przekazu starotestamentowego. Bywa nazywana „zabytkiem literatury legendarno-apokryficznej”²², a nawet zaliczana wprost do apokryfów²³, co na plan dalszy spycha jej zasadniczy komponent (i funkcję). Zbyt stanowczym byłoby stwierdzenie, że charakterystyki te wynikają z nie dość wnikliwej lektury zabytku, ale warto może wyjąć PH z prostych ujęć i klasyfikacji i spróbować przyznać, że jej swoista „prostota” może być pozorna.

Sformułowana powyżej koncepcja, jakoby określenie ‘paleja historyczna’ miało również znaczenie tytułu, wymaga komentarza. Żaden z kilkudziesięciu zachowanych odpisów utworu, który jest przedmiotem rozważań i analiz, nie został zatytułowany w ten sposób, choć zarówno takie określenia utworu (a właściwie utworów, biorąc pod uwagę różne typy palei)²⁴, jak i dopiski ‘παλεια’ w rękopisach spotkać można. Znany z wydania tytuł grecki wydaje się o ile nie wręcz błędem, to wynikiem zapisu specyficznego skrótu myślowego: Ἱστορία παλαιοῦ ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ czyli *Historia starego [Testamentu? – MS] od Adama*²⁵. Najczęściej spotykany „właściwy”, umieszczony bezpośrednio przed tekstem tytuł słowiański to (Сѣа) Книга бытіа небеси и земли²⁶ – *Księga Rodzaju* czy może *Księga bytu, Księga istnienia nieba i ziemi* (i pod tym właśnie tytułem ogłosił światu tekst PH I w 1881 r. Andriej Popow²⁷). Ten sam zabytek jest znany również (głównie w obrębie Słowiańszczyzny wschodniej) pod

²⁰ Wg informacji M.A.T. Poulosa, współpracującego z W. Adlerem nad edycją tekstu greckiego, zob. <https://mapoulos.wordpress.com/2011/09/20/what-im-doing-these-days/>. Katalog apokryfów starotestamentowych wymienia ich pięć, zob.: CAVT 1998, nr 277, s. 219.

²¹ Franklin 1991. H.F. Marshall widzi taką funkcję Palei w oparciu o źródła ikonograficzne: „[Palaea Historica – MS] omitted the theological arguments and confined themselves to Biblical narrative interspersed with legends. The result, when accompanied freely by illustrations, was a work corresponding closely to the ‘Poor Men’s Bible’ much in vogue in Western Europe in the fourteenth to the sixteenth centuries”, cyt. za: Marshall 1925, s. XXII–XXIII.

²² Державина 1968.

²³ Zob. CAVT 1998, nr 277, s. 219.

²⁴ Zob. wykaz w: Станков 2010.

²⁵ Za zwrócenie uwagi na wydźwięk tytułu dziękuję Pani dr Annie Maciejewskiej z Uniwersytetu Łódzkiego.

²⁶ Niekiedy identyfikację tekstu utrudnia fakt, że ‘Книга бытіа небеси и земли’ bywa tytułem Palei komentowanej, zob. Славова 2002, s. 39–40.

²⁷ Сѣа книга бытіа нѣси и земли, cyt. za: Попов 1881, s. 1.

nazwą **Очи палеинныѣ** (*Очи палейныѣ* – *Oczy palei*)²⁸, choć niektóre dawne i współczesne opracowania odnoszą ją do wariantów Palei chronograficznej²⁹ czy do Palei komentowanej³⁰. W PH II tytuł nawiązuje wyraźnie do stanowiącego podstawę treściową utworu Pięcioksięgu Mojżeszowego i brzmi: **Боговидца Моусеа пророка книга** – *Księga proroka Mojżesza Oglądającego Boga*³¹. W jednym z nowszych opracowań tytuł utworu jednego z odpisów rekonstruowany jest jako **зачѣла книжѣ сѣи в неѣ же о нѣси и земли** – *Początek księgi [traktującej] o niebiosach i o ziemi*³², choć byłaby to raczej wskazówka czy zapowiedź treści, a nie tytuł właściwy.

Tak więc określenie ‘Paleja historyczna’ traktowane jest nie tylko jako wyróżnik genologiczny, ale i jako tytuł wskazujący precyzyjnie na treść, jaką opatrzone nim utwór zawiera: uzupełnione wstawkami pochodzenia niebiblijnego streszczenie wybranych historii Starego Testamentu.

1. Przegląd źródeł³³

Tekst grecki PH znany jest w wariancie z wydania z 1893 r.; znane są też odpisy w tej edycji nieuwzględnione³⁴. Podobnie w przypadku pierwszego przekładu słowiańskiego: materiał źródłowy wykorzystywany we wszelkich opracowaniach to wydanie z 1881 r.; obecnie znanych jest ponad dwadzieścia innych jego odpisów³⁵. Na określenie rodzajów PH stosuje się następujące skróty/akronimy:

²⁸ Сумникова 1969, s. 27.

²⁹ Zob. np. Востоков 1842, № CCXCVII („сокращение Палеи, см. Очи палейныя”).

³⁰ Zob. np. Терехова, Калугина 2007.

³¹ **Бѣговидца Моусеа пророка книга**, cyt. za tzw. Paleją Kruszedolską, obecnie w zbiorach Muzeum Serbskiej Cerkwi Prawosławnej w Belgradzie, sygn. 42 (MSPC 42), k. 56r21 (zob. niżej).

³² Велинова, Вутова 2013, s. 86.

³³ Więcej informacji o słowiańskich źródłach PH zob. w: Skowronek 2016, s. 13–20.

³⁴ Por. *Palaea historica*, [w:] CAVT 1998, nr 277, s. 219.

³⁵ Wykaz odpisów I przekładu PH w: Сумникова 1969, s. 31–32 (13 odpisów serbskich i ruskich, datowanych od XV w.); Reinhart 2007, s. 60 (20 odpisów). W piśmiennictwie Słowian wschodnich zachował się skrócony wariant PH I, którego ostatnim rozdziałem jest historia Samsona, w przynajmniej dwóch odpisach: 1. Kodeks o treści mieszanej z Archiwum Państwowego w Bukareszcie, sygn. ANB 741, XVI w., PH na k. 72r–156b, tytuł **Сѣа книга бытіа нѣси и земли. и въсакон твари, иже сътвори бѣ въсѣа дѣла своа испрѣва. слово прѣвое ѿ бытіа**, inc.: **Прѣже въсѣѣ сын и въсѣѣ и за восѣѣ подоваѣ истинѣомж члѣкж что ѣ бѣ. іако шѣ іави сѣ бѣ, ехс.: и иноплемѣнници разоумѣша, и рѣша дати еи ж женж ѿ рода своего. да тратжѣ сѣ съ ними**. Literatura: Lința, Djamo-Diaconitșă, Stoicovici 1981, s. 257–258; Mircea 2005, s. 236; Skowronek 2013b. 2. Kodeks o treści mieszanej z Lwowskiej Biblioteki Naukowej im. Vasyła Stefanyka, kolekcja Antona Petruszevycza, sygn. 138, XVI w., PH na k. 85r–166v, tytuł **Он кни́ги бытіа нѣси и земли и всакон твари, иже сътвори бѣ въсѣа дѣла испрѣва**,

Tekst grecki PH (PGr) – za wydaniem: Vassiliev 1893, s. 188–292. Tekst główny: kodeks ze zbiorów Austriackiej Biblioteki Narodowej w Wiedniu № 247, sygn. Vindobonensis theol. 210 (Lamb. 247), XVI w., k. 34r–84r. Lekcje: 1. kodeks Ottobonensis № 205, koniec XV w. Całość PGr została przełożona na język angielski³⁶, fragmenty także na bułgarski³⁷ i serbski³⁸.

Wykorzystano też następujący odpis PGr: Marciana 505 – niepublikowany XIV-wieczny odpis PGr ze zbiorów Biblioteki św. Marka w Wenecji, sygn. Cod. Marc. Gr. 501 (Coll. 555), k. 4r–72r³⁹.

Pierwszy przekład słowiański (PH I) – za wydaniem: Попов 1881, s. 1–172. Tekst główny: kodeks ze zbiorów Państwowego Muzeum Historycznego w Moskwie, dawny zbiór Moskiewskiej Biblioteki Synodalnej № 591, lata 60. i 70. XV w., PH na k. 1r–130r. Lekcje: 1. kodeks ze zbiorów Państwowego Muzeum Historycznego w Moskwie, dawny zbiór Moskiewskiej Biblioteki Synodalnej № 638, lata 60. XV w., PH na k. 215r–319v; 2. kodeks ze zbiorów Państwowego Muzeum Historycznego w Moskwie, dawny zbiór Moskiewskiej Biblioteki Synodalnej № 548, lata 20. XVII w.⁴⁰, PH I na k. 1r–62r.

Drugi przekład słowiański (PH II)⁴¹. Tekst PH II zachował się w kilku pełnych odpisach oraz w kilku fragmentarycznych: w postaci wyboru rozdziałów.

► **Odpisy całości tekstu:**

> **NIM 25.** Rękopis przechowywany w Państwowym Muzeum Historycznym w Sofii, sygn. NHM Slav. 25⁴². Kodeks o treści mieszanej, lata 80.–90. XIV w., 81 k., ok. 205 × 135 mm, półstaw, ortografia raszka. Odpis PH uszkodzony – brak kilku kart w różnych miejscach utworu, k. 16r–35v znacznie uszkodzone (brak dolnej prawej [r] lub dolnej lewej [v] części karty). PH na k. 16r–81v; k. 82r/v wklejona w oprawę kodeksu. Większość nagłówków nieczytelna (wyblakłe), jedyne zach-

БЛВН ѿче, inc.: Прѣже всѣ сѣи, и всѣ в всѣ подобает истинному члѣку вѣдати что есть бѣ. яко шжѣ блвн бѣ, exc.: ажѣ потомѣ жена его емѣ власы встригла. и в то чѣ не былъ моцны. и асплено емѣ вчи. и бы слѣ. цѣлыи рѣ. а потѣ гды его проважено до его вежѣ. якѣ поршши вежѣ и в тои чѣ ѿбалила се вежѣ тамѣ побла. и з женою его. и самѣ тамѣ смерѣ. Literatura: Свенцицький 1906, s. 208–216; *Кириличні рукописні книги* 2007, s. 223–226; Skowronek 2013.

³⁶ W: Adler 2013, s. 600–672.

³⁷ *Из историческата палея* 1992.

³⁸ Fragmenty *О Самсону* (из палеје); *О Мелхиседеку* (из палеје), [w:] *Апокрифи старозаветни* 2005, s. 212–217, 347–350.

³⁹ *Miscellanea*, opisane jako „Palaea historia, sive collectio historiarum Veteris Testamenti et Scripturis sacra et apocryphis excerrpta”, [w:] Mioni 1972, vol. II, s. 338–341. Wasiliew datuje odpis na XII w.

⁴⁰ Wg R. Stankova – połowa XVII w., zob. Станков 1994, s. 5.

⁴¹ Wykaz odpisów II przekładu PH w: Reinhart 2007, s. 60–61 (6 odpisów); Сковронѣк 2014, s. 15 (8 odpisów); Skowronek 2016, s. 14–19 (10 odpisów).

⁴² Opis rękopisów: Велинова, Вутова 2013, s. 85–86.

wane tytuły rozdziałów wpisano później (tj. nie podczas sporządzania całości kodeksu), dużym, niezbyt starannym półustawem. Tytuł nieczytelny⁴³. Tekst niepublikowany, wykorzystany jako lekcje w edycji PH II⁴⁴.

> **MSPC 141, tzw. Paleja z monasteru Velika Remeta.** Muzeum Serbskiej Cerkwi Prawosławnej w Belgradzie, sygn. 141⁴⁵. Rękopis znajdował się w posiadaniu monasteru Velika Remeta; nie wiadomo/nie ustalono, gdzie powstał i skąd tam trafił. Kodeks o treści mieszanej (zawiera PH, teksty pseudokanoniczne, żywot Grigorija Omirickiego). XV w. (1420–1430); 270 + 1 k., 257 × 187 mm, półustaw, ortografia serbska (raszka z resawizmami). Odpis jest uszkodzony mechanicznie: brak części kart, błędy kolejności kart wynikłe wskutek nowej oprawy tomu, uszkodzenia zewnętrznych krajów kart wskutek przechowywania w złych warunkach. Drobne marginalia. PH na k. 59r–110v. Tytuł: *БГОВИДЦА МОВУСЕА ПРРКА КНИГА*. Tekst wykorzystany jako lekcje w edycji PH II.

> **Nikoljac 83.** Kopia ze zbiorów Serbskiej Biblioteki Narodowej w Belgradzie⁴⁶. Sygnatura obecna: 83, stara sygnatura 15⁴⁷. Kodeks o treści mieszanej (obok PH zawiera m.in. Testamenty Dwunastu Patriarchów, utwory pseudokanoniczne, m.in. *Widzenie proroka Daniela*, *Historię Afrodytiana*, mnicha Aleksandra *Słowo o odnalezieniu życiodajnego Krzyża świętego*, słowa św. Hipolita, Maksyma Wyznawcy, krótkie pouczenia i in.). XV w. (1425–1435); 2 + 239 k. (?), półustaw (część marginaliów kursywą), ortografia raszka. PH na k. 121v–229r. Tytuł: *БГОВИДЦА МОВУСЕА ПРРКА КНИГА*. Na marginesach dopisano pominięte w polu tekstowym fragmenty PH – dowód pracy redaktorskiej kopisty bądź któregoś z późniejszych użytkowników kodeksu (k. 150v, k. 151v, k. 158v, k. 161v, k. 162v); próby pióra (k. 196v, 198v: kilka słów, 199v), wskazówki (na k. 228v: *сзри в прениню*); na marginesie k. 186v–187r uwaga kursywą: [...] *сню книгу азъ грѣшни хрѣту рабѣ мисанлъ еромонахъ ихиндарцѣ сѣши славяноболгаръ*⁴⁸. Odpis ten jest podstawą edycji PH II⁴⁹; posłużył też jako źródło lekcji w edycji fragmentu z *Psalterza Novaka*⁵⁰.

⁴³ W: Велинова, Вутова 2013, s. 86, zrekonstruowany jako: *зачѣла книжѣ сѣи в неѣ же о нѣсѣи и земли; inc.: Гъзѣанъ бѣ прѣк... ни носѣ шѣразѣ. адамъ. а. оуѣо шповѣдоуѣтъ вѣстока прѣвѣи; ехс.: ...нѣ и чрьлно море...*

⁴⁴ Literatura: Петрова 2009.

⁴⁵ Literatura: Богдановић 1982, s. 33, nr 269; Станковић 2003, s. 46.

⁴⁶ Dostępne mi opracowania nie wskazują aktualnego miejsca archiwizacji kodeksu.

⁴⁷ Literatura: Богдановић 1982, s. 38; Медаковић 1978, s. 89–96. Z rękopisu Nikoljac 83 wydano tekst pseudokanonicznego *Testamentu Rubena* (Јовановић 2005b, s. 394–404).

⁴⁸ „Księgę tę ja, grzeszny sługa Chrystusowy, hieromnich Misael, Słowianin-Bułgar z Ichindaru [przepisałem]”.

⁴⁹ Zob. Skowronek 2016.

⁵⁰ Reinhart 2007.

> **MSPC 42, tzw. Paleja z monasteru Kruszedol.** Muzeum Serbskiej Cerkwi Prawosławnej w Belgradzie, sygn. 42⁵¹. W zbiorach monasteru Kruszedol rękopis przechowywany pod sygn. 85. Kodeks o treści mieszanej (obok PH zawiera *Kronikę* Jerzego Zonarasa, słowa Ojców Kościoła, m.in. św. Hipolita, apokryfy, m.in. *Widzenie proroka Daniela*, *Widzenie proroka Zachariasza*). XV w. (1420–1430); 318 k., 283 × 195 mm, półustaw, ortografia raszka. Kilku kopistów (całości kodeksu). Drobne marginalia, także numeracja arkuszy kodeksu – w PH od 8 (k. 53r) do 15 (k. 109). Zapis: + сїа книга мнѣтира крѣшедѡла, храма бл҃говѣщенїа прѣтыа вл҃чцы нашеа бѣи юже азъ пречитѣ, 1742 гѡ [го́да] вѣ мѣѣ мартѣ. илїа стѡйковѣ сѣпеннѣ вѣ шанцѣ петроварадинскѡ⁵² (k. 125v). PH na k. 56r–112v. Tytuł: Б҃говѣца мѡсеа прѣрка книга. Tekst wydawany był fragmentarycznie, został wykorzystany jako lekcje w edycji PH II; kilkanaście urywków opublikował M. Spieranski⁵³. Zorica Vitić w opracowaniu dotyczącym motywu gościnności Abrahama w piśmiennictwie serbskim wydała rozdział *O Trójcy Świętej*⁵⁴.

> **Savina 24, tzw. Paleja z kodeksu z monasteru Savina.** Rękopis w monasterze Savina (?)⁵⁵. Kodeks o treści mieszanej. XVI w. (1590–1600) lub/i pocz. XVII w. (konwolut). 320 k., 210 × 150 mm, półustaw, ortografia raszka. *Non vidī*.

► **Odpisy części tekstu – wybór 22 rozdziałów:**

> **SB III22.** Biblioteka Synodu Rumuńskiej Cerkwi Prawosławnej w Bukareszcie, sygn. SB III21–22 ('21' odnosi się do pierwszej części kodeksu-konwolutu, PH znajduje się w drugiej)⁵⁶. Kodeks o treści mieszanej (obok PH zawiera Kosmasa Indikopleustesa, homiletykę (Pseudo-)Jana Złotoustego, *Słowo o ikonach*, utwory pseudokanoniczne i in.). XV w. (1459 r.); 223 k., 190 × 300 mm, półustaw, ortografia średniobułgarska/mołdawska. Drobne marginalia. PH na k. 184r–207v. Tytuł pierwszego rozdziału PH: О мѣлхисѣдѣцѣ. Tekst PH został skontaminowany z krótkimi narracjami o tematyce starotestamentowej, ale pozabiblijnego pochodzenia⁵⁷; został opublikowany i opatrzony lekcjami za odpisem BAR slav. 358⁵⁸, został też wykorzystany jako lekcje w edycji PH II.

> **RGB Rumjanc. 42.** Rękopis przechowywany w Rosyjskiej Bibliotece Państwowej w Moskwie, sygn. Ф 256, dawna kolekcja Rumjancewa,

⁵¹ Literatura: Петковић 1914, s. 217; Богдановић 1982, s. 77, nr 1036; Станковић 2003, s. 17.

⁵² „Oto księga [z] monasteru Kruszedol, świątyni Zwiastowania Przenajświętszej Pani naszej Bogurodzicy, którą w miesiącu marcu 1742 roku przeczytałem [!] ja, Ilja Stojkowicz, kapłan w twierdzy petrowaraadyńskiej”. Por. Petković 1914, s. 225 – z drobnymi różnicami rozczytania.

⁵³ Сперанский 1892, *passim*; Сперанский 1921–1923/1960, *passim*.

⁵⁴ Витић 1992, s. 93–98.

⁵⁵ Literatura: Богдановић 1982, s. 37, nr 337; Медаковић 1978, s. 89–96; Богдановић, Милтенова 1992.

⁵⁶ Literatura: Mircea 2005, s. 167, 168, 170 (tylko cztery rozdziały).

⁵⁷ Zob. Aneks I.

⁵⁸ Сковронэк 2014, s. 16–35.

sygn. 42⁵⁹. Kodeks o treści mieszanej. XV w.; 314 k., półustaw, ortografia średniobułgarska. Odpis uszkodzony: brak jednej karty, brak końca PH (*O Trójcy Świętej*). PH na k. 290r–314v. Tytuł pierwszego rozdziału PH: *ω μελ'χϋ,σεδεϋτ'κ* [!]. Tekst wykorzystany jako lekcje w edycji PH II.

> **RGB Rumjanc. 921.** Rękopis przechowywany w Rosyjskiej Bibliotece Państwowej w Moskwie, sygn. Φ 178, dawna kolekcja Rumjancewa, sygn. 921⁶⁰. Kodeks o treści mieszanej. XVI w.; ortografia średniobułgarska/mołdawska. PH na k. 336v–364v. Brak karty zawierającej teksty wstawione między rozdziały PH II (koniec jednej z narracji o Bogurodzicy i początek *O umocnieniu siedmiu filarów*). Tytuł pierwszego rozdziału PH: *ω μελ'χϋ,σεδεϋτ'κ*. *Non vidi*.

► **Fragment – pięć rozdziałów:**

> **Vindob. slav. 158; fragment z PH w Psalterzu Novaka.** Austriacka Biblioteka Narodowa, sygn. Vindob. slav. 158⁶¹. XIV w. (1385 r.); 204 k., 220 × 150 mm, półustaw, ortografia raszka. Pięć rozdziałów z PH na k. 193r–202r⁶². Tekst PH został opublikowany (opatrzoney lekcjami z odpisu Nikołjac 83)⁶³, wykorzystany także jako lekcje w edycji PH II; obejmuje ostatnie rozdziały utworu: historie Dawida i Saula, żony Uriasza i jej występnego związku z królem, intrygi i śmierć Absaloma oraz opowieść o spisie ludności (brak tu więc charakterystycznego dla PH II ostatniego w niej rozdziału o królu Ozjaszu).

► **Fragment – trzy rozdziały⁶⁴:**

> **BAR slav. 358.** Biblioteka Rumuńskiej Akademii Nauk w Bukareszcie, sygn. 358⁶⁵. Kodeks o treści mieszanej: zawiera fragmenty PH skompilowane z inny-

⁵⁹ W: Петрова 2009 jako РГБ (ГБЛ), Муз. собр., 42. Literatura: Востоков 1842, s. 420–422; Турилов 1986, s. 180 (nr 1737); Сперанский 1921–1923/1960, s. 112 i nast.; Turdeanu 1964, s. 198–199.

⁶⁰ W: Петрова 2009 jako РГБ, ф. 178, Муз. собр., 921. Literatura: Петрова 2009; Турилов 2005, s. 158, przyp. 23.

⁶¹ Literatura: Birkfellner 1975, s. 354–357 (fragment PH jako *Apokryphe Erzählung über David und Saul*, s. 357).

⁶² Tytuły (cyt. za: Reinhart 2007, s. 66, 69): [1] *Повѣстѣ (тѣмѣ) пис(а)нїе ω Δ(α)В(ы)Д'κ пр(о)роц'κ и ц(ѣс)лїи и ω Гаула'κ*; [2] *ω жен'κ 8ρїев'κ*.

⁶³ Reinhart 2007, s. 66–73.

⁶⁴ W katalogu rękopisów słowiańskich z bibliotek w Rumunii wykazano teksty, mogące stanowić rozdziały PH, może nawet PH II, choć ze sposobu ich przedstawienia (przy tym nie w brzmieniu oryginalnym) trudno o tym przesądzać. Znajdują się one w kodeksie **Arad Évêché 10** (Biblioteka w Aradzie), sygn. 10(17), 1542–1552, ortografia ruska, zawierającym komentarze do Dziejów i Listów Apostolskich (Mircea 2005, s. 241). Rozdziały PH: *O przybytku świadectwa* (*De la tente sacrée d'assignation*, inc. k. 88r; nr 886, s. 167) i *O szatach kapłańskich* (*Sur les vêtements sacerdotaux*, inc. k. 88r; nr 1044, s. 190). *Non vidi*. Inny z kodeksów opisanych w katalogu, ANB 741 (Archiwum Narodowe w Bukareszcie), sygn. ANB 741, koniec XVI w., ortografia ruska (Mircea 2005, s. 236), w którym znajduje się wspomniany wyżej rozdział *O przybytku świadectwa*, zawiera odpis PH I (informacja za kwerendą własną, M.S.).

⁶⁵ Opisy i katalogi rękopisów: Panaitescu 2003, s. 142–144; Mircea 2005, s. 234; Иванова 2008, s. 125–126.

mi tekstami pseudokanonicznymi, wymyki z panegiryku, żywot Aleksego Człowieka Bożego, żywot Marka z Aten, słowa Atanazego Aleksandryjskiego i Jana Złotoustego, św. Hipolita Papieża *O końcu świata*, fragmenty ST i in. II poł. XVI w.⁶⁶ (1530–1570)⁶⁷, pisany w Mołdawii lub „na ziemiach rumuńskich”⁶⁸; 179 k., półustaw, 210 × 160 mm. Fragmenty PH na k. 21v–24v. Tekst wykorzystany jako lekcje w edycji SB III22⁶⁹.

► **Całość lub fragment – objętość nieustalona:**

> **M.II–2.** Państwowe Archiwum Republiki Macedonii w Skopje, sygn. M. II–2⁷⁰. Kodeks o treści mieszanej (oprócz fragmentów PH II także *Żywot Świętej Bogurodzicy* Epifaniasza, *Narratio Aphroditiani*, *Słowo Hipolita o 72 apostołach*, utwory o tematyce staro- i nowotestamentowej, pouczenia). Trzecia ćwierć XIV w.; 64 k., 210 × 140 mm, półustaw⁷¹, ortografia raszka. Kodeks zachowany fragmentarycznie, z ubytkami wynikłymi ze złego stanu przechowywania (wilgoć, pleśń); brak końca. Fragmenty PH II na k. 30r–34v (?), 53r–64v. W odpisie M. II–2 zachowały się dwa tytuły rozdziałów PH (przy tym „dopisane późniejszym pismem z XVII–XVIII w.”⁷²), ale zachowana treść to prawdopodobnie około pięciu rozdziałów; oprócz posiadających tytuły *O wygnaniu Hagar* i *O śmierci* (zamiast *O ofierze*) *Izaaka* oraz *O spisie ludności* (którego początku brak ze względu na ubytek kart), scharakteryzowana przez Anisawę Miłtenową „opowieść o synach Adama i o grzechu Lota” to zapewne rozdziały *O Ablu* i *O Trójcy Świętej*. Hipotetyczna oryginalna objętość tomu, szacowana na nieporównywalnie większą niż obecna⁷³ (przy jednoczesnym braku oryginalnej numeracji arkuszy), mogła włączać – pomiędzy ostatnim rozdziałem z cyklu Abrahama a historią króla Dawida – więcej, o ile nie wszystkie pozostałe rozdziały PH II. Tekst, poza urywkami (być może jedynymi czytelnymi fragmentami)⁷⁴, niepublikowany. *Non vidi*.

Schemat relacji między odpisami PH II zamieszczono w Aneksie I; zestawienie tytułów rozdziałów w odpisach – w Aneksie II.

Trzeci przekład słowiański (PH III) – zachowany w jednym tylko odpisie **Szczukin 505**: rękopis ze zbiorów Państwowego Muzeum Historycznego w Moskwie, kolekcja Szczukina, № 505⁷⁵. *Non vidi*.

⁶⁶ Panaitescu 2003, s. 142–144.

⁶⁷ Mircea 2005, s. 234.

⁶⁸ „Scris in Țara Românească”, cyt. za: Panaitescu 2003, s. 142; „[pays:] Moldavie”, cyt. za: Mircea 2005, s. 234.

⁶⁹ Сковронэк 2014.

⁷⁰ Мошин 1971, s. 333–335; Милтенова 2009a, s. 377–378; Miltenova 2012.

⁷¹ Wg Mošina: ustaw, zob. Mošin 1971, s. 333.

⁷² Miltenova 2012.

⁷³ Miltenova 2012, s. 220.

⁷⁴ Miltenova 2012, *passim*.

⁷⁵ За: Сперанский 1921–1923/1960, s. 112 i nast.; Reinhart 2007, s. 60.

W niniejszym opracowaniu wykorzystano PGr w wydaniu Wasiliewa (oraz odpisu Marciana 505), z PH I – w wydaniu Popowa; jako tekst PH II służy wydanie całości (za odpisem Nikoljac 83, uzupełnianym, o ile to konieczne, przez inne odpisy).

Cytaty biblijne w języku polskim podano za Biblią Tysiąclecia.

2. Z historii badań (rekapitulacje)

Historia badań nad tekstem PH rozpoczyna się wraz z wydaniem jej tekstu w języku słowiańskim. W 1881 r. Andriej N. Popow ogłosił tekst zabytku w pierwszym tomie serii „Издание Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете”. Licząca ponad 300 stron praca (z czego na edycje tekstów przypadają 264 strony) dała początek krytyce i komentarzom, które sięgają daleko poza uściślenia tekstologiczne i wpisują się w dyskusję nad tradycją słowiańskich przekładów utworów bizantyńskich, badania nad językiem tychże przekładów, recepcją szeroko rozumianej literatury biblijnej, udziałem tzw. apokryfów w życiu literackim i kulturze Słowiańszczyzny kręgu wschodniego.

Wydawca Palei precyzuje, że jest to „krótki zarys historyczny historii starotestamentowych z uzupełnieniami apokryficznymi, od stworzenia świata do panowania Dawida włącznie”⁷⁶, akcentując anonimowość zabytku⁷⁷: żaden z nie tylko znanych autorowi edycji, ale i poznanych do dziś odpisów greckich czy słowiańskich nie zachował imienia jej autora – autora wyboru fragmentów Starego Testamentu ani też imienia tłumacza. Paleję można określić jako typowy wytwór jej epoki – epoki Bizancjum, które dopiero co przewyciężyło zapaść ikonoklazmu, Bizancjum z jego zamiłowaniem do erudycyjnych wywodów mistrzów Słowa i obrońców wiary. PH powstała nie przed końcem IX w., ale niewiele później, jako kompilacja wyboru tekstów biblijnych oraz fragmentów tekstów użytku liturgicznego (poezji liturgicznej), nawiązań do pism autorów starożytnych i Ojców Kościoła, wątków znanych z tzw. apokryfów i w nich rozwiniętych. Wewnętrzna struktura Palei to podział na kilkadziesiąt rozdziałów (liczba różna w różnych wariantach, tj. greckim i słowiańskich, i w poszczególnych odpisach).

Andriej Popow wydał PH w postaci zachowanej w rękopisie z lat 60. XV w. ze zbiorów Moskiewskiej Biblioteki Synodalnej, sygn. 591, k. 1–130. Jako lekcje posłużyły mu dwa odpisy zabytku ze zbiorów tej samej biblioteki. Pierwszy, przechowywany pod sygn. 638 (k. 215–319v, przez Popowa oznaczony jako A), pochodzi z połowy XV w.⁷⁸; drugi, sygn. 548 (k. 1–62v, przez Popowa oznaczony jako B)

⁷⁶ Попов 1881, s. XXII.

⁷⁷ Попов 1881, s. XXIII.

⁷⁸ A. Popow podaje XVI w.; korekta w: Станков 1986b, s. 55.

– z połowy XVII w. Wszystkie reprezentują ruską redakcję języka scs, jakkolwiek w rękopisie sygn. 591 widać – poza cechami lokalnymi dialektu nowogrodzkiego – ślady bułgarskiego protografu⁷⁹. Zestawienie ich z zabytkami bułgarskimi z tego samego okresu, z tzw. Psalterzem Bolońskim, przez Popowa ze względu na miejsce powstania nazwanym Ochrydzkim⁸⁰, pozwoliło mu datować powstanie słowiańskiego (bułgarskiego) przekładu Palei na okres XII w., a nawet wcześniejszy⁸¹. Obszerną część liczącego 34 strony wstępu do edycji zajmuje szczegółowy opis treści zabytków, w których znajdują się odpisy PH. Sam Popow wydaje się widzieć jakąś prawidłowość w fakcie, że są to miscellanea. Rękopis 638 zawiera bowiem m.in. komentowany wybór z Proroctwa Izajasza, komentarze do Dziejów Apostolskich, słowa (Pseudo-)Jana Złotoustego, teksty hagiograficzne (przypisane, jak w prologu, określonym wspomnieniom liturgicznym), utwory w formie „pytania i odpowiedzi” (*Pytania Świętych Apostołów*), pouczenia o grzechu i pokucie, utwory opisujące ziemię (*Nazwy wiatrów*, *Nazwy wielkich rzek*, *Nazwy wielkich gór* – *имена вѣтроумъ, имена великиѣ рѣкамъ, имена великиѣ горъ*). W rękopisie 548 część z nich się powtarza i/lub jest bliska tematycznie: są tu *Nazwy wiatrów*, *Nazwy wielkich rzek*, *Nazwy wielkich gór* (*имена вѣтроумъ, имена великиумъ рѣкамъ, имена великихъ горъ*), *Pytania o słowa hebrajskie w mówionym języku* (*вопрѣо в именихъ жидовьскѣи языкомъ гл҃емымъ*) oraz *Paleja* komentowana (*сина книга гл҃емая палея бг҃ословия єдиньство три҃ство. ѿцѣ бо безначаленъ. ѿ негоже родиса сн҃ъ безлѣтенъ. и дх҃ъ єдиносоущенъ ѿ оца изыде. троице с҃таа помози намъ*⁸²). Na uwagę zasługuje fakt, że w kodeksie 548 termin ‘paleja’ pojawia się dwukrotnie, jako dopisek przy obu typach zabytku: nad właściwym tytułem *Księgi Rodzaju nieba i ziemi* dopisano cynobrem ‘палеа’, *Paleję* komentowaną opatrzone komentarzem ‘Сина книга гл҃емая палея бг҃ословия єдиньство три҃ство...’⁸³.

Na potrzeby swojej edycji A. Popow wykorzystał też wypisy z greckiego odpowiednika (‘подлинник’) słowiańskiego tekstu ze zbiorów Moskiewskiej Biblioteki Synodalnej, zatytułowanego *Ἱστορία παλαιῶν περιέχων ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ* – *Dawna historia ujęta od [czasów] Adama* – oraz fragmenty odpisu tzw. wiedeńskiego Palei (sygn. 119) z Austriackiej Biblioteki Narodowej z XV–XVI w.⁸⁴

⁷⁹ Попов 1881, s. XXIX–XXXII.

⁸⁰ Ягич 1907; Дуйчев 1968; Щепкин 1906.

⁸¹ Попов 1881, s. XXXII.

⁸² „Oto księga nazywana Paleją. Niech będzie błogosławiona jedność trójświęta: Ojciec przedwieczny, z którego zrodził się Syn bezwieczny, i Duch współistotny, co z Ojca wyszedł. Trójco święta, pomagaj nam”.

⁸³ Cyt. za: Попов 1881, s. XI, XII („Oto księga nazywana Paleją. Niech będzie błogosławiona jedność trójświęta”).

⁸⁴ Попов 1881, s. XXII–XXIII.

Jako pierwszy zareagował na edycję *Księgi bytu niebios i ziemi* Iwan N. Żdanow. Jeszcze w 1881 r. ukazał się jego artykuł, będący recenzją wydań dwóch typów Palei: historycznej autorstwa Popowa oraz (fragmentarycznego) Palei komentowanej⁸⁵. Komentarz swój rozpoczyna Żdanow od objaśnień terminologicznych, tj. od zastosowań terminu 'paleja'⁸⁶ i podkreślenia bliskiego związku palej z chronografami (ta bliskość będzie przedmiotem zainteresowania przynajmniej przez kolejne sto lat), ale organizuje go w cztery części. Pierwsza z nich ma charakter encyklopedyczno-historyczny i poświęcona jest tym zabytkom, które w rozmaitych studiach określane były jako paleje bądź jako z palejami spokrewnione. Jest to część tym cenniejsza, że w studium Popowa właściwie brak informacji dotyczących historii Palei jako takiej i badań nad nią – a już z lat 30. i 40. XIX w. pochodzą pierwsze dane o identyfikacji słowiańskich i greckich palej oraz występujących w nich elementach apokryficznych. Co więcej, Żdanow przywołuje do dziś przez filologów-slawistów cytowane wydania, w których wyimki z owych dzieł były publikowane⁸⁷. Druga, najobszerniejsza część artykułu poświęcona jest Palei komentowanej i rozpoczyna się przywołaniem dotychczasowych głosów w dyskusji nad bizantyńskim/słowiańskim (bułgarskim) pochodzeniem tekstu oraz zaakcentowaniem zasady konstrukcyjnej utworu, jaką jest paralelizm Starego i Nowego Testamentu. W dalszym wywodzie Żdanow wylicza siedemnaście wykorzystanych w Palei komentowanej „opowieści apokryficznych” wraz z lokalizacją ich edycji w publikacjach N.S. Tichonrawowa, I.J. Porfiriewa, A. Pypina i W. Uspieskiego oraz pięć tytułów pochodzenia bizantyńskiego, których fragmenty są w Palei obecne (utwory Efrema Syryjczyka, Metodego Patarskiego, Kosmy Indikopleustesa, *Złotostruj* i wybór z kronik). W tej części Żdanow omawia również opracowania Palei komentowanej oraz sposób, w jaki jej fragmenty zostały wykorzystane w innych tekstach ruskich (m.in. *Słowie o prawie i łasce*, *Pouczeniu Włodzimierza Monomacha*, chronografach, heksameronach, poezji ludowej). Część trzecia publikacji dotyczy ściśle PH, nazywanej również „krótką”. Jedną z ciekawszych uwag jest ta o charakterze terminologicznym: określenie 'paleja' spotyka się tylko w odpisach odzwierciedlających tekst zabytku: „opracowany i uzupełniony zapożyczeniami z innych ksiąg, m.in. Palei komentowanej”⁸⁸ (jest to również kolejne świadectwo relacji między wariantami palej). Znalazły się tu również uwagi do-

⁸⁵ Успенский 1876.

⁸⁶ „Палеей называли в старину: А) Библейския книги в. завета [...]; В) Особое сочинение, представляющее изложение ветхозаветной истории с некоторыми объяснениями и дополнениями”, cyt. za: Жданов 1881, s. 1.

⁸⁷ Fundamentalne edycje N.S. Tichonrawowa (Тихонравов 1863) i I.J. Porfiriewa (Порфирьев 1872).

⁸⁸ Жданов 1881, s. 24.

tyczące języka zabytku, w którym widać ślady wczesnego tłumaczenia na język słowiański oraz hipotezy i wyjaśnienia dotyczące autorstwa księgi. W opinii Żdanowa fakt, że „w niektórych odpisach *Księga bytu [nieba i ziemi]* przypisywana jest Teodorowi Studycie” jest oczywistym błędem, wynikającym z „zaadaptowania” imienia anonimowego „kir Teodora”, określonego w jednym z rękopisów jako autor *Oczu palei*⁸⁹. Żdanow jest jedynym dotąd badaczem, który zwraca uwagę na arcyciekawy motyw swoistej „autotematyczności” zabytku: kilka fraz ukazujących zamysły i decyzje narracyjne autora kompilacji oraz wskazuje potencjalne kolejne jej „źródła” – *Słowo o drzewie krzyżowym*, znany także z przekładów słowiańskich⁹⁰ jeden z najbardziej rozpowszechnionych utworów Seweriana biskupa Gabali⁹¹ († między 408 a 425 r.) w rozdziale dotyczącym grzechu i pokuty Lota oraz *Słowo o dwudziestu dwóch dziełach Bożych podczas stwarzania świata*⁹². Podobnie jak dla Palei komentowanej, tak i dla historycznej wymienia Żdanow współtworzące je „opowieści apokryficzne”; wykaz ten liczy dwadzieścia pozycji, od upadku szatana, przez wątki związane z pierwszymi ludźmi i ich potomkami, epopeją Abrahama i jego rodziny, Balakiem, śmiercią Mojżesza, Samsonem, aż po panowanie Dawida. W istocie „apokryficzność” tych fragmentów w ujęciu Żdanowa polega na literalnym odstępstwie od hipertekstu biblijnego; w kilku przypadkach są to niewielkie różnice. W czwartej wreszcie części opracowania jest mowa o „palei redakcji ruskiej”, znacznie skróconej względem PH i jej relacjach z historyczną i komentowaną. Praca Iwana Żdanowa daje wyraz nie tylko jego znajomości źródeł, lecz także filologicznej przenikliwości: niektóre późniejsze ustalenia, np. dotyczące pochodzenia fragmentów poetyckich oraz relacji między typami palei, potwierdzają wysunięte przez niego hipotezy.

Kolejny badacz tekstu PH zaakcentował w dużym stopniu te same kwestie, które tak szczegółowo przedstawił Iwan Żdanow (m.in. wykaz źródeł i podtytułów), pozwalając sobie jednak na sformułowanie pewnych nowych wniosków. W artykule z 1888 r. Fiodor A. Wierowski stwierdza doniosłą rolę zabytku, „zastępującego sobą dla naszych przodków Biblię, której pełnego tekstu do końca XV w. na Rusi nie znano”⁹³. W konstatacji tej pobrzmiewa echo etymologii bizantyńskiej nazwy utworu, który Wierowski nazywa „małą paleją” (zapewne w odróżnieniu od komentowanej). Analizując cechy języka *Księgi bytu nieba i ziemi*, w którym obecne są tak bułgaryzmy, jak i cechy nowgorodzkie, szacuje czas powstania prze-

⁸⁹ „‘Очи палейныя киръ Θεодора’ в Румянц. рукоп.,” cyt. za: Жданов 1881, s. 25–26.

⁹⁰ Zob. Чолова 2003, s. 573.

⁹¹ Edycję XVII-wiecznego odpisu przekładu słowiańskiego zob. w: Порфирьев 1872, s. 101–103.

⁹² „Слово о древе крестном”; „...упоминание о 22 делах совершенных Богом при творении мира... Такой же перечень находят в сочинениях св. Епифания,” cyt. za: Жданов 1881, s. 26, 28.

⁹³ Вревский 1888, s. 1.

kładu słowiańskiego na przełom X i XI w., i późniejsze dopiero przeniesienie go na Ruś. Nie jest to *novum*, a raczej rozwinięcie hipotez A.N. Popowa odnośnie do losów słowiańskiego przekładu Palei. Wieriowski jako pierwszy podejmuje się scharakteryzowania języka zabytku: przedstawione w nim wydarzenia biblijne mają być opowiedziane „prosto, naiwnie, językiem pozbawionym artyzmu”⁹⁴. W języku zabytku właśnie, zwłaszcza w powiązaniu z treścią, w której znajduje „liczne przekazy ludowe, baśniowe, bardzo wiele tego, co dawniej określano dziełem ‘zakazanym’; jednym słowem – bardzo wiele opowieści apokryficznych”⁹⁵, upatruje głównej funkcji, jaką PH miała pełnić na Rusi jako literatura ludowa („народное чтение”), już od początków chrześcijaństwa⁹⁶. Dalej F.A. Wieriowski dokonuje przeglądu poszczególnych „apokryfów”, które w PH się znalazły, wielokrotnie doszukując się ich paraleli z wariantami znanymi ze starszych opracowań, jak *Codex pseudoepigraphus Veteris Testamenti* Johanna Alberta Fabriciusa. Oprócz twórczości ludowej, obecność PH ma być – w opinii Wieriowskiego – widziana również w tzw. Biblii ludowej: „wpływ ten wyraża się w tym, że treść niektórych obrazów ukazujących postaci wydarzeń biblijnych, zaczerpnięto z *Księgi*”⁹⁷.

Rok 1893 przyniósł swoisty przełom w badaniach nad Paleją: ukazał się drukiem tekst grecki zabytku⁹⁸, zamieszczony wśród siedemnastu innych utworów pseudokanonicznych znanych tradycji bizantyńskiej (i, choć częściowo i wtórnie, słowiańskiej). Ἱστορία παλαιοῦ περιέχων ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ została przedrukowana za XVI-wiecznym „odpisem wiedeńskim” (sygn. Vindob[onensis]. theol. 247, k. 34r–84r), który to odpis „ad Slavicam conversionem proxime accedat”⁹⁹. Wasiliew uzupełnił lakuny wyimkami z odpisu Otthobonensis 205 z XV w.; jednocześnie wskazał trzy kolejne odpisy greckiego tekstu (dwa ze zbiorów Biblioteki św. Marka w Wenecji, sygn. Marciana 501 [class. II], XII/XIII w.; Marciana 21 [class. VII], XVI w.; z Austriackiej Biblioteki Narodowej w Wiedniu, sygn. Vindob[onensis] 119, XV–XVI w.). Poświęcona PH część wstępu (s. XLII–LVI) omawia pokrótce dwa typy palej, tj. komentowaną i historyczną, w przypadku tej ostatniej odwołując się do wydania A.N. Popowa. Jest tu też miejsce na komentarz dotyczący możliwości identyfikacji obecnych w Palei fragmentów odbiegających przekazem od biblijnego; powołano się na autorytety umożliwiające odnalezienie tekstów paralelnych (*Codex pseudoepigraphus...* Fabriciusa, wydania rosyjskich zabytków przez A. Wiesiełowskiego, N.S. Tichonrawowa).

⁹⁴ Вереvский 1888, s. 4.

⁹⁵ Вереvский 1888, s. 5.

⁹⁶ Вереvский 1888, s. 14.

⁹⁷ Вереvский 1888, s. 17.

⁹⁸ PGr, s. 188–292.

⁹⁹ *Praefatio*, [w:] Vassiliev 1893, s. XLIX.

Wiedzę o PH (i poniekąd sposób jej postrzegania) zasadniczo zmieniły dwie prace Michaiła Spieranskiego, opublikowane w odstępie około trzydziestu lat. Pierwsza, w pełni zgodnie ze swoim tytułem¹⁰⁰, przedstawia kwestię nie jednego już, jak uważano do tej pory, ale dwóch przekładów, na bogato cytowanym materiale źródłowym. Przed przystąpieniem do analizy autor przedstawia ogólną charakterystykę zabytku – jego specyfiki, podobieństwa typologicznego wielu biblijnych (i palejnych) motywów do historii znanych z mitologii greckiej. Spieranski porusza też kwestię stworzenia „Biblii popularnej”, której teksty teologiczne, historyczne/kroniki, traktaty przyrodoznawcze nie mogły zastąpić, i którą Paleja z powodzeniem mogłaby realizować. Upatruje też sensu opowieści starotestamentowych jako prefiguracji motywów obecnych w Nowym Testamencie. Studium składa się z czterech części. Pierwsza przedstawia tło kulturowe pojawienia się PH w przekładzie słowiańskim, które nastąpiło już po przełożeniu *Kroniki* Jerzego Hamartolosa i w czasie zbieżnym z powstaniem Palei komentowanej (od XV w. dostępnej także w nowej redakcji na Rusi). Spieranski akcentuje zresztą fakt, że także PH nie jest pozbawiona elementów „komentarza”¹⁰¹. Tu także znajduje się dłuższy ekskurs porównujący dwa typy Palej, uwzględniający tak południowosłowiańskie pochodzenie obu, jak i dobór historii starotestamentowych oraz materiału pseudokanonicznego, a przede wszystkim – wzajemne ich relacje tekstologiczne. Część druga publikacji zawiera przegląd odpisów PH, która zachowała się w rękopisach reprezentujących trzy redakcje języka scs: ruską, serbską oraz bułgarską, choć w języku bułgarskim „jeszcze rękopisów nie odnaleziono, ale nie ma wątpliwości, że takowe istniały”¹⁰². Odpisy serbskie są trzy: tzw. Kruszedolski (Paleja z monasteru Kruszedol), datowany na XVI w.; ze zbiorów Serbskiego Towarzystwa Naukowego (późniejszej Serbskiej Akademii Nauk i Sztuk), sygn. 24, z XVII w., z usterkami (brakami); oraz z „biblioteki belgradzkiej” (Serbskiej Biblioteki Narodowej), sygn. 317, również z XVII w. (zniszczony podczas bombardowania Belgradu w czasie II wojny), z którego zachowało się ledwie pięć kart z historiami Melchizedeka i Debory. Drugi i trzeci z wymienionych odpisów odpowiadają Palei „zwyczajnej”, czyli w wydaniu A.N. Popowa, Kruszedolski natomiast znacznie się od nich różni. Wykaz różnic między tekstem

¹⁰⁰ Сперанский 1892.

¹⁰¹ „[У] „историјској“ Палеји тумачење је споредно, око је само на објашњење факата, који су основица делу; дотле у Палеји с тумачењем долази на прво место тумачење, али не просто (т.ј. објашњење данога факта) већ тенденциозно, полемијски: све је удешено да се докаже идеја, да старозаветни догађаји само указују на новозаветне, да треба још из старозаветних догађаја видети истинитост хришћанства, у што се нису могли или нису хтели уверити Јудеји”, cyt. za: Сперанский 1892, s. 3.

¹⁰² Сперанский 1892, s. 6.

greckim (w odpisie wiedeńskim) a dwoma wariantami tekstu słowiańskiego stanowi zasadniczy element trzeciej i czwartej części publikacji. Spieranski wylicza charakterystyczne elementy Palei kruszedolskiej: inny niż u Popowa tytuł i inną treść początku utworu (przed omówieniem ciała ludzkiego), co, jego zdaniem, wynika z różnic greckich protografów dwóch przekładów słowiańskich; strukturę wewnętrzną – odmienną od greckiego podział Palei na rozdziały, o innych tytułach i inaczej rozmieszczonych; wreszcie inną objętość tekstu (Paleja wg wydania Popowa kończy się historią spisu ludności Izraela przez Dawida, grecka i Kruszedolska – kontynuują dzieje ludu Izraela do Ozjasza oraz Daniela i Habakuka). Dowodem istnienia dwóch przekładów Palei mają być nie tylko różnice użytych w nich poszczególnych leksemów (24 przykłady/zestawienia) oraz całych fragmentów (7 przykładów/zestawień), jak również fakt, że w tekście takim, jak wydany przez Popowa, dostrzec można większą dosłowność, dążenie do zachowania cech oryginału aniżeli w Palei z Kruszedola¹⁰³. Właśnie charakterystyka różnic stylistycznych oraz tekstologicznych jest najciekawszym wnioskiem przeprowadzonego nad tekstami Palei badania.

Druga ważna publikacja M.N. Spieranskiego na temat Palei¹⁰⁴ nie tylko ustabilizowała, ale i uwspółcześniła wiedzę o zabytku. Spieranski podkreśla znaczenie Pisma – oraz znaczenie trudności w dostępie do niego w epoce średniowiecza, akcentując rolę wszelakich przeróbek, jak streszczenia czy „wyciągi” z treści Starego i Nowego Testamentu, którym nieraz towarzyszyły teksty o zbliżonej tematyce, choć innego pochodzenia: tzw. apokryfy. Jednym z takich tekstów miała być właśnie PH, „bardziej zwięzła”¹⁰⁵, niezwykle (w większym stopniu na Rusi, sądząc z liczby odpisów) popularna oraz będąca znakomitym przykładem dwustronnych relacji literatur południowo- i wschodniosłowiańskich¹⁰⁶. Tym niemniej autor przedstawia sześć odpisów Palei ze zbiorów bibliotek serbskich i rosyjskich, reprezentujących serbską redakcję języka scs. Szczegółowy opis obficie cytowanych zabytków rękopiśmiennych, wydań I przekładu (Popowa) i tekstu greckiego (wydanie Wasiliewa), zestawienie ze sobą cech wspólnych oraz odmiennych poszczególnych odpisów pozwala na wyprowadzenie wniosków następujących: reprezentują one dwa odmienne przekłady PH, dokonane z różnych protografów greckich; istnieje jeden odpis o cechach językowych bułgarskich (Państwowe Muzeum Historyczne w Moskwie, kolekcja P.I. Szczukina 505, XVI w.), ale nie

¹⁰³ Сперанский 1892, s. 13.

¹⁰⁴ Сперанский 1921–1923/1960.

¹⁰⁵ Сперанский 1921–1923/1960, s. 105.

¹⁰⁶ „[B] русской „Исторический Палее“ перед нами обычное для нашей литературы древнейшего периода явление: греко-византийский памятник, перешедший в русскую литературу через югославянскую, точнее болгарскую среду”, cyt. za: Сперанский 1921–1923/1960, s. 106.

odpowiadający potencjalnemu protografowi odpisów ruskich; odpisy tzw. Palei kruszedolskiej oraz Szczukin 505 reprezentują domniemane nowe (II i III) przekłady Palei z XV–XVI w., kiedy to Słowiańszczyzna południowa nie dysponowała już pierwszym przekładem (bułgarskim), rozpowszechnionym wtedy na Rusi. M.N. Spieranski podkreśla, że grecki protograf tzw. II przekładu musiał posiadać uzupełnienia treści, której w grupie odpisów ruskich brak, i że właściwie wszystkie odpisy słowiańskie kwestię wewnętrznej segmentacji tekstu traktują inaczej, dodając/opuszczając/przenosząc podtytuły; wyklucza również możliwość choćby fragmentarycznego wzajemnego wpływu między odpisami poszczególnych przekładów oraz stwierdza niemożność katerycznego określenia miejsca ich powstania. Interesującą – choć niekomentowaną przez późniejszych badaczy – koncepcją jest możliwość powiązania dwóch nowszych przekładów z ośrodkami Świętej Góry¹⁰⁷. Okaze się, że badacze Palei przyjmą bez większych zastrzeżeń koncepcję Spieranskiego dotyczącą trzech przekładów, próbując jedynie doprecyzować okoliczności ich powstania.

Ogłoszone cztery dekady później studium Emila Turdeanu¹⁰⁸ okazało się głosem sprzeciwu wobec ustaleń bazujących na szczegółowej pracy tekstologicznej M.N. Spieranskiego. Jego zdaniem, nieobecność niektórych rozdziałów w różnych przekładach Palei jest drugorzędna, a różnice leksykalne są niedostatecznym potwierdzeniem istnienia trzech przekładów tekstu, choćby miało je rozdzielać kilkaset lat. Analizując formy gramatyczne (przede wszystkim aorystu asygnatycznego, archaicznych form 1 sg, np. вѣдѣ i niektórych leksemów, np. порода czy шови), Turdeanu wnioskuje, że przekład słowiański jest jeden, dokonany na ziemiach zachodniobułgarskich¹⁰⁹. Wskazuje też kulturotwórczą rolę Palei jako zabytku, którego pierwotna postać uległa przeredagowaniu do wtórnej, bardziej dostępnej, uproszczonej¹¹⁰ – miała ulec swoistej dezintegracji, rozpadowi na samodzielnie funkcjonujące jednostki tekstowe, opowiadania (często o tematyce „apokryficznej”), które z kolei legły u podstaw tzw. kodeksów o treści mieszanej. Przykładem rezultatów tego procesu mają być dwa zabytki: Kodeks z Tikwes (Bi-

¹⁰⁷ „появились [...] самостоятельные новые переводы в XV–XVI веке (может быть, на Афоне, в это время ставшем центром югославянской письменности, которая именно здесь тесно соприкасалась с письменностью византийской. Так и я объясняю себе появление переводов „палеи“ на сербской и болгарской почве, от которых и идут наши Крушедолский и Шукинский тексты)”, cyt. za: Сперанский 1921–1923/1960, s. 141.

¹⁰⁸ Turdeanu 1964.

¹⁰⁹ Turdeanu 1964, s. 199–201.

¹¹⁰ „Une phase encore plus avancée dans ce processus de «vulgarisation» de la Palaea et des apocryphes apparentés apparaît dans une autre version, que nous appellerons la «deuxième version abrégée», cyt. za: Turdeanu 1964, s. 203–204.

blioteka Narodowa im. św. św. Cyryla i Metodego w Sofii, sygn. 677)¹¹¹ oraz rękopis ze zbiorów Biblioteki Rumuńskiej Akademii Nauk w Bukareszcie, sygn. 469. Oba posłużyły jako materiał do prac o charakterze historyczno-literackim i tekstologicznym; brak jednak danych, które hipotezę tego procesu rozpadu Palei mogłyby ostatecznie potwierdzić¹¹².

Paleja historyczna stale pozostawała obiektem zainteresowania slawistów-językoznawców i historyków języka, zwłaszcza w kontekście prób skonkretyzowania czasu przekładu zabytku na język słowiański. T.A. Sumnikowa¹¹³ podjęła próbę doprecyzowania ustaleń Popowa i Spieranskiego odnośnie do czasu powstania przekładu, koncentrując się na najstarszym z trzech przekładów, szacowanym na XII w., a zachowanym w późnych odpisach ruskich i serbskich. Zakwestionowała bułgarski charakter piętnastu z szesnastu cech języka określonych tak przez Popowa, ale sporządziła wykaz trzynastu – w tym dziesięciu nowo odnalezionych – odpisów pierwszego przekładu (najstarszy z lat 40. XV w.), wywodzących się z tego samego protografu, na którego ruskie pochodzenie zwraca uwagę¹¹⁴. Jednocześnie rezultaty analizy form gramatycznych (nowe formy zaimków dzierżawczych, końcówki osobowej 3 pl aorystu, elementy rozpadu systemu deklinacyjnego) pozwoliły badaczce stwierdzić, że u podstaw ruskich odpisów PH bez wątpienia leży „południowosłowiański protograf okresu średniobułgarskiego”¹¹⁵, zapewne z I połowy XIII w. Niemniej jednak kwestię czasu powstania samego pierwszego przekładu T.A. Sumnikowa pozostawia otwartą, sygnalizując jedynie, że pomocna

¹¹¹ Wydanie zabytku: Начов 1892–1894.

¹¹² Милтенова 2003c, s. 346. Koncepcję E. Turdeanu dotyczącą istnienia Palei w postaci grupy tekstów w kodeksach o treści mieszanej podjęto u progu XXI w. Alexandra Moraru i Mihai Moraru opublikowali Paleję z rękopisu z Biblioteki Rumuńskiej Akademii Nauk w Bukareszcie, sygn. 469, zob.: *Palia istorică*. Tekst PH, zachowany w rumuńskim przekładzie, datowanym na I połowę XVII w. w zachodniej Transylwanii, zapisany został cyrylicą; osobliwością jest podanie większości tytułów w języku scs (w transliteracji wydawców, np. O Lukife(r) svedfelstvuetü; O drëvë životnë; O čTë; O ra(z)vraštenie Sodoma; O proroče Moiseu; Zdë o Amalicë i o rati ego; O Samoilë i o Annë, m(a)tre ego) oraz wskazówki dotyczące wykorzystania ksiąg biblijnych (np. Koneci 4 kni(g) Moiseovi gļemy Čisla. Tlūkovanë o 4 knigi Moiseo(v) gļemy Čisla; Načalo knigi Isusa Naviina; 1 kni(g) Paralipome(n) O Dv(d)ë i o Golia(d)). Tekst rumuński jest przekładem I przekładu słowiańskiego. Wydanie tekstu Palei z rękopisu 469 zostało zaopatrzone w obszerny komentarz tekstologiczny oraz językoznawczy. Zestawienie segmentacji tekstu z segmentacją właściwą PH w edycjach Popowa i Wasiliewa dowodzi znacznych różnic, łącznie z wprowadzaniem tytułów niepoświadczonych w obu edycjach, co może świadczyć o osobliwościach słowiańskiego protografu tekstu rumuńskiego.

¹¹³ Сумникова 1969.

¹¹⁴ „Русский характер названных списков не вызывает сомнений. В каждом из них в той или иной мере имеются как восточнославянские, так и собственно русские языковые особенности”, cyt. za: Сумникова 1969, s. 36.

¹¹⁵ Сумникова 1969, s. 38.

może się okazać analiza takich cech charakterystycznych protografu, które – obecne niegdyś w języku Słowian – w I połowie XIII w. wyszły już z użycia (aoryst asyngmatyczny i wybrane cechy leksykalne).

Wydany przez A. Wasiliewa tekst grecki, wykorzystywany niejako pomocniczo w studiach porównawczych jako rzeczywisty lub domniemany protograf różnych wariantów słowiańskich, był również sam w sobie obiektem refleksji uczonych. Już w 1897 r. badacz, tłumacz i wydawca apokryfów M.R. James odnalazł w Palei szereg ciekawych, a dotąd niedostrzeganych szczegółów. Jakkolwiek poświęca jej stosunkowo niewiele miejsca (w części omawiającej „ostatnio opublikowane apokryfy”), akcentuje obecność znacznych zmian oraz uzupełnień tekstu starotestamentowego¹¹⁶ i upatruje w Palei księgi typu greckiej „historia scholastica”.

Z kolei w latach 70. XX w., niejako w przerwie między ukazywaniem się kolejnych prac na temat recepcji PH na Słowiańszczyźnie, pojawiły się dwa studia włączające ją w nurt badań nad spuścizną judaizmu i jej refleksami w piśmiennictwie bizantyńskim. David Flusser ukazuje Paleję jako tekst wzbudzający zainteresowanie judaistyki¹¹⁷: śledzenie hebrajskiego i chrześcijańskiego materiału legendarnego, opisującego czy dopełniającego historię biblijną w zabytkach literackich orientacji chrześcijańskiej pozwala odnaleźć nowy wymiar wzajemnych relacji obu tradycji. Co istotne, Flusser akcentuje fakt, że większą wartość zabytku stanowi jego narracyjny charakter, aniżeli pewne zawarte w nim interpretacje teologiczne¹¹⁸, a język zabytku określa jako „typową, potoczną grekę bizantyńską”¹¹⁹. Osłą konstrukcyjną artykułu Flussera jest przegląd kolejnych rozdziałów Palei z komentarzem uwypuklającym ich podobieństwo do relacji innych pism, m.in. Józefa Flawiusza i *Kroniki naszego nauczyciela Mojżesza* (tj. apokryficznego *Żywotu Mojżesza*) oraz zestawiającym je z wyimkami z monumentalnego dzieła Louisa Ginzberga zbierającego legendy, podania i mity żydowskie¹²⁰. Artykuł kończy się sugestią przeprowadzenia niezbędnych prac tekstologicznych nad tekstem Palei: odszukania większej liczby odpisów greckich, porównania

¹¹⁶ „The Greek text here [in Vassiliev's *Anecdota Graeco-Byzantina*, M.S.] printed is of late date but has many interesting features. Among them I would mention the story of Lamech, told at some length; the story of Abraham's conversion and breaking of Terah's idols; the story of Melchizedek (agreeing with that attributed to Athanasius); the penitence of Lot. The incident of Uzzah (here called Zan) is transferred to the time of the Exodus; and Uzzah is not struck dead, but his hand is withered”, cyt. za: James 1897, s. 156. Nie jest to, rzecz jasna, jedyna wzmianka o Palei historycznej w pracach nieslawistycznych, na tyle jednak charakterystyczna, że warta przypomnienia.

¹¹⁷ Flusser 1971.

¹¹⁸ Flusser 1971, s. 49.

¹¹⁹ Flusser 1971, s. 50.

¹²⁰ Ginzberg 1913; przekład polski tomu I: Ginzberg 1997.

ich z przekładem słowiańskim (Flusser najwyraźniej nie zna prac traktujących o trzech przekładach), zestawienia z Paleją komentowaną oraz większą liczbą źródeł hebrajskich¹²¹.

Dwa niewielkiej objętości opracowania omawiające wybrane szczegóły Palei – na podstawie tekstu greckiego w edycji Wasiliewa – przygotował Howard Jacobson. W pierwszym zajmuje się motywem plag egipskich zesłanych przez Mojżesza na faraona i wyjścia ludu wybranego z Egiptu¹²². Opisując kolejne plagi, autor Palei ma naśladować nie tyle porządek z *Księgi Wyjścia*, ile wariant z Psalmów w wariancie z Septuaginty. Druga z prac¹²³ dotyczy kilku epizodów: porównania promieniejącej twarzy Mojżesza do słońca, co ma być „zmianą rabiniczną”; odstępstwa od tekstu biblijnego w epizodzie o śmierci kanaańskiego dowódcy Sisery, o małżeństwie Samsona z Dalilą i nieszczęśliwej małżonce Lewity z Gibeą.

Kilkanaście lat studiów i szereg prac poświęcił PH bułgarski badacz Rostisław Stankow. W jednej z pierwszych publikacji¹²⁴ podjął problem słownika zabytku. Charakterystyka włącza dane ilościowe, kwestie współoddziaływania pewnych podstawowych czynników formalnych języka starobułgarskiego i staroruskiego, analizę jednostek leksykalnych, niepoświadczonych w dotychczas opracowanych słownikach i tekstach, przegląd leksyki pochodzenia niesłowiańskiego, krótkie omówienie rzeczowników oraz dane leksykograficzne dotyczące pochodzenia przekładu PH; część z nich zestawiono z danymi dotyczącymi innych zabytków literatur starosłowiańskich (m.in. z Ewangeliażem Mariińskim, Kodeksem supraskim, Modlitewnikiem synajskim, *Kroniką lat minionych*). Według obliczeń Stankowa, słownik Palei liczy ogółem 2681 jednostek (w tym 102 czasowniki zwrotne), z czego 41,27%, czyli 1068, to rzeczowniki, górujące liczebnie nad czasownikami (869 – 33,56%) i przymiotnikami (377 – 14,88%). W ramach słownika Palei Stankow tworzy swoiste „subslowniki”, podając wykaz leksemów „nowych”, tj. nierejestrowanych we wcześniejszych pracach (85 pozycji), grecyzmów, leksykalnych par grecyzmów i wyrazów słowiańskich, nazw rodzajowych fauny i flory, archaizmów, a także bułgaryzmów – co jest niezwykle istotne przy zaakcentowaniu faktu zachowania się (pierwszego) przekładu Palei wyłącznie w odpisach ruskich (obecnie znane są także serbskie). Wnikliwa analiza wybranych danych służyć ma sprecyzowaniu czasu i miejsca przekładu tekstu. Cechy archaiczne na poziomie fonetyki, morfologii, składni i leksyki oraz dane tekstologiczne mają świadczyć o „wczesnym dokonaniu przekładu na gruncie słowiańskim”¹²⁵. Fakt, że szesnaście rzeczowni-

¹²¹ Flusser 1971, s. 77–78.

¹²² Jacobson 1977.

¹²³ Jacobson 1993.

¹²⁴ Станков 1986a.

¹²⁵ Станков 1986a, s. 54.

ków i przymiotników pochodzących z Palei ma swoje odpowiedniki w zachodnich i peryferyjnych dialektach bułgarskich, tekstologiczna bliskość z *Tajną księgą bogomilów* oraz pokrewieństwo językowe z najstarszymi zabytkami piśmiennictwa bułgarskiego pozwalają stwierdzić, że przekładu PH dokonano najpewniej w Bułgarii Zachodniej na przełomie X i XI w. – o ile nawet nie wcześniej¹²⁶.

W kolejnej ze swych prac poświęconych PH R. Stankow podejmuje próbę uściślenia czasu powstania pierwszego przekładu¹²⁷. Po przeglądzie znanych odpisów greckich ukazuje szereg różnic między tekstem słowiańskim a greckim, dość bliskim mu pod względem treści i jej układu¹²⁸ oraz relacje między Paleją historyczną a komentowaną – przy czym ta pierwsza nabiera rysów Biblii Pauperum¹²⁹. Warto nie traktować tego jako przygany czy krytyki kompetencji autora/tłumacza: może właśnie wyłożenie spraw skomplikowanych w sposób jasny i przystępny jest sztuką? Stankow stawia też ciekawą tezę wynikającą z nieobecności w I przekładzie anatemy przeciw heretykom-dualistom: jakkolwiek Paleja nie jest utworem bogomilskim (powstałym w ich środowisku czy przez nich wykorzystywanym), mogła być znajdować się w rękach bogomilów, o czym świadczyć ma brak drugiej anatemy antybogomilskiej w tekście bułgarskim¹³⁰. Obszerną część artykułu zajmują wykazy cech języka przekładu wydanego przez Popowa – ruskie oraz bułgarskie, z licznymi przykładami – zarówno podane za Popowem, jak i nowo odnalezione (np. formy I aorystu sygmaticznego dla 3 sg, zaimek osobowy 3 sg rodzaju męskiego *тѣмъ*, użycie celownika w funkcji posesywnej, zmiany form deklinacji, końcówki form *пл* niektórych rzeczowników). Co ważniejsze, w rezultacie Stankow narusza ustalenia Sumnikowej dotyczące okresu powstania przekładu i szacuje go na najpóźniej XII w. Co więcej, w wyrażnie błędnie użytym w tekście słowiańskim liczebniku '2' zamiast '3' dopatruje się głągoliczkiego protografu ('первооригинал') PH, co pozwala wnioskować, że przekład może być znacznie wcześniejszy, niż dotychczas sądzono.

Tekst PH posłużył R. Stankowowi jako punkt wyjścia do rozważań nad możliwościami i strategiami badań tekstów bizantyńskich z pochodzenia i niezachowanych w swoim pierwotnym/oryginalnym przekładzie słowiańskim, a późniejszych jego wariantach/opracowaniach¹³¹. Zgodnie z wcześniej głoszonymi już poglądami

¹²⁶ Станков 1986a, s. 55.

¹²⁷ Станков 1986b.

¹²⁸ Станков 1986b, s. 55.

¹²⁹ „Итак, в Исторической Палее божественные предметы, содержащиеся и в священных памятниках, излагаются проще и таким образом, чтобы быть понятными малоискушенному читателю и слушателю”, cyt. za: Станков 1986b, s. 56.

¹³⁰ Станков 1986b, s. 57.

¹³¹ Станков 1989.

badaczy literatur starosłowiańskich (A.I. Sobolewskij, R. Picchio, D.S. Lichaczow), jednym z podstawowych kryteriów oceny, gdzie i kiedy dokonano przekładu – i skąd wobec tego wpływ danego tekstu na środowiska inne niż to, w którym powstał – jest kryterium leksykalne. Stankow podkreśla przynależność takiego tekstu zarówno do własnej (w tym przypadku bułgarskiej) kultury, jak i do tych, których cechy językowe jego odpisy posiadają (tj. ruskiej i serbskiej)¹³². Tezę tę wspiera sugestią zastosowania do badań tekstu odpowiedniej metodologii, która miałaby wykorzystywać podejście historyczno-porównawcze i lingwistyczno-tekstologiczne, doprowadzić do określenia cech charakterystycznych języka oraz ewentualnych „nawarstwień” w sferze fonetyki i morfologii, a także określenia wzajemnych relacji cech języka zabytku zmiennych w czasie, co miałyby umożliwić odpowiedź na pytanie kiedy przekład powstał. W przypadku odpisów PH owe „warstwy” w postaci „faktów różnych epok i różnych języków” są wyraźnie widoczne, a tekst stanowi jednocześnie zabytek języka i kultury starobułgarskiej oraz literackiego języka i kultury staroruskiej¹³³. Zestawiając ze sobą odpisy PH I oraz wybór tekstów ruskich, w oparciu o dane leksykograficzne i słowniki m.in. języka scs i jego redakcji ruskiej oraz słowniki etymologiczne, autor ukazuje sposoby kształtowania się literackiego języka Rusi, jego osobliwości stylistyczne oraz kwestię postrzegania opozycji „swój/obcy” w średniowiecznych językach i kulturach słowiańskich. Innym ważnym wnioskiem jest konieczność uznania roli i znaczenia piśmiennictwa wschodniosłowiańskiego dla historii języka bułgarskiego – a odpisy PH I są znakomitym tego przykładem.

Kolejny z serii artykułów R. Stankowa¹³⁴ dotyczy praktyki określania miejsca przekładu tekstów słowiańskich na podstawie występowania w nim leksyki tzw. ochrydzkiej/presławskiej. Autor przytacza kolejne, od J.P. Szafarzyka poczynając, głosy w dyskusji nad zasadnością przeciwstawiania sobie tradycji obu kręgów oraz sensem traktowania ich raczej jako etapów kształtowania się/rozwoju języka, po czym leksykę PH I traktuje jak materiał doświadczalny, zestawiając użyte w niej pary wyrazów „ochrydzkich” i „presławskich”. Z przeprowadzonej analizy wynika, że w Palei występują równolegle wyrazy z obu tych kategorii (w 19 przypadkach na 66 par), a ochrydzkie nieznacznie dominują nad presławskimi (51 : 42).

¹³² „Обращаясь к анализу подобных памятников, особенно важно иметь в виду то обстоятельство, что в тексте сохранившихся списков возможно переплетение фактов разных эпох и разных языков: с одной стороны, древнеболгарского языка, так как перевод сделан на этом языке, и с другой стороны, древнерусского (или древнесербского) языка, так как перевод распространялся в древнерусских (или древнесербских) списках”, cyt. za: Станков 1989, s. 92.

¹³³ Станков 1989, s. 93.

¹³⁴ Станков 1991.

ryczno-językowych oraz grup leksykalnych Palei (leksemy z różnymi sufiksami, prefiksami, złożenia). Stankow przedstawia również kilka uwag o charakterze tekstologicznym, wynikających z zestawienia Palei z tekstem Starego Testamentu, oraz jej wpływu na twórczość ludową. Wnioski z analizy pozwalają stwierdzić, że przekład powstał na ziemiach Bułgarii Zachodniej, zaś jego rusyfikacja przebiegała na poziomach „graficzno-ortograficznym i fonetycznym”¹³⁷. Dalej zamieszczono wybór fragmentów z Palei i tekstów folklorystycznych oraz Słownik PH, zawierający 2580 rekordów (nie licząc kilkudziesięciu wariantów).

Niezależnie od tego, że dla celu, dla którego badał Paleję R. Stankow mogłaby ona zostać zastąpiona przez inny zabytek literacki, przeniesiony na grunt słowiański z Bizancjum, są to prace prowadzone niezwykle wnikliwie; studia nad językiem tekstu są pomocne przede wszystkim w określeniu czasu i miejsca przekładu (co dotyczy przecież już konkretnie Palei), ale także w dociekaniach o charakterze tekstologicznym.

Studium Christfrieda Böttricha zostało pomyślane jako część swoistego słownika teologii chrześcijańskiej i egzegezy biblijnej¹³⁸; zawiera dość szczegółowe omówienie zabytku wsparte kompletnymi danymi bibliograficznymi. Wykład Böttricha rozpoczyna krótki wstęp, dotyczący wariantów Palei w piśmiennictwie słowiańskim, ogólnego ich charakteru i relacji z Pismem św.; część pierwsza poświęcona jest Palei historycznej, druga – komentowanej. Powołując się na prace Spieranskiego, Sumnikowej, Stankowa i Turdeanu, Böttrich przytacza dyskusje nad słowiańskimi przekładami Palei, sugerując jednocześnie kierunek potencjalnych dalszych prac nad zabytkiem, m.in. edycji tekstu¹³⁹. Ważnym akcentem artykułu jest skierowanie uwagi na oddziaływanie PH na inne teksty literackie średniowiecza, takie jak wspomniany wyżej poemat Georgiosa Chumnosa, oraz na iluminację tekstów starotestamentowych, będącą znakomitą realizacją idei ścisłego współlistnienia tekstu i obrazu.

Nowe światło na historię przekładów Palei rzucił przed kilkoma laty Johannes Reinhart. W swoim artykule¹⁴⁰ przedstawia fragment rękopisu znanego jako Psalterz Novaka ze zbiorów Austriackiej Biblioteki Narodowej w Wiedniu (sygn. 158), datowany na 1385 r. Znajdujący się na k. 193r–202v tekst nosi tytuł *Покѣ(ст)ноє пис(а)ніє в Д(а)в(ы)дѣ пр(о)р(о)цѣ и ц(ѣ)сари и в Гоу(у)дѣ*, w literaturze określanej uprzednio, dość ogólnie, jako ‘opowiadanie apokryficzne o Dawidzie i Saulu’¹⁴¹.

¹³⁷ Станков 1994.

¹³⁸ Böttrich 2007, s. 304–313.

¹³⁹ Böttrich 2007, s. 308.

¹⁴⁰ Reinhart 2007.

¹⁴¹ „Apokryphe Erzählung über David und Saul” (Birkfellner 1975, s. 357, cyt. za: Reinhart 2007, s. 47).

Zgodnie z identyfikacją J. Reinharta, jest to fragment PH II; tekst reprezentuje serbską redakcję języka scs, ma też pewne cechy macedońskie (zachodniobułgarskie; leksemy: *посољъ, ѡдѡмѡ, любовѡ, дѡненѡ, плачеца, земодѣльць*). Tekst o Dawidzie i Saulu, jakkolwiek identyfikowany na podstawie edycji Popowa, nie jest z nim identyczny, o czym świadczą 94 wykazane przez Reinharta różnice między odpisem wiedeńskim a tekstem z edycji Popowa oraz cytatami z wybranych odpisów II przekładu, zestawione również z greckim tekstem w wydaniu Wasiliewa. Praca Reinharta zachowuje zasadniczo charakter komentarza językoznawczego, odnosi się przede wszystkim do kwestii datacji przekładu słowiańskiego Palei. Autor przywołuje dotyczące jej opinie, a odwołując się do danych językowych z obu przekładów oraz studiów nad rozwojem języka scs konkluduje, że pierwszy przekład Palei nie mógł powstać wcześniej, niż przed XI w., drugi z kolei miał powstać w serbskim środowisku językowym¹⁴². Cennym elementem studium jest wykaz wszystkich odkrytych do momentu jego powstania odpisów Palei: dwudziestu pierwszego, sześciu drugiego, jednego trzeciego przekładu (i jednego niezidentyfikowanego), wraz z bogatą bibliografią, jak również edycja fragmentu II odpisu z Psalterza Novaka wraz z lekcjami z odpisu z rękopisu Nikoljac 83¹⁴³.

Badając odpisy drugiego słowiańskiego przekładu *Kroniki* Jerzego Hamartolosa (*Летовник*), Maja Petrova zestawiała treść kilku zawierających je kodeksów z XV i XVI w.¹⁴⁴ W trzech z nich, reprezentujących średniobułgarską redakcję języka scs – SB III22, RGB Rumjanc. 42 i RGB Rumjanc. 921 – w bezpośrednim sąsiedztwie *Kroniki*, znalazły się wyimki z PH II. Postać, jaką przybiera – w tym te same usterki zapisu – i miejsce, które zajmuje wśród innych utworów *Letownik*, pozwala stwierdzić pochodzenie trzech bułgarskich odpisów ze wspólnego archetypu¹⁴⁵.

Pierwszy całościowy przekład Palei historycznej na język angielski (w ogóle pierwszy przekład całości na język współczesny¹⁴⁶) został poprzedzony komentarzem badacza greckiego jej tekstu¹⁴⁷. Studium zawiera komentowany przegląd tak dotychczasowych prac nad Paleją, jak i wybranych jej cech szczególnych, zwłaszcza fragmentów wykraczających sensem poza tekst Pisma (m.in. podkreślono fakt,

¹⁴² „Die erste mittelbulgarische Übersetzung der Historischen Paläa ist sicher später als sim 11. Jh. entstanden”, cyt. za: Reinhart 2007, s. 59. Koncepcję serbskiego pochodzenia PH II przywołuje także Nina Gagowa w kontekście uwag o projekcie przekładu ksiąg starotestamentowych w czasach despoty Stefana IV Lazarewicia (1389–1427), zob. Гагова 2010, s. 235.

¹⁴³ Reinhart 2007, s. 66–74.

¹⁴⁴ Петрова 2009.

¹⁴⁵ Петрова 2009, s. 230, 234.

¹⁴⁶ Dostępny jest fragment (początek) PH I w języku bułgarskim w przekładzie R. Stankowa, zob.: *Из историческата паля* 1992.

¹⁴⁷ Adler 2013, s. 585–599.

że autor Palei był więcej niż tylko zręcznym kompilatorem i że tekst nie jest ani streszczeniem, ani komentarzem Starego Testamentu). William Adler rozpatruje również powiązania Palei z tradycją hebrajską Drugiej Świątyni (m.in. *Księga Jubileuszy*, Józef Flawiusz)¹⁴⁸, elementy niepotwierdzone/nieobecne w innych pismach (tzw. Legenda Melchizedeka, stosunkowo bliska wariantowi Pseudo-Atanazego z Aleksandrii), wpływy tekstów liturgicznych na kształt zabytku (cytaty z hymnografii bizantyńskiej) oraz zapożyczenia z wcześniejszych utworów literackich (głównie *Wielkiego kanonu pokutnego* św. Andrzeja z Krety). Ciekawym spojrzeniem na tekst Palei jest próba sklasyfikowania jej bohaterów jako „typów” w historiach/przypowieściach roztrząsających np. problemy natury moralnej (Kain, Abraham, Lot, Henoch, Noe, Dawid)¹⁴⁹. Przekład Palei przygotowany na podstawie edycji Wasiliewa, opatrzony odsyłaczami do odpowiednich fragmentów biblijnych, zaledwie wybiórczo był szczytywany z wydaniem Popowa¹⁵⁰.

Rozwinięcie wybranych, zaprezentowanych wyżej tez, znajduje się w najnowszej publikacji W. Adlera¹⁵¹. Paleję połączono z nurtem tradycji parabiblijnej jako nośnik treści znanej ze źródeł przed- i wczesnochrześcijańskich oraz bizantyńskich (m.in. Biblia hebrajska, *Księga Jubileuszy*, kronika Jerzego Kedrena, wybór pseudepigrafów/apokryfów). Adler podkreśla oryginalność pewnych szczegółów opracowań oraz znaczenie moralne historii włączonych do PH.

W jednej z nowszych prac poświęconych Palei historycznej podjęto kwestię drugiego przekładu¹⁵². Wychodząc od dotychczasowych ustaleń i wykazów reprezentujących go odpisów ustalono, że rozpowszechniał się on także w postaci wyboru dwudziestu dwóch rozdziałów od Melchizedeka poczynawszy po historię Balaka, ale w innej segmentacji, aniżeli poświadczona w reprezentującej PH II Palei kruszedolskiej, i w kontaminacji z krótkimi narracjami o tematyce, ale nie pochodzeniu starotestamentowym (*O św. Annie, O kamieniu diamentcie, O siedmiu filarach*). Na uwagę zasługuje fakt, że dwa odnalezione fragmentaryczne odpisy II przekładu, pochodzące ze zbiorów rękopisów w Bukareszcie (Biblioteka Świętego Synodu Rumuńskiej Cerkwi Prawosławnej, sygn. SB III22 i Biblioteka Rumuńskiej Akademii Nauk, sygn. BAR 358), reprezentują średniobułgarską/mołdawsko-wołoską redakcję języka scs – podczas gdy dotychczas znane odpisy II przekładu

¹⁴⁸ Adler 2013, s. 589–590.

¹⁴⁹ „In the Palaea, biblical personalities are transformed into agents and exemplars of confession, penitence and atonement”, cyt. za: Adler 2013, s. 597.

¹⁵⁰ „To help clarify ambiguities or corruptions in the Greek text, we have occasionally consulted Popov’s edition of the Slavonic version” i „The translator was unable to consult Russian scholarship treating the Slavonic version of the Palaea”, cyt. za: Adler 2013, s. 586, 598.

¹⁵¹ Adler 2015.

¹⁵² Сковронэк 2014.

noszą cechy językowe serbskie. Publikacja zawiera edycję fragmentów z rękopisu SB III22 z lekcjami z BAR slav. 358.

Najnowsza z prac R. Stankowa, którą od pierwszych poświęconych PH dziełi ponad dwadzieścia lat, jest podsumowaniem dyskusji na temat pierwszego przekładu zabytku i jako taka prezentuje wszystkie dotychczasowe stanowiska wraz z argumentacją¹⁵³. Badacz przywołuje ponad sto fragmentów tekstu PH I, zestawiając go zarówno z nowo odnalezionymi i wprowadzonymi do obiegu naukowe odpisami PGr, jak i jednym z odpisów PH II oraz innymi tekstami słowiańskimi pochodzącymi z epoki świetności utworu, na tle materiału słownikowego i licznych publikacji krytycznych o tematyce historyczno-językowej i językoznawczej. Szeroko zakrojona i szczegółowa analiza językoznawcza i tekstologiczna pozwala Stankowowi podtrzymać wyrażone uprzednio przekonanie o powstaniu PH I na przełomie X i XI w. w Bułgarii południowo-zachodniej.

W ostatnim dziesięcioleciu ponownie wzmiankowano Paleję na marginesie prac krytycznych i edytorskich nad słowiańskimi przekładami Starego Testamentu. Uwagę badaczy przykuwa głównie z całą pewnością nieprzypadkowa zbieżność tytułu PH I z nagłówkiem, którym opatrywano odpisy Księgi Rodzaju¹⁵⁴. Tetjana Wilkuł zauważa dość ogólnie, że szereg wyimków z PH znajduje się w tekście ksiąg biblijnych; jej komentarz do edycji słowiańskiej Księgi Jozuego zawiera uwagi dotyczące leksyki wspólnej dla PH (I) i perykop z Joz w odpisach południowosłowiańskich¹⁵⁵. Opinia badaczki, jakoby „dodatkowy rozdział umieszczany w południowosłowiańskich odpisach Ośmioksięgu powstał był na podstawie PH”¹⁵⁶ wydaje się nieuzasadniona w świetle wcześniejszej edycji tegoż ‘rozdziału’ i komentarza Georgiego Minczewa, według którego „poza tytułem trudno jednak odnaleźć ślady wpływu PH na ten tekst”¹⁵⁷.

W sposób korespondujący z pracami Rostisława Stankowa nad leksyką PH, posłużyła ona (w tym samym wydaniu I przekładu) ostatnio Tatianie Iliewej jako materiał źródłowy do badań nad charakterystyką ilościową słowników poszczególnych zabytków języka scs, wpisując się tym samym w szereg prac podobnego typu¹⁵⁸. Aneksiem do studium jest słownik PH, rejestrujący poza obecnością także frekwencję poszczególnych leksemów, których ogólna liczba wynosi 2626¹⁵⁹. Tatjana Sławo-

¹⁵³ Станков 2017a.

¹⁵⁴ *ОѢ КНИГѢ БЫТІА НБС И ЗЕМЛИ* [Biblia Pszyńska, XVI w.] – *ОѢ КНИГѢ БЫТІА НБС И ЗЕМЛИ* [PH I], cyt. za: Минчев 2011, s. 232; por. Вилкул 2015, s. 16–17.

¹⁵⁵ Вилкул 2017, s. 19–20.

¹⁵⁶ Вилкул 2015, s. 17.

¹⁵⁷ Минчев 2011, s. 232; edycja „posłowie” do Biblii Pszyńskiej na s. 232–237.

¹⁵⁸ Илиева 2015. Por.: Давидов 1994, s. 7–40; Илиева 2011; Илиева 2012; Илиева 2013.

¹⁵⁹ Warto też wspomnieć o jeszcze innego rodzaju wykorzystaniu tekstu zabytku. W ostatnim czasie grecki tekst Palei („a Byzantine text from the 10th century”) posłużył jako materiał-baza danych

wa z kolei poddała tekst PH zestawieniu z wybranymi zabytkami literackimi doby średniowiecza¹⁶⁰; wyimki z PH miały funkcjonować w ramach innych tekstów inspirowanych czy czerpiących ze Starego Testamentu, jak np. chronografy.

Do wykazu prac poświęconych PH II należy też włączyć wydanie tekstu, przygotowane z wykorzystaniem ośmiu pełnych i fragmentarycznych odpisów tekstu¹⁶¹. Tekst zabytku poprzedzony został komentarzem o strukturze oraz formach bytowania PH II w świecie słowiańskim oraz omówieniem cech charakterystycznych języka i ortografii poszczególnych odpisów. Podstawa edycji, pochodzący z pierwszej połowy XV w. odpis Nikoljac 83, służy jako główne źródło PH II i w niniejszej pracy.

Na edycję tę i towarzyszący jej komentarz odpowiedział Rostisław Stankow¹⁶². W przekonaniu tego najaktywniejszego obecnie badacza zabytku pewne wskazane w niej hipotezy – jak teoria o dwóch greckich protografach PH czy charakterze językowym i kulturowym PH II – wymagają, z racji aktualnego niedostatku świadectw, ostrożnego podejścia i powstrzymania się od ostatecznych odpowiedzi; całość jednak pozwala rozszerzyć zakres ewentualnych przyszłych badań nad recepcją literatury bizantyńskiej w środowisku słowiańskim¹⁶³.

W chwili obecnej jako rezultaty stanu badań nad PH przyjmuje się następujące dane:

- oryginał PH powstał u schyłku IX w.; jako najwcześniejszy *terminus post quem* podaje się okres życia najpóźniejszego cytowanego w niej autora bizantyńskiego, tj. Teodora Studyty († 826);
- być może jeszcze u schyłku X w., bardziej prawdopodobnie w połowie XI w., tekst został przełożony po raz pierwszy na język słowiański – przekładu dokonano na ziemiach bułgarskich (południowo-zachodnio-bułgarskich);
- być może pierwszym słowiańskim alfabetem, w którym Paleję zapisano, była głągolica (o czym mają świadczyć omyłki wartości liczbowych zapisywanych za pomocą głągolicznych i cyrylicznych liter);
- wszystkie znane dziś odpisy I przekładu posiadają cechy redakcji ruskiej i serbskiej języka scs – tak więc cyryliczki już protograf (staro)bułgarski trafił

dla badań nad możliwościami poszerzenia zastosowania narzędzi digitalizacji tekstów średniowiecznych, zob. Poulos 2012. Zadanie polega na wykorzystaniu – obok tradycyjnych metod filologicznych – metod statystycznych w analizie tekstów w celu stworzenia stemmy odpisów zabytku. Niestety, tezy wystąpienia M.A.T. Poulusa (brak danych nt. publikacji pokonferencyjnej) ani nie zawierają żadnych rezultatów pracy nad tekstem zabytku, ani nawet danych dotyczących liczby wykorzystanych odpisów Palei.

¹⁶⁰ Славова 2015.

¹⁶¹ Skowronek 2016.

¹⁶² Stankow 2017b.

¹⁶³ Stankow 2017b, s. 116.

na Ruś, zapewne przed nastaniem lub w początkach XIII w.; prawdopodobnie – niezależnie od drogi na Ruś, a może stamtąd – trafił on również na ziemie serbskie;

– kolejny, drugi przekład Palei powstał prawdopodobnie w serbskim środowisku kulturowym i językowym, najpewniej w XIII – połowie XIV stulecia: znane są co najmniej cztery pełne (z ewentualnymi uszkodzeniami mechanicznymi) odpisy takiej postaci Palei (NIM 25, MSPC 42, MSPC 141, Nikoljac 83). Do połowy XV w. musiał już istnieć bułgarski protograf wyboru 20 rozdziałów; znane są dokonane z niego odpisy z połowy XV w. i z XVI w., zachowujące średniobułgarskie cechy językowe (SB III22, RGB Rumjanc. 42, RGB Rumjanc. 921 oraz BAR slav. 358). Przekład trzeci pozostaje najbardziej zagadkowy – nie istnieją, jak dotąd, studia poświęcone reprezentującemu go odpisowi.

Historia odkryć – kolejnych, poza i po wprowadzeniu do obiegu naukowego tekstu I przekładu – PH dowodzi, jak bardzo przybliżyli możliwość dogłębnego jej poznania kolejni badacze, od pierwszego, M. Spieranskiego, poczynając. Nie będzie przesady w stwierdzeniu, że to właśnie on dokonał najważniejszych ustaleń dotyczących tekstu oraz nakreślił najważniejsze kierunki potrzebnych jeszcze badań. Przegląd literatury poświadcza, że większość jego ustaleń uznawana jest za aktualne także obecnie. Warto jednak pamiętać, że niektóre z nich powstały w wyniku prac prowadzonych na fragmentach tekstów, na dokonanych przezeń osobiście lub przez inne osoby wypisach z odpisów zabytku. Największym brakiem i największą trudnością podczas badań nad Paleją słowiańską zdaje się to, że w obiegu naukowym znajduje się tylko jeden zabytek grecki – edycja tekstu wiedeńskiego z lekcjami. Ewentualna przyszła edycja przygotowywana przez W. Adlera i M.A.T. Poulosa¹⁶⁴ pozwoli zapewne odnaleźć paralele znanych wariantów słowiańskich i wzorów bizantyńskich. Porównanie próbek tekstów przekładów słowiańskich nie tylko ukazuje różnice stylistyczne, lecz także może wskazać rodzaje protografów greckich – jeśli uda się wykluczyć, że zmiany powstały na tym etapie, a nie za sprawą tłumacza/kompilatora słowiańskiego.

Kolejnym, jak się wydaje, istotnym problemem Palei w przekładzie słowiańskim jest jej rola jako dystrybutora treści – literackich, liturgicznych, kulturowych. Trudno odpowiedzieć na pytanie o świadomość literacką jej czytelników (i słuchaczy?); dobrze jednak przypomnieć to, jak złożoną i jak zgrabną jest kompilacją oraz to, że nieliczne, różnej objętości jej fragmenty trafiały na Słowiańszczyznę w różnych wersjach (w I i II przekładzie).

Z przeglądu poświęconych PH publikacji widać, w jaki sposób pozwalała ona odkrywać swe tajemnice badaczom na przestrzeni niemal półtora stulecia. Z hi-

¹⁶⁴ Informacja o pracach nad wydaniem za: <https://mapoulos.wordpress.com/2011/09/20/what-im-doing-these-days/> – na stronie nieaktualizowana.

historii studiów nad Paleją wynika, że swoisty ich środek ciężkości przesunął się, a nawet zatoczył koło – od poszukiwań źródeł i relacji międzytekstowych zabytku ku poznaniu języka, co z kolei miało ostatecznie rozstrzygnąć kwestie okoliczności powstania przekładów i sposobu rozprzestrzeniania się ich w kręgu *Slavia Orthodoxa*. Obraz Palei jest w istocie mozaikowy – odczytywano ją fragmentarycznie, a kolejne poświęcone jej publikacje ujawniały tylko wybrane aspekty tekstu: relacje do innych utworów, właściwości języka, osobliwości poszczególnych odpisów, analizę wybranych motywów. Ostatecznie, wszystkie one się uzupełniają. Z drugiej jednak strony, śledząc drogi rozpowszechniania się Palei wśród Słowian i innych ludów południowo-wschodniej Europy, trudno uznać je za ustalone ostatecznie; nadal brak w tym łańcuchu odpisów i tradycji kilku łączących ogniw. Za wciąż aktualną uznać można konstatację Christfrieda Böttricha, jakoby mimo swej doniosłości teologicznej oraz historyczno-kulturowej tradycja Palei pozostawała do dziś dla nauki zachodnioeuropejskiej prawdziwą *terra incognita*¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Böttrich 2007, s. 313.

Rozdział II

Dwa pierwsze przekłady Palei historycznej. Między wariantami: struktura i treść

*R*ównoległa lektura I i II przekładu słowiańskiego PH dowodzi istnienia znacznie większej ilości różnic, aniżeli wskazane rozbieżności identyfikacji cytowanych w niej dzieł i autorów (które wydają się „mikrozmiannami”). Większość z nich ma charakter tekstologiczny; niektóre zostały odkryte już i ogłoszone (głównie przez M.N. Spieranskiego, ale także przez R. Stankowa). Do najważniejszych należy kwestia segmentacji wewnętrznej utworu – będąca wynikiem odmienności zastosowanych podtytułów/tytułów rozdziałów oraz miejsc, w których je umieszczano.

Jest ona problematyczna. Już sam tytuł PH pojawia się w kilku wariantach. Sporządzone przez M.N. Spieranskiego zestawienie ukazujące uzupełnienia i zmianę segmentacji tekstu oryginalnego w przekładach słowiańskich¹ wymaga komentarza. Ledwie około połowa tytułów z przekładów słowiańskich odpowiada miejscom występowania tytułów w tekście greckim; co więcej, część tytułów słowiańskich nie jest wprost przekładem z greki, a odmienną niekiedy od greckiej treść rozdziałów czyni tytułową, występuje też w innych punktach poszczególnych narracji. Przyczyn tej nieadekwatności tytułów M.N. Spieranski upatruje w różnicach „stylistycznego opracowania greckich oryginałów” domniemanych trzech przekładów słowiańskich².

Najważniejszy wniosek wynikający z zestawienia to odmienna liczba rozdziałów w przekładach słowiańskich, przy czym niezależnie od przesunięć tre-

¹ W dwóch wariantach: pierwszy odnotowuje 56 tytułów greckich i paralelne do nich słowiańskie (za odpisami: *Palaea historica*, MSPC 42 – 54 tytuły i *Книга бытия* – 46 tytułów), w: Сперанский 1892, s. 8–9; drugi, rozszerzony, zawiera już 61 tytułów greckich, dodaje też tytuły rozdziałów z PH III (za odpisem Szczukin 505), w: Сперанский 1921–1923/1960, s. 124–126.

² Сперанский 1921–1923/1960, s. 127–129 (tam przykłady różnic).

ści w rozdziałach, redukują one zakres treści całej PH. Ostatnim rozdziałem tekstu greckiego jest *Z prawodawstwa* (Ἐκ τῆς νομοθεσίας), podczas gdy PH I (i PH III) – *O Absalomie* (gr. Περὶ τοῦ Ἀχιτῶφελ), zaś PH II – *O królu judzkim Ozjaszu* (gr. Περὶ τοῦ Ὀζίου βασιλέως), co oznacza, że PH I (i PH III) nie włącza sześciu, a PH II – czterech ostatnich rozdziałów dostępnego nam dziś tekstu greckiego.

Również podanie liczby rozdziałów w przekładach słowiańskich jest utrudnione, choć wydawać by się mogło, że to segmentacyjne kryterium jest oczywiste. Nie jest – z dwóch przyczyn. Po pierwsze, przywołane zestawienie jest mało czytelne – Spieranski w ten sam sposób zaznacza brak tytułu, jak i brak rozdziału, czyli relacja ‘tytuł – treść’ jest podana niekonsekwentnie (skoro niekiedy treść dwóch rozdziałów zostaje ujęta wspólnie pod tytułem pierwszego z nich). Po drugie, niektóre niewyodrębnione jako tytuły frazy przekładu I są odpowiednikami fraz wyodrębnionych jako tytuły w tekście greckim. Po trzecie, w jednym przypadku Spieranski włącza do wykazu tytułów frazę, która tytułem nie jest, choć w rękopisie MSPC 42 oraz innych odpisach PH II została zapisana cynobrem dla wyróżnienia („Другое: оти ты еси ереи...”)³. Kilkakrotnie dochodzi do sytuacji, że – ze względu na przesunięcia miejsc występowania tytułów – te same fragmenty tekstu znajdują się w innych rozdziałach PH I i PH II. Być może w protografach PH I i PH II tytuły były wpisane jako marginalia, a w rezultacie zostały wniesione do tekstów w różnych miejscach.

Kwestię organizacji treści w PH najwygodniej jest omówić w oparciu o podział tekstu na rozdziały – co jest naturalne – ale przyjąć, że niemal każdy z nich zorientowany jest wokół narracji (a przynajmniej wkomponowany w ramę narracyjną). Oznacza to, że najistotniejszym czynnikiem kształtującym treść zabytku są epizody, sceny, historie: jednostki posiadające fabułę (niezależnie od tego, czy zaczerpnięte ze Starego Testamentu czy innych źródeł, jak tzw. apokryfy); swoistym upiększeniem narracji (w warstwie stylistycznej) staje się tekst poetycki – inspirowany tym z Księgi Psalmów czy poezji liturgicznej (*Wielkiego kanonu pokutnego* Andrzeja z Krety, przeznaczonych na różne święta roku liturgicznego kanonów Jana z Damaszku i Kosmy z Majumy i innych). Będzie o nim mowa niżej.

Dlatego warto proponowane przez M.N. Spieranskiego zestawienie przekonstruować tak, by ukazać nie tylko odpowiadające sobie tytuły, lecz także rozłożenie treści rozdziałów (mniejsze różnice tekstologiczne, jak naddatek/brak pojedynczych fraz nie zostaną w tabeli uwzględnione).

³ W rozdziale *Kedorlaomer*, cyt. za: Сперанский 1921–1923/1960, s. 124. W ten sam sposób wyróżniony cynobrem cytat, należący do *Opowieści o kamieniu diamentcie*, został uznany za tytuł w opisie treści kodeksu SB III22 (zob. Mircea 2005, s. 170, nr 910).

Tabela 1. Zestawienie segmentacji PH wraz z tekstem poetyckim

PGr (<i>Palaea historica</i>)	PH I	PH II	Tekst poetyczny
Ἱστορία παλαιῶ περιέχων ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ [tytuł całości utworu; <i>Historia starego zawierający [!] od Adama (sic!)</i>]	Θηὰ κνίγη βύττια ἡέσι ι ζεμιν [tytuł całości utworu; <i>Księga istnienia niebios i ziemi</i>]	БѢГОВИДЦА ЛНУЩЕА ПѢРКА КНИГА [tytuł całości utworu; <i>Księga proroka Mojżesza, co oglądał Boga</i>]	[Iz 14,12-13]
[<i>ins.</i>] Πόσα ἔργα ἐποίησεν ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἡμέραις,...	[<i>ins.</i>] Первыи днь створи свѣтъ...		
Περὶ τοῦ Ἀδάμ [O Adamie]	[Pierwszego dnia Bóg stworzył świat...]		
Περὶ τοῦ Κάιν [O Kainie]		*ω сьветъ адамовъ [O radzie Adama]	
Περὶ τοῦ Ἀβελ [O Ablu]	ο авелъ [O Ablu] ¹⁴	*ω древѣ разсминѣ нже въ раи [O drzewie poznania w raju]	WKP x2 (PH II); JD ndz VII
Περὶ τοῦ Λάμεχ [O Lamechu]			
Περὶ τοῦ θανάτου Κάιν [O śmierci Kaina]	ο καинъ [O Kainie]	ω сьмьркти кайнове [O śmierci Kaina]	WKP
Περὶ τοῦ θανάτου Ἀβελ [Περὶ τοῦ Ἀδάμ] [O śmierci Abla – lekcja O Adamie]	[зачало] ο адамъ [Początek o Adamie]	ω авеле [O Ablu]	WKP; Ps 88(87),6-7
Περὶ τοῦ Ἐνώχ [O Henochu]	ω енохъ [O Henochu]		
Περὶ τοῦ Νῶε [O Noem]	ω нон [O Noem] ω потопѣ [O potopie]		

⁴ W tym miejscu (także w PGr oraz PH II) znajduje się, nieopatrzone tytułem, fragment dotyczący Seta, który w skróconym – stanowiącym całość wyłącznie do historii Samsona włącznie – wariantcie I przekładu PH, został uznany za samodzielny rozdział i zatytułowany w cudzysłowie (tak w odpisach: ASP 138, k. 92v i ANB 741, k. 81v).

Tabela 1. cd.

PGr (<i>Palaea historica</i>)	PH I	PH II	Tekst poetycki
Περὶ τῆς κιβωτοῦ [O arce]	о ковчегѣ [O arce]	в кувортѣ [O arce]	WKP (PGr, PH I)
Περὶ τῆς περιστερᾶς [O golębicy]			WKP (PGr, PH I)
Περὶ τῆς πυργοποιίας [O budowie wieży]	в раздѣленіи языковъ [O pomieszaniu języków]	в градѣ и в създани стѣпна, въ книги мовѣсєвєіе [O mieście i o budowie wieży, z Księgi Mojze- szowej]	
Περὶ τοῦ Νεβρώδ [O Nimrodzie]			
Περὶ τοῦ Ἀβραάμ [O Abrahamie]	о авраамѣ [O Abrahamie]	в авраамѣ [O Abrahamie] *в дѣбѣ и водѣ [O dębie i wodzie]	
Περὶ τοῦ Μελχισεδέκ [O Melchizedeku]	о мелхиседецѣ [O Melchizedeku]	в мелхиседецѣ [O Melchizedeku]	
Περὶ τοῦ Χριστοῦ [O Chrystusie]	в христѣ [O Chrystusie]		
Περὶ τοῦ Ἀβιμέλεχ [O Abimeleku]	в истиницѣ клаткєвѣнѣ [O studni przysięgi]	*в стѣдѣни клѣткѣнѣ [O studni przysięgi]	
Περὶ τοῦ Ἰσμαήλ [O Ismaelu]	о обрѣзаніи [O obrezaniu]		
Περὶ τῆς αἰχμαλωσίας Λώτ [Περὶ τοῦ Λώτ] [O uwięzieniu Lota]	о лотѣ [O Locie]	в лотѣ [O Locie] χѣлогоморѣва [Kedorlaomer]	Ps 83(82),11 Ps 110(109),4

[brak]	[brak]	ω τῆν δομολογιῶν ἀβραάμ, πο- βλῆναι τὴν γλῶσσαν [O 318 do- mownikach Abrahama, wedle Pi- sma Świętego]	
Περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος [O Trójcy Świętej]	ο εἰς τῆν τῆν [O Trójcy Świę- tej]	ω светѣи троици [O Trójcy Świę- tej]	
Ἐμφάνησις τῆς ἁγίας Τριάδος [Objawienie się Trójcy Świętej]	ω явленіи свѣта трѣца [O objawieniu się Trójcy Świętej]		
Περὶ τῶν Σοδόμων καὶ Γομόρρων [Περὶ τῆς καταστροφῆς Σοδόμων] [O Sodomie i Gomore]	ω развращеніи содома [O zniszczeniu Sodomy]		
Περὶ τῆς φυγῆς Λώτ [O ucieczce Lota]		*ω ωκленени жене лотове [O zamienieniu się żony Lota w kamień]	WKP
Περὶ Ἰσαάκ καὶ περιτομῆς αὐτοῦ [O obrzezaniu Izaaka]	ο исавѣ [O Izaaku]	ω изгнани агаринѣ [O wypędzeniu Hagar]	
Περὶ τῆς θυσίας Ἀβραάμ [O ofierze Abrahama]	ο изманилѣ [O Izmaelu]	ω исавковѣ жрокѣ [O ofierze z Izaaka]	II NdzPraojców (PH II)
		*ω браковѣ їсавковѣ [O małżeństwie Izaaka]	
Περὶ τοῦ Ἰακώβ [O Jakubie]	ω оумертвѣи сарѣинѣ [O śmierci Sary]	ω исавѣ [O Izaaku]	
Περὶ τῆς βασιλείας Ἰωσήφ [O panowaniu Józefa]		*ω блѣни їаквленіи [O błogosławieństwie Jakuba]	KM Pođw x2 (PH II)
Περὶ τῆς τελευτῆς Ἰωσήφ [O śmierci Józefa]			

Tabela 1. cd.

PGr (<i>Palaea historica</i>)	PH I	PH II	Tekst poetycki
[tytułu brak, treść początku rozdziału skrócona – uszkodzenie mechaniczne]	В монее [O Mojżeszu]	[tytułu brak, treść początku rozdziału skrócona – uszkodzenie mechaniczne]	
Περὶ τοῦ βάρτου ἢν εἶδεν Μωϋσῆς [O krzewie ciernistym Mojżesza]	о купины горы синанскыа [O synajskim krzewie ciernistym]	о горѣ сѣнанецѣи и о коупинѣ [O Górze Synaj i krzewie ciernistym]	
Περὶ τῆς δεκάπληγος [O dziesięciu plagach]			
Περὶ τοῦ Πάσχα [O Passze]	о пасцѣ [O Passze] о исхожденіи исѣевѣ [O wyjściu Izraela] о фараонѣ [O faraonie]	о пасцѣ [O Passze]	Wj 15,1
Περὶ τοῦ Ἀμαλήκ [O Amalekicie]	о амалицѣ [O Amalekicie]	о амалицѣ [O Amalekicie] [+ uzupełnienie]	KM Podw; Ps 9,17; Ps 45(44),7; Iz 1,18; KM Podw
Περὶ τῶν ἱερῶν πηγῶν [O dwunastu źródłach]		о горѣ кон коуѣ мѣрѣѣ [O gorzkiej wodzie Mary] [+ uzupełnienie]	
		о ввсхожденіи мѣрѣевѣ на горѣ синанскѣю [O wstąpieniu Mojżesza na Górę Synaj]	JD ndz V

			в данѣ законѣ моуѣсею ѿ ба [O prawie danym Mojżeszowi przez Boga]		
Περὶ τῆς νομοθεσίας [O ustanowieniu prawa]	ѿ законодавца [Z księgi prawa]	о десяти словесах [O dziesięciu słowach Prawa]	о законоположении [O ustanowieniu prawa]		
Περὶ τῆς δεκαλόγου τοῦ νόμου [O dziesięciu słowach prawa]	в сѣни сѣніа [O przybytku świadectwa] в стон сцен'нич'скомъ шдѣжн [O świętych szatach kapłańskich]	в сѣни сѣніа [O przybytku świadectwa] в стон сцен'нич'скомъ шдѣжн [O świętych szatach kapłańskich]	ѿ десятихъ словесахъ [Z dziesięciu przykazań]	KM Zaśn	
Περὶ τῶν ἐγκαίνων τῆς σκητῆς [O odnowieniu przybytku]			о обновлении сѣны [O odnowieniu przybytku] *в прорабени жьзла [O zakwitnięciu laski] [+ komentarz poetycki] в кьторѣмъ вьстани еже на моуѣсеа [O drugim buncie przeciw Mojżeszowi]	Ps 110(109),2; Ps 23(22),4; KM Podw Ps 106(105),17–18	
Περὶ τῆς κιβωτοῦ ἧς ἐποίησεν Μωϋσῆς [O arce [dosł. skrzyni] uczynionej przez Mojżesza]	в кивотѣ [O arce]		в кивотѣ [O arce] в оурабѣны зычынномъ [O pokusaniu przez węże]	Ps 29(28),8 KM Podw	
	в исхождении в землю обѣтован'нѣи ван'ноуо [O wyruszeniu do ziemi obiecanej]		в земли обѣтован'нѣи [O ziemi obiecanej] в исхождении вьзаноуѣ [O wystawieniu Uzzy na próbę]	Ps 95(94),7–1; Ps 95(94),10–11; Ps 107(106),40 WKP	

Tabela 1. cd.

PGr (<i>Palaea historica</i>)	PH I		PH II	Tekst poetycki
Περὶ τοῦ μάμμα [O <i>mannie</i>]	о мамнѣ [O <i>mannie</i>]		о мамнѣ дѣждѣннѣи [O <i>deszczu mamy</i>]	
	сказаннѣ о балаамнѣ воушеѣ [O <i>powieść o wieszczku Balaamie</i>] о балаамнѣ [O <i>Balaamie</i>] о прораженнѣи камени [O <i>uderzeniu w kamień</i>]		о црѣ моавитѣскѣ, балаамѣ [O <i>królu moabickim Balaku</i>] ещѣ о балаамѣ [O <i>Powtórnie o Balaku</i>] о истекшии воуѣ ѿ камнѣ(нѣ) пораженаго [O <i>wodzie wypływającej z uderzonego kamienia</i>]	KM <i>Nar</i> ; JD <i>Sob</i> Ps 106(105),28; Ps 106(105),30–31 Ps 81(80),17; JD <i>ndz V</i> ; Pwt 32,13
Περὶ τῆς τελευτῆς Μωυσέως [O <i>śmierci Mojżesza</i>]	о сморти монсеуѣ [O <i>śmierci Mojżesza</i>]		о кончинѣ моушеуѣ [O <i>śmierci Mojżesza</i>]	Jud 1,9
	о исорѣ навгинѣ [O <i>Joziem synu Nima</i>]		о Ісѣ(сѣ) навїи [O <i>Joziem synu Nima</i>]	
Περὶ τῆς ἐμφανείας τοῦ ἀρχιστρατηγικοῦ [O <i>ukazaniu się Archistratega</i>]	о побѣди ерихона [O <i>zdobyciu Jerycha</i>]		о рати ерїхонскаго града [O <i>walce o miasto Jerycho</i>]	Wj 15,15
Περὶ τῆς Ἱερυχῶ καὶ τῆς Γάις [O <i>Jerychu i Aj</i>]	о габалонитѣхъ [O <i>Gabaonitach</i>]		о габалонитѣхъ [O <i>Gabaonitach</i>]	WKP
Περὶ τοῦ Ἀεδόρ [O <i>Endorze</i>]	о аендорѣ [O <i>Endorze</i>]		о аѣдорѣ [O <i>Endorze</i>]	Ps 83(82),11

Περὶ τοῦ Ἰεφθάε [O Jephem]	ω ѳфани [O Jephem]	ω ѳфани [O Jephem]	Ps 104(105),11; Ps 78(77),35; WKP (PH II: x2)
Περὶ τοῦ Μανώε [Περὶ τοῦ Σαμψών] [O Manoachu – O Samsonie]	сказаніе о самсонѣ [Opowieść o Samsonie]	ω ланон и ω самсонѣ [O Manoachu i Samsonie]	WKP x3
Περὶ τοῦ Σαμψών [O Samsonie]			
Περὶ τῆς τελευτῆς Σαμψών [O śmierci Samsona]			
Περὶ τῆς προφήτιδος Ἄννης [O prorokini Annie]	о самуилаѣ [O Samueliu] О илїи іерен [O kapłanie Helim]	писанїе ω самуилаѣ [Rzecz o Samueliu] писанїе ω илїи іерен [Rzecz o kapłanie Helim]	WKP x2 (PH II: x3); 1 Sm 2,1 WKP
Περὶ τῆς Ἰαήλ [O Jael]	сказанїе о илїѣ [Opowieść o Jael]	повѣстѣ(ть) ω илїѣ [Historia o Jael]	WKP (PH II: x2)
Περὶ τοῦ Σισάρα [O Siserze]			
Περὶ τῶν κριτῶν Λεὺ [Λευίτου] [O sędziach Lewiego]	иже ѿ соудїахъ левїтѣ [O sędziach Lewiego]	писанїе ω соудїахъ левїтѣ [Rzecz o sędziach z rodu Lewiego]	WKP; Ps 78(77),55; Ps 105(104),11; Jr 38,15
Περὶ Δεβώρας [Περὶ τῆς Δεβώρας] [O Deborze]	О дѣворѣ [O Deborze]	повѣстѣ(ть) ω дѣворѣ [Historia o Deborze]	WKP
[brak]	ис. Гедѡ сѣа бѣ во иїзлї... [Żył w Izraelu sędzia Gedeon...]	[brak]	
Περὶ τοῦ Σαούλ [O Saulu]	о савулѣ сказанїе [Opowieść o Saulu]	писанїе ω савулѣ [Rzecz o Saulu]	WKP

Tabela 1. cd.

PGr (<i>Palaea historica</i>)	PH I	PH II	Tekst poetycki
Περὶ τῆς βασιλείας Δαυὶδ [O panowaniu Dawida]		писаніє в прѣложеніи хлѣба [Rzecz o ofiarowaniu chleba]	
Περὶ τῆς τοῦ Οὐρίου γυναῖκος καὶ τοῦ φόνου [O Uriaszowej żonie i śmierci]		в женѣ оуруинѣк [O żonie Uriasza]	
Περὶ τοῦ Ἀχίτῶφελ [O Achitofelu]	о абсаломѣ [O Absalomie]	в (а)весаѣомѣ [O Absalomie]	WKP x3
Περὶ τῆς καταγραφῆς [O rejestrze]	запрещеніа [Zakazy]	в прѣписаніи [O spisie ludności] *в сѣбѣ [O potopie]	
Περὶ τοῦ Ὁζίου βασιλέως [O królu Ozjaszu]	[brak]	в цѣи ноздѣнцѣль нозѣни [O królu judzkim Ozjaszu]	Iz 6,1 (PGr, PH II)
Περὶ τοῦ Βίτ [O Bicie]	[brak]	[brak]	
Περὶ Δανιήλ τοῦ προφήτου [O proroku Danielu]	[brak]	[brak]	
Περὶ τοῦ Ἀβ(β)ακουμ τοῦ προφήτου [O proroku Habakuku]	[brak]	[brak]	
Ἐκ τῆς νομοθεσίας [Z prawodawstwa]	[brak]	[brak]	

Zastosowane skróty: WKP – Wielki kanon pokutny św. Andrzeja z Krety; KM Zaśn – Kanon na Zaśnięcie Bogurodzicy św. Kosmy z Majumy; KM Nar – Kanon na Narodzenie Pańskie św. Kosmy z Majumy; KM Podw – Kanon na Podwyższenie Krzyża świętego św. Kosmy z Majumy; JD Sob – Kanon na Sobór św. Michała Archanioła i sił bezcielesnych św. Jana z Damaszku; JD of. Podw – oficjum na Podwyższenie Krzyża świętego św. Jana z Damaszku; JD ndz V – kanon niedzielny w tonie piątym św. Jana z Damaszku; JD ndz VII – kanon niedzielny w tonie siódmym św. Jana z Damaszku; II NdzPraojców – II kanon na Niedzielę Praojców. Gwiazdką oznaczono podtytuły występujące w PH II w odpisach Nikołajac 83 i MSPC 42.

Zestawienie to można by określić jako wykaz różnic struktury utworu „w skali makro” – przedstawia odpowiedniość struktury i treści PGr i dwu przekładów słowiańskich rozumianej jako wybór historii, motywów opowiedzianych w greckim i słowiańskich wariantach utworu. Można pokusić się o wnioski następujące: treść rozdziałów PH jest w trzech rozpatrywanych wariantach tekstu właściwie tożsama. Wyjątek stanowią: pominięcie w PH II szczegółów stwarzania świata w kolejnych dniach (z racji odmienności całego pierwszego/wstępnego rozdziału Palei w PGr/PH I i PH II); obecny tylko w PH II rozdział *O 318 domownikach Abrahama* [...]; brak w PH II wzmianki o ukaraniu trądem Miriam, siostry Mojżesza (w PH I w końcu rozdziału *O przybytku*⁵); obecny tylko w PH I rozdział o Gedeonie; brak w PH I rozdziału o Ozjaszu; brak w PH II retorycznego zakończenia, którym autor PH I opatrzył ostatni rozdział (*Zakazy* (PH I)/ *O rejestrze* (PH II)). Inne różnice treści wynikają z (nie)obecności w jednym z przekładów (zazwyczaj PH I) komentarzy poetyckich, często rozbudowanych. Do najważniejszych z nich, głównie ze względu na objętość, należą uzupełnienia w rozdziałach: *O ofierze Izaaka* (w PH II); *O Amalekicie* (w PH II); *O gorzkiej wodzie Mary* (w PH II); *O odnowieniu przybytku* (w PH II)⁶.

Tak więc około połowy oryginalnych tytułów greckich (znanych z wydania A. Wasiliewa) ma swoje odpowiedniki w istniejących odpisach słowiańskich PH I i PH II. Zmiany tytułów greckich w przekładach słowiańskich można scharakteryzować następująco. Po pierwsze, mogą wynikać ze zreorganizowania treści poszczególnych rozdziałów PH, z innego podziału tekstu całości na rozdziały i w konsekwencji przypisania rozdziałom tytułów bardziej adekwatnie odpowiadających ich zawartości. Po drugie, mogą być wynikiem lepszego „dopasowania” tytułu do treści nawet przy tej samej treści w tekście greckim i wariantach słowiańskich. Tak jest w przypadku rozdziału *O prorokini Annie/ O Samuelu*: Słowianie wyraźnie akcentują rolę w narracji nie tyle matki, Anny, ile jej syna – Samuela, idąc najwyraźniej za innymi, niż w edycji, protografami greckimi⁷. Podobnie w rozdziale *O Jael/ O Siserze*: tu, w rozumieniu PH słowiańskiej, głównym bohaterem nie jest tytułowy w tekście greckim dowódca wojsk Sisera, a dzielna niewiasta imieniem Jael, z ręki której ponosi on śmierć. Największe odstępstwa

⁵ *се ꙗвлѣши сестра монсеова во ефиопїи женѣ его, и внезапноу проказисѣ. монсеи же братъ еѣ печаленъ бѣ во сестрѣхъ своихъ, и помолѣше же сѣ боу и исцѣлѣ ю* [(„To mówiąc o żonie Mojżesza, Etiopce, siostra jego znienacka dotknięta została zarazą. Brat jej zaś, Mojżesz, smucił się z jej przyczyny, i pomodlił się do Boga, i [Bóg] ją uzdrowił”), PH I, s. 90].

⁶ Zob. podrozdział V.1. *Poezja*.

⁷ M. Spieranski przytacza tu lekcję z wydania A. Wasiliewa, gdzie pod tytułem *Περὶ τῆς προφήτιδος Ἀννης* znajduje się komentarz o treści: „Hic recipit narrationem cod. O, qui titulum habet *Περὶ τοῦ Σαμουήλ*” [PGr, s. 269, przyp. 7].

obserwuje się w tytułach *O budowie wieży/ O pomieszczeniu języków/ O mieście i powstaniu wieży*, z ksiąg Mojżeszowych i *O obrzezaniu Izaaka/ O Izaaku/ O wypędzeniu Hagar*; tytuł rozdziału *O krzewie ciernistym Mojżesza* został w wariantach słowiańskich doprecyzowany⁸. Dwa rozdziały PGr: *O Manoachu* i *O Samsonie* zostały w przekładach słowiańskich połączone w jedną jednostkę (rozdział), tę zmianę struktury potwierdza tytuł w PH II (*O Manoachu i Samsonie*). Zmianę tytułu rozdziału *O Absalomie* trudno, w świetle dostępnych danych, objaśnić inaczej niż tym, że być może postać Achitofela zdawała się słabiej rozpoznawalna, aniżeli Absaloma (choć pozostaje pierwszoplanowa jako kreatora opisywanych wydarzeń). Niekiedy tytuły PH I i PH II różnią się wyłącznie doborem leksemu (tak np. gr. Περὶ τῆς κιβωτοῦ oddano jako *о ковчезѣ* (PH I) i *в кувотѣ* (PH II), ‘*O arce*’; *В источницѣ клаѣтвенѣмъ* (PH I) to w PH II *в стѣдѣци клаѣтвѣнѣ* ‘*O studni przysięgi*’; *В скинїи* (PH I) to w PH II *в сѣни свѣтїа*, ‘*O przybytku świadectwa*’; Περὶ τῆς τελευτῆς Μωυσέως ‘*O śmierci Mojżesza*’ oddano jako *в смерти моисеѡвѣ* (PH I) i *в кончинѣ моу҃сеѡвѣ* (PH II); termin ‘сказание’ w: *сказанїе о аилѣ* (PH I), ‘*Opowieść o Jael*’, PH II oddaje jako *повѣс(ть) в аилѣ*. Jakkolwiek dopiero teksty greckich protografów mogłyby rozstrzygnąć, czy przekłady I i II wiernie za nimi podążają, to wymienione różnice można traktować jako pracę redakcyjną wykonaną nad bizantyńskim protografem PH II lub też wpływ słowiańskich tłumaczy/kompilatorów PH na tekst zabytku.

W opracowaniach M.N. Spieranskiego nie znajdziemy – w wyniku tego, że, jak sam pisze, miał dostęp jedynie do fragmentów odpisu MSPC 42 – wskazówek, fraz orientujących w tekście PH (w tabelach – powyżej i w Aneksie II w nawiasach kwadratowych oznaczone gwiazdką). Ponieważ spośród odpisów PH II znajdują się one – poza jednym wyjątkiem z rękopisu Nikoljac 83 – wyłącznie w MSPC 42, można uznać je za autorskie uwagi kopisty kodeksu, zwłaszcza, że stanowią marginalia nie wkomponowane w tekst w polu tekstowym, zazwyczaj też są zapisane czarnym tuszem, a nie wyróżnione cynobrem. Tym niemniej mają postać podobną do tytułów rozdziałów. Jest ich osiem i występują głównie w pierwszej części utworu: sześć znajduje się w rozdziałach obejmujących losy potomków Abrahama, jeden – w historii Mojżesza i również jeden w historii Dawida. Oto one:

- *в свѣтѣ аѣмѡвѣ* [*O radzie Adama*] – w rozdziale pierwszym, objętym tytułem całości PH [k. 56v];
- *в дреѣ раѣзнїи нже въ раи* [*O rajskim drzewie poznania*] – w rozdziale pierwszym, objętym tytułem całości PH [k. 57r];
- *в дѣбѣ и водѣ* [*O dębie i wodzie*] – w rozdziale *O Abrahamie* [k. 64r];

⁸ A. Wasiliew do kolejnych tytułów daje lekcje następujące: do *O budowie wieży*: ‘Titul. deest’ [PGr, s. 200]; do *O obrzezaniu Izaaka*: ‘Tituli loco in margine legitur γεννηθεῖς αὐτοῦ’ [PGr, s. 219]; do *O krzewie ciernistym Mojżesza*: ‘Titul. deest’ [PGr, s. 229].

- в студѣѣци клѣтъвънѣ [O studni przysięgi] – w rozdziale O Melchizedeku [k. 67r];
- в ѡкамененнѣ жєнѣ лотовѣ [O zamienieniu się żony Lota w kamień] – w rozdziale O Trójcy Świątej [k. 70v];
- в бави [!] ѿакѡбленіи [O błogosławieństwie Jakuba] – w rozdziale O Izaaku [k. 75r];
- в прорѡчєннѣ жьзла [O zakwitnięciu laski] – w rozdziale Odnowienie przybytku [k. 86r];
- в еѣчѣи [O pomorze] – w rozdziale O spisie ludności [k. 112r].

Zatrzymajmy się przy czwartym z tytułów – *O studni przysięgi*. W swoim zestawieniu tytułów rozdziałów PH w jej wszystkich wariantach M.N. Spieranski nie uwzględnia go; wprowadzie równoległy (dla tego samego rozdziału) tytuł z PGr brzmi *Περὶ τοῦ Ἀβιμέλεχ*, lecz dla PH I: *О источнику клятвенемъ*, a w rękopisie Szczukin 505: *О студенци*. Nie wiemy, czy w świadomości kopistów PH wszystkie „podtytuły” miały równorzędne znaczenie: tytułów poszczególnych jednostek właśnie, czy też tylko dodatkowych, poza właściwym tekstem zabytku, wskazówek orientujących w treści tam, gdzie na kolejne „właściwe tytuły” przyszłoby długo czekać i przerzucać wiele kart kodeksu (choć akurat „wskazówki” zastosowano nie tylko w rozdziałach o wyjątkowo dużej objętości, a z kolei w obszernych rozdziałach praktycznie nie występują). Tak np. w odpisie RGB Rumjanc. 42 trzy spośród dwudziestu jeden tytułów mają postać marginaliów – i zapisano je cynobrem na górnym (О сѣѣн и сѣпеничьскон ѡдежди, k. 304v) i dolnym (в пасцѣ, k. 297r i в горкон водѣ мѣрѣ, k. 300r) marginesie. Być może krój liter nieco odmienny i rozmiar większy, niż zastosowane dla tekstu rozdziałów oraz właśnie użycie koloru sprawiają, że nie ma wątpliwości co do uznania tych napisów za tytuły, a nie wskazówki. Można też rozważyć możliwość taką, że kopista/użytkownik MSPC 42 dopisał osiem fraz na marginesach później, po przepisaniu tekstu PH, wzorując się na odpisie innym, aniżeli wykorzystany protograf (i dziś nieznanym). W odpisie Nikoljac 83 znajduje się – jako w jedynym spośród odpisów PH II – wpisany w polu tekstowym tytuł в бракоу исакѣѡвѣ (k. 151r), wyodrębniając fragment rozdziału *O ofercie z Izaaka*. Wszystko to jednak są osobliwości nie PH II, a poszczególnych odpisów.

1. Różnice wartości liczbowych

Z wymienionych różnic między przekładami PH najłatwiejsze do uchwycenia wydają się różnice wartości liczbowych; jest ich zresztą niewiele, a niektóre zostały wymienione i zanalizowane we wcześniejszych pracach poświęconych PH.

Jeden z takich przypadków, dość szczególny, został przywołany przez R. Stankowa. W historii zsyłanej na króla Dawida kary za zliczenie, wbrew woli Bożej, ludu Izraela (1 Krn 21) czytamy: „и се ꙗко посылаеть на тѣ гнѣвъ. три искушѣнїа. и ꙗко хощеши избери. глѣтъ ти гъ. хощеши ли бѣгати ѿ града да [!] града три мѣца. ли хощеши имѣти .г. лѣта (АБ – двѣ лѣтѣ!) глад. или имѣти моръ тремь днѣмь” [PH I, s. 171]. Lekcją do „trzech lat głodu” (1 Krn 21,11) w odpisie PH I będącym podstawą wydania A. Popowa są „dwa lata”. R. Stankow komentuje tę wyraźną omyłkę następująco: „Ważnym świadectwem na rzecz archaiczności przekładu PH są ślady głągolicy, które udało się odnaleźć w znanych nam odpisach PH”⁹. Pozwala mu to sformułować tezę o takim schemacie następstwa odpisów: rękopis/-y głągolicki/-e, gdzie użyto znaku ѿ [=3], następnie odpis/-y cyrylicy/-e, gdzie głągolickie ‘3’ zastąpiono przez в [=2], i wreszcie odpisy, w których rozwiązano ten skrót jako ‘двѣ лѣтѣ’, ‘двѣ лѣта’ itp. Tymczasem w PH II w tym samym miejscu czytamy: „и се ꙗко бѣ скончаваетъ гнѣвъ съ моукою. иже хощеть привесть на тѣ. ѿ три сѣхъ искушѣнїи. глѣ ꙗкова хощеши оубѣгноути. дали ѿ грѣ въ градъ гонимъ боудеши за .г. лѣта. или за .б. лѣтѣ гладъ. или за .г. днѣ съморъ [PH II, s. 178]¹⁰; podano tu błędnie nie tylko czas trwania pierwszej z kar króla (trzy lata zamiast miesięcy), ale i znów pomyłono liczebnik, dając „dwa lata głodu” zamiast trzech. Tak więc konkluzja R. Stankowa, jakoby „lekcji ‘два лѣта’ (‘два лѣта’ najwyraźniej pojawiło się na gruncie ruskim z ‘двѣ лѣтѣ’) nie da się wyjaśnić, skoro cały kontekst opiera się na świętej liczbie ‘3’ (trzy próby: trzy lata głodu, trzy miesiące wygnania, trzy dni pomoru) i wykluczyć tu można błąd przekładu”¹¹, mogłaby też odnosić się do PH II. Trudno jednak na podstawie pojedynczego w istocie faktu twierdzić, że również w protografie znanych dziś odpisów PH II znajdował się błąd wynikły z zastosowania głągolickiego systemu zapisu wartości liczbowych; można by raczej obarczyć kopistę nieznaną omyłką (skoro nie skorygował błędu!) historii biblijnej¹².

W rozdziale *O Trójcy Świętej* (PH II) przedstawiono schyłek życia patriarchy Abrahama, który ma zwyczaj wysiadywać przy drodze w oczekiwaniu na przechodzących w pobliżu podróżnych. W PH I (tak jak i w PGr) Abraham liczy wówczas lat osiemdziesiąt (пѣ лѣ имѣа [PH I, s. 41]), w PH II – dziewięćset osiem (ѿ сѣ и ѿ сѣ лѣ [PH II, s. 85]), co znacznie przekracza długość życia większości patriarchów¹³.

W rozdziale *O ziemi obiecanej* (PGr, PH I)/*O wyruszeniu do ziemi obiecanej* (PH II) podawana jest liczba ludzi, którzy mają umrzeć w wyniku kary zesłanej

⁹ Zob. Станков 1994, s. 22; por. Станков 1986b, s. 62.

¹⁰ Por. MSPC 141: двѣ.

¹¹ Zob. Станков 1994, s. 22.

¹² Jako że trudno dopuścić możliwość, by świadomie idąc za źródłem niebiblijnym zachował tę jego osobliwość dla podkreślenia różnicy wobec tekstu kanonicznego.

¹³ Zob. Rdz 5,3–32; najbardziej długowieczny jest Noe, który zmarł w wieku lat 950 (Rdz 9,29). Długość życia Abrahama wyniosła 175 lat (Rdz 25,7–8), Sary – 127 lat (Rdz 23,1).

przez Boga za nieposłuszeństwo. W tekście greckim jest ich sześćset tysięcy (ἑξακόσιαι χιλιάδες ἀνδρῶν [PGr, s. 249]), w PH I – niespodziewana liczba miliona sześciuset tysięcy (bo chyba nie 1600?), a może po prostu tysiąc sześciuset lub szesnaście tysięcy, jeśli przyjąć, że jedna z miar jest zbędna (.ѣ. соть тысащѣ можѣ [PH I, s. 96]), w PH II – sześć tysięcy (шестѣ тысѣщѣ мѣжѣ [PH II, s. 129]).

Rozdział O Endorze (PGr, PH I, PH II) rozpoczyna się wskazaniem lat przywództwa Jozuego syna Nuna nad ludem Izraela przed nastaniem rządów królów. W PGr jest to 21 lat (κα' [PGr, s. 262]), podobnie w PH II (кѧ [PH II, s. 145]). PH I tymczasem zmienia tę wartość na 22, a nawet 32 (кѧ, lekcja лѧ [PH I, s. 118]).

Podobnie w rozdziale O sędziach Lewiego (PGr, PH I)/ Rzecz o sędziach z rodu Lewiego (PH II) w dwóch przekładach podawane są odmienne liczby Izraelitów z jedenastu plemion, którzy padli w walce z Beniaminitami, podjętej jako akt zemsty za zbrodnię popełnioną na żonie Lewity. Wg Księgi Sędziów (Sdz 20,21.25) pierwszego dnia zginęły dwadzieścia dwa tysiące ludzi, drugiego osiemnaście tysięcy, wg PGr – pierwszego dnia osiem tysięcy, drugiego – dwanaście (χιλιάδας η'... χιλιάδας ιβ' [PGr, s. 274]). Przekłady słowiańskie podają z kolei: PH I na wzór PGr – osiem i dwanaście tysięcy (и сѣсѣкахоу странѣ .ѣ. мѣ колѣномѣ. .ѣ. тысащѣ...; исѣсѣкоша пакы ѿ .ѣ. колѣнѣ .ѣ. тысащѣ [PH I, s. 141]), PH II – dwanaście i piętnaście tysięcy (и сѣсѣкоше .ѣ. тисоуши ѿ .ѣ. колѣнѣ...; и посѣкоше ѿ єдинѣ на дѣте колѣнѣ. єї тисоуши [PH II, s. 161]).

W przypowieści proroka Natana, który poucza króla Dawida o niegodziwości jego postępowania względem Uriasza (w rozdziale O żonie Uriasza) różni się w wariantach PH liczba owiec, którą – w pouczającej przypowieści – posiada człowiek sprawiedliwy. W tekście PGr jest ich 99 (ἐνενήκοντα καὶ ἐννέα ἀμνάδας [PGr, s. 283]), podobnie w PH I (члѣкѣ нѣккѣи имѣаше .ѣ. агнець [PH I, s. 162]), podczas gdy w PH II ich liczba wzrasta do dwustu dziewięciu (члѣкѣ нѣккѣи имѣаше агнець .ѣ. [PH II, s. 172])! Nie jest to błąd przypadkowy – fraza o owcach pojawia się w rozdziale dwukrotnie, i liczebniki w każdym z trzech cytowanych wariantów są podane konsekwentnie.

W rozdziale O Absalomie (PH I, PH II) syn króla Dawida postanawia powstrzymać działania zbrojne przeciw ojcu na 10 dni – wg PGr (καὶ ἔταξεν Ἀβес(σ)αλὼμ ἀναπαυθῆναι ἡμέρας δέκα [PGr, s. 285]) i PH II (и оустави почитѣ за дѣтѣ днѣи [PH II, s. 176]), wg PH I – na dwanaście (повелѣ же абесаломѣ почитѣ дванадесѣте днѣи [PH I, s. 167]). Być może różnica ta wynika z faktu, że w historii wyprawy zaplanowany czas zwłoki wynosi dwanaście, wykonany zaś – dziesięć dni?¹⁴

Trudno jest jednoznacznie określić przyczyny powstania nielicznych – i nie mających większego znaczenia dla wymowy opowieści, w których się znalazły

¹⁴ W. Adler podkreśla, że 2 Sam nie wskazuje czasu potrzebnego na przejazd, zob. Adler 2013, s. 666, przyp. d.

– niekonsekwencji wartości liczbowych. Zestawienie PGr z PH I i PH II pozwala jedynie na konkluzję, jakoby – w wielu przypadkach – PH II przywracał stan z wariantu greckiego po zmianach znanych z PH I, czyli właściwie powtarzał zapis znany z PGr; być może domniemana PGr II korygowała błędy zaistniałe w dostępnej nam PGr (i PH I).

Na słowiańską PH składa się (w obu wariantach, tj. PH I i PH II) ponad 50 rozdziałów obejmujących materiał od stworzenia świata do panowania Dawida (PG I) lub Ozjasza (PH II)¹⁵. Przeważająca treść PH, jak wspomniano, stanowi streszczenie czy „przepowiedzenie” obszernych fragmentów fabularnych Starego Testamentu w segmentacji na stosunkowo krótkie rozdziały. Zwraca uwagę fakt, że w tematycznej tkance PH wyraźnie widać strukturę czwórdzielną. Pierwsza jej część ukazuje stworzenie świata oraz pierwszych ludzi, dzieje Adama, jego potomków i ich rodziny (Adam i Ewa w raju, zabójstwo Abła, pokuta Kaina, Set, Lamech, Henoch, Noe), druga – dzieje rodziny Abrahama i jego potomków (Terach, Abraham i Sara, Izaak, Hagar i Izmael, Izaak i Rebeka, Jakub i Rachela, Ezaw, Józef w Egipcie, jego żona i synowie). Rozdziela je wyraźna cezura (tematyczna): podział języka i potop, w pełni zgodnie z chronologią biblijną. Kolejna część PH jest zogniskowana wokół postaci największego proroka, Mojżesza, i opisuje wydarzenia od jego narodzin, przez dzieciństwo (na dworze faraona), młodość (wyprawa do Indii), moment wybrania go przez Boga na przywódcę i opiekuna narodu wybranego – aż do śmierci (rozdział *O śmierci Mojżesza*, PH I, PH II). W tej części PH przedstawia szereg epizodów ukazujących los żydów w Egipcie oraz podczas ich dosłownej i metaforycznej drogi powrotnej do Izraela. Umowna część czwarta PH obejmuje dzieje bohaterów i królów od Jozuego syna Nuna poczynszy – w PH I do spisu ludności Izraela przez króla Dawida, w PH II do dotkniętego trądem króla Ozjasza, ukazując barwną galerię postaci, kryteriów wyboru które pozostaje się domyslać.

2. Treść

Pierwszy i drugi słowiański przekład PH noszą różne tytuły. W PH I jest to (Сѣ) Книга бытія небеси и земли – *Księga Rodzaju czy Księga bytu nieba i ziemi*; w PH II – Боговидца Моусеа пророка книга – *Księga proroka Mojżesza, Oglądającego Boga*. O ile tytuł PH I wydaje się wyraźnym nawiązaniem do pierwszej księgi

¹⁵ W PGr ostatnia narracja obejmuje dzieje Daniela i proroka Habakuka (Dn 14,33–42). Ostatni rozdział jest powrotem do kwestii danych Mojżeszowi praw, zwłaszcza zakazu czynienia bożków, oraz Bożej zapowiedzi błogosławieństw dla przestrzegających ich (Wj 23,10–11; Kpł 25,1–7; Pwt 15,1–6; 31,1–13). O mającym tu miejsce „przeskoku” w chronologii wydarzeń i koncepcji zakończenia PH fragmentem niefabularnym zob.: Adler 2013.

Starego Testamentu, to tytuł PH II akcentuje relację PH z Pięcioksięgiem Mojżesza (mimo liczby pojedynczej ‘книга’).

Paleję rozpoczyna część, którą umownie można nazwać – jako pozbawioną własnego tytułu – rozdziałem wstępnym. Treść PH ujęta między tytułem całości (głównym) a pierwszym tytułem (PH I: *O Ablu*, PH II: *O śmierci Kaina*) znacznie odbiega charakterem od następujących po niej rozdziałów. PGr i PH I rozpoczynają się zachętą do refleksji teologicznej nad istotą Boga i dzieła stworzenia:

Преже всѣхъ снъ всакъ и за всѣхъ пѣваѣ истин'номъ члѣкоу вѣдати что ѣ бѣ. яко бо шомъ пависа бѣ. о чесомъ наречетса бѣ. бѣ оцъ безначаленъ и неисписаненъ. вса оуединица и сѣдрѣжаи тѣ не знаема. бѣ снъ рождѣнса ѿ оца преже вѣкѣ. неистлѣненъ. паче же всѣхъ воплощенъ. всѣхъ затвореніа ѿ двѣхъ мѣрѣ. не исписаненъ по ѿци, исписаненъ оубо по плоти. бѣ дхъ стынъ съсщественъ ѿцу снъ сътворѣи вса и сѣдрѣжаи. единъ бо въ трѣ, ни едино съвершено, но едино цѣтво и едино хотѣніе и единъ свѣтъ трислѣный, въ двѣ сществе, вѣтво глѣ и члѣство [PH I, s. 1–2]¹⁶.

Widać w tym fragmencie próbę maksymalnie skondensowanego objaśnienia istoty Trójcy Świętej. Najpierw – Boga Ojca, Stwórcy świata: „niemającego początku, ogarniającego wszystko, niczym szmer, dźwięk” oraz Syna Bożego, „zrodzonego cieleśnie z matki-dziewicy”, wreszcie – Ducha, „współistotnego Ojcu”. Ten krótki komentarz trynitarny ma miejsce tuż przed przedstawieniem losów świata od samych jego początków – co w planie całości treści PH wygląda logicznie (szczególnie, że na początku Księgi Rodzaju podobnego ujęcia brak)¹⁷, komentarz zaś o dwóch na-

¹⁶ Por. PGr: „Πρὸ πάντων καὶ σὺν πάντων [καὶ] διὰ πάντων χρῆ τὸν ἀληθῆ χριστιανὸν ἐπιγνῶναι τίς θεὸς καὶ ὁσαυχὸς θεὸς [καὶ κατὰ τί εἴρηται θεός]. Θεὸς ὁ πατὴρ ὁ ἀναρχος, ἀπερίγραπτος, [ἀπερίοριστος, ἀγέννητος, ἀόριστος, ἀκατάληπτος], πάντα περιέχων καὶ περιορίζων [καὶ ὑπ' οὐδενὸς ὀριζόμενος]. Θεὸς ὁ υἱὸς γεννηθεὶς παρὰ τοῦ πατρὸς [πρὸ] τῶν αἰώνων ἀρεύστως, ἐπ' ἐσχάτων [δὲ] σαρκωθεὶς διὰ οἰκονομίαν ἐκ παρθένου μητρός, ἀτρέπτος, ἀπερίγραπτος [κατὰ τὸν πατέρα, περιγραπτὸς] κατὰ τὴν σάρκα. Θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὁμοούσιον τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ, ἐνεργοῦν τὰ πάντα καὶ διακρατῶν, διέπων καὶ συνέχων. κατ' ἄμφω γὰρ ἐν τοῖς τρισὶν οὐδὲ ἀτελής, [ἀλλὰ] μία βασιλεία, μία θέλησις, μία οὐσία, ἐν φῶς τρισήλιον [δύο φύσεις], θεότητα λέγω καὶ ἀνθρωπότητα”, cyt. za: PGr, s. 188. M.A.T. Poulos zwraca uwagę na część zdania oznaczoną pogrubieniem („jedno królestwo, jedna wola, jedna natura, jedna trójsłoneczna światłość, dwie natury – boska i ludzka” – ujęte w przekładzie słowiańskim jako „boskość i człowieczeństwo”), zauważając, że autor tego swoistego wyznania – najpierw Trójcy, później Jezusa – dość niespodziewanie zmienia obiekt refleksji. Prawdopodobnie przywołanie „trójsłonecznego światła” ma symbolizować Trzy Osoby Boskie, a „dwie natury” są łącznikiem do postaci Chrystusa [<https://mapoulos.wordpress.com/2011/01/28/a-question-for-all-ye-trinitarian-specialists/#comments> – dostęp 08.06.2015].

¹⁷ Dotyczące Trójcy Świętej sformułowania z PH są bardzo obrazowe; pod pewnymi względami sprawiają wrażenie nawet nie wyciągu z, a „planu” pierwszych rozdziałów *Wykładu wiary prawdziwej*

turach Chrystusa także odpowiada oficjalnej nauce Kościoła. Zastanawia jednak, że w PH II podobny komentarz nie występuje i tekst utworu rozpoczyna się od konstatacji stworzenia człowieka: *СЪЗДААНЪ БЫ ПРѢВѢЦѢ РОУКОЮ БЖІЕЮ*¹⁸ [PH II, s. 59]. Sprawia to wrażenie, że PH II jest bardziej, aniżeli PH I, „antropologiczna”, nakierowana na człowieka i jego historię, mniej na Stwórcę i Jego dzieło.

Joachim Bouflet zauważa, że „[p]ierwszym ze wszystkich cudów, o których wspomina Biblia, jest stworzenie wszechświata, lecz akt stworzenia przedstawiony jest w niej bardziej jako niezwykły czyn Boga niż jako cud”¹⁹. W podobny sposób przedstawia to wydarzenie PH; w PGr i PH I następuje fragment streszczający dzieło stworzenia świata, zbudowany niejako na zasadzie katalogu: co w który dzień zostało stworzone. I tak pierwszego dnia powstały dzień i noc, drugiego – niebo i ziemia, trzeciego – morza, źródła, rzeki i wszelkie stworzenie wodne, czwartego – słońce, księżyc, gwiazdy, obłoki i deszcze. Tegoż dnia nastąpił upadek zbuntowanego Syna Jutrzenki. Dnia piątego powstały rośliny i zwierzęta czworonożne. Warto podkreślić, że stworzenie człowieka wg PH odpowiada tzw. drugiemu opisowi stworzenia z Rdz 1, 7; czytamy: *а въ шестыи днь създа члѣка, персть вземъ ѿ земли*²⁰ [PH I, s. 3]. Tę część zamyka wyliczenie wszystkich stworzonych w ciągu sześciu dni dwudziestu dwóch „dzieł”: zjawisk, żywiołów, różnych form życia. Są to kolejno: światło i ciemność, niebo, ziemia, wody, ryby, „gady i zwierzęta”, ogień, śnieg, deszcz, morze, obłoki, słońce, księżyc, gwiazdy, aniołowie, rośliny, zioła, skrzydlate ptaki, góry i pagórki, zwierzęta pełzające, szron²¹ i człowiek. Liczba nie jest przypadkowa – nawiązuje do 22 liter alfabetu hebrajskiego (*ГѢа съдѣла сътвори бѣ. въ шесть днѣи кѣ Голово в животи сѣтъ*²² [PH I, s. 3]). Wykaz „dzieł stwarzanych” przerwany jest refleksją na temat strącenia z nieba Syna Jutrzenki, znanego z Iz 14,12. Scena upadku Satanaela jest jednym ze stosunkowo często spotykanych w piśmiennictwie *Slaviae Orthodoxae* motywów, jako obrazowa i wywołująca poczucie sprawiedliwości, a nawet grozy, a przez to budząca należyty respekt dla Stwórcy i Jego dzieła stworzenia²³. Choć związana z Iz 14,12, przywołuje na myśl sformułowania z pseudokanonicznej *Walki Michała Archaniola z Satana-*

Jana z Damaszku (rozdziały: II. Co [w Bogu] można poznać i wyrazić słowem, a czego nie można; III. Dowody istnienia Boga; IV. Natura Boga – Bóg jest niepojęty; VIII. Trójca Święta, w: św. Jan Damasczeński, *Wykład wiary prawdziwej*, przeł. Br. Wojkowski, s. 22–24, 24–26, 26–28, 33–46). Są to jednak sformułowania na tyle powszechne, że autor PH mógł je zaczerpnąć np. z liturgii czy modlitw.

¹⁸ „[Pierwszy] człowiek został stworzony ręką Bożą”.

¹⁹ Bouflet 2011, s. 20.

²⁰ „Szóstego zaś dnia stworzył [Pan] człowieka, chwyciwszy garść ziemi”.

²¹ W PGr *ομίλη* – raczej ‘mgła’ (tak w przekładzie angielskim, zob. Adler 2013, s. 601).

²² „Takie dzieła stworzył Bóg, dwadzieścia cztery w sześć dni; [niczym] żydowskie litery”.

²³ O trzecim czytaniu starotestamentowym o zwycięskim zstąpieniu do otchłani i zwyciężeniu Lucyfera (Iz 14,7–20), zob. m.in. Naumow 2013, s. 81.

elem²⁴, w której ten ostatni wypowiada się właśnie tekstem biblijnym: „[...] odejdę z nieba i postawię tron swój na sklepieniu niebieskim, i będę podobny Najwyższemu”²⁵ (por. Iz 14,13–14). W PH II tymczasem Szatan (z pierwszego rozdziału) jest tym, któremu udało się nakłonić ludzi do występku, i który czwartego dnia został strącony z niebios: соупостатъ же сатана ниже въ четверти днь небный испъ, разоръдевъ на вседръжителѣ... завистию великъ се въ змиѣ. и прїиде бѣсѣдовати съ евъою²⁶ [PH II, s. 59].

W tym miejscu następuje treść, która w PH I i PH II może być uznana w ogólnym zarysie za paralelną – choć bez wątpienia tekst tej części PH I i PH II pochodzi z różnych źródeł (protografów bizantyńskich), o czym świadczą drobne, acz wymowne szczegóły. Rozdział *O Adamie* (PGr; PH I bez własnego tytułu) rozpoczyna zdanie „Został człowiek przez Boga stworzony” (PH I)²⁷, co odpowiada Rdz 1,27 – za wyjątkiem nieobecnego w PH stwierdzenia, że nowe stworzenie powstaje na obraz i podobieństwo Stwórcy. Ta część pierwszego rozdziału opowiada o życiu pierwszych ludzi w Raju (Rdz 2,15) oraz okolicznościach popadnięcia ich w grzech. Oto nieprzyjaciel rodu ludzkiego, powodowany zawiścią, przybrał postać węża i spytał Ewę o nałożone na ludzi prawa i zakazy. „Nie dotykać drzewa życia, by nie umrzeć”²⁸. „Jeśli dotkniecie tego drzewa, będziecie niczym bogowie, znający dobro i zło”²⁹. W porównaniu z tekstem biblijnym, dialog ten jest skrócony (por. Rdz 3,1–5).

²⁴ Analizę utworu i obszerny komentarz filologiczno-teologiczny zob. w: Минчев 2010; Афиногенова 2006. W obu pracach starsza literatura.

²⁵ Edycja tekstu: Милтенова 1981, s. 98–113. Cyt. za przekładem polskim: *Słowo Jana Złotoustego o tym, jak Michał zwyciężył Satanaela*, przeł. A. Michałowska, [w:] *Apokryfy i legendy* 2006, s. 13. Wcześniejszy polski przekład utworu: *Zapasy Satanaela z Archaniołem Michałem*, przeł. T. Dąbek-Wirgowa, [w:] *Siedem niebios i ziemia* 1983, s. 22–27.

²⁶ „Wróg zaś, Szatan, który czwartego dnia spadł z niebios, pozazdrościwszy Wszechmocnemu... powodowany zawiścią przybrał ciało węża i przybył rozmawiać z Ewą”.

²⁷ PH I: Създа же са члвкъ ѿ бѣ [„Został człowiek przez Boga stworzony”, PH I, s. 3]; PH II: Създанъ бы прѣвѣць роукою бжїею [„Człowiek został stworzony ręką Bożą”, PH II, s. 59]. Zwraca uwagę fakt, że w obu słowiańskich przekładach PH w zdaniu tym ujawnia się swoista koncepcja antropocentryczna, wyrażona formą gramatyczną: podmiotem jest ‘człowiek/praojciec’ (przy użyciu strony biernej), inaczej niż w tekście biblijnym, w którym w obu opisach stworzenia człowieka podmiotem zdania jest ‘Bóg’ (Rdz 1,27: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz” i Rdz 2,7: „wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi”). Ów „antropocentryzm” jest znacznie silniejszy w PH II, gdzie brak wstępu teologicznego, a konstatacja stworzenia człowieka jest pierwszym zdaniem utworu.

²⁸ PH I: іако дрѣвѣ животномѣ не прикоснемса, іако да не оумремь [PH I, s. 4]; PH II: іако тѣчню животномуу дрѣвоу (не) прикоснути се повелѣ бѣ іако да не оумремь [PH II, s. 59–60].

²⁹ PH I: іако аще коснетася дрѣвѣ, воудета іако вози вѣдаше добро и лѣкаво [PH I, s. 4]; PH II: іако аще тѣчню прикоснете се дрѣвоу вози воудете вѣще зло и добро [PH II, s. 59–60]. Podkreślić należy – może nie przypadkowy, choć z powodu braku protografu greckiego trudny do wyjaśnienia szczegół: w PH II Adam i Ewa mają stać się nie „jak bogowie”, ale wręcz „bogami”! Taką postać zdania podają wszystkie (trzy) odpisy PH II zawierające tę część. Por. określenie Adama z pseudokanonicznej *Pokuty ojca (naszego) Adama* w podrozdziale V.2. *Anatemy*.

Widząc piękno drzewa, Ewa zapragnęła owej „równości” i pozwoliła się przekonać³⁰ – a za nią uległ namowię Adam: „Dobrze by było być bogiem”³¹. Fragment, podsumowujący fakt nieposłuszeństwa i utraty przywilejów, jest rozwinięciem wersetu Rdz 3,7: ludzie odkryli swoją nagość – brak „tkanej Bogu szaty”³² oraz zrozumieli, że jest on widzialnym znakiem rozdzielenia ich od miłości Bożej.

Następny fragment wydaje się komentarzem do poprzedniego. Po pierwsze, autor PH przytacza opinie nt. przynależności gatunkowej drzewa poznania³³. Po drugie, opatruje go refleksją poetycką³⁴. Wreszcie tłumaczy, czym drzewo życia jest – „to Chrystus i Duch Święty”³⁵, a wreszcie powraca do rozmowy Satanaela z Ewą i argumentu, jakim ją przekonał: „jeśli dotknięcie drzewa, staniecie się niezwykłymi”³⁶. Jest to okazja do wysławienia ‘chwały Bożej’, objawionej tak Mojżeszowi na Synaju, jak i Adamowi wraz z zakazem kontaktu z drzewem życia i spożywania jego owoców. W odpisie MSPC 42 rozważania te, łącznie z krótkim fragmentem poetyckim, objęte są podtytułem (wskazówką z marginesu) *O drzewie poznania w raju*³⁷.

Ów pierwszy rozdział PH niesie w obu jej przekładach słowiańskich jakże różne treści. PH II (być może już w swoim pierwowzorze greckim) zdaje się porzucać spójny przekaz biblijny o stworzeniu świata na rzecz swoistej mozaiki wątków i dygresji, dość ogólnie – bo tylko tematycznie – powiązanych z Rdz 1. Sprawia to, że – choć trudno jednoznacznie wskazać inne teksty, z których czerpie – jest świadectwem heterogeniczności tradycji chrześcijańskich w piśmiennictwie bizantyńskim i słowiańskim.

Rozdział *O Kainie* (PGr), choć obecny w obu przekładach słowiańskich, nie ma w nich swojego tytułu (jest kontynuacją rozdziału poprzedniego). Jego treść

³⁰ W PH II, w odpisie MSPC 42, następuje w tym miejscu podtytuł *O radzie udzielonej Adamowi* (dosł. *O zamyśle/radzie Adama*).

³¹ PH I: *добро... іако быти бѣгомъ* [PH I, s. 4]; PH II: *добро... се быти намъ богѣмъ* [PH II, s. 60].

³² „Tkana Bogu szata” to topos spotykany w tekstach słowiańskiego średniowiecza; symbolizuje m.in. świętość i łaskę Bożą. Tak np. „świętą tkaną Bogu szatę” nosi Michał Archanioł walczący z Satanaelem, zob. *Słowo Jana Złotoustego o tym, jak Michał zwyciężył Satanaela*, przeł. A. Michałowska, s. 12–25.

³³ PH I: *паче же прочюаіатъ и видѣніе ѡ овише нѣкъѣ. єдини смоковъ. дрѹзѣни же гроздѣ* [PH I, s. 5]; PH II: *ѡви оубѣв видѣніе єго дрѣва некоего рѣше. дрѹзѣни же дрѣво просто плѣносно. инѣи же видѣи ѡвошиа нѣци же смоковѣ, дрѹзѣни же грозѣ* [„jedni gatunek tego drzewa w jeden sposób nazwali, inni po prostu ‘drzewem owocowym’, jeszcze inni zaś figą albo winoroślą”, PH II, s. 60].

³⁴ Zob. podrozdział V.1. *Poezja*.

³⁵ PH I: *дрѣво во жизни ничто ино нѣ, токмо хс и дхъ стѣи* [PH I, s. 5]; PH II: *дрѣво животнѣноє нѣ ино что тѣчию самъ снъ и слово бжїе, и бѣ нашъ ѿ хс. и прѣстѣи животворещи дхъ* [„drzewo życia to nic innego niż sam Syn i Słowo Boże, i Bóg nasz Jezus Chrystus, i przenajświętszy życiodajny Duch”, PH II, s. 60].

³⁶ PH I: *іако аще коснетасѣ ємъ, дивна имѣа быти. коснѣвыѣсѣ бжтвенѣи слаѣ прославитсѣ* [PH I, s. 5]; PH II: *іако аще прикоснете се ємоу, не смѣртѣио оулірете, но чюдны бѹдете* [„jeśli bowiem dotknięcie go, nie zginiecie śmiertelnie, ale staniecie się niezwykłymi”, PH II, s. 60].

³⁷ Część tę kończy kolejna anatema – zob. podrozdział V.2. *Anatemy*.

to konstatacja zrodzenia „podłego” Kaina, „odrzuconego przez Boga” (Rdz 4,1). Uzupełniony został komentarzem poetyckim.

Zaraz po nim w PH I występuje rozdział *O Ablu* (PH I; w PH II kontynuacja rozdziału pierwszego); wspomina fakt narodzin Abła (Rdz 4,2) oraz jego życie w prawości i bojaźni Bożej. Powodowany nienawiścią po odrzuceniu przez Boga złożonej Mu ofiary, Kain zabija Abła. Epizod w PH usuwa wersy Rdz 4,6–7, natomiast dość wiernie oddaje rozmowę Boga z Kainem (Rdz 4,9–15). W rezultacie zostaje on naznaczony znamieniem, które ma przestrzegać przed zabiciem go z zemsty (por. Rdz 4,15). Tu też przedstawiono potomków Kaina³⁸. Rozdział uzupełniony został komentarzem poetyckim.

Wyodrębniony w PGr rozdział *O Lameku* w przekładach słowiańskich jest kontynuacją poprzedniego (bez własnego tytułu). O Lameku Stary Testament mówi niewiele, przedstawiając go na tle rodziny (Rdz 4,18–22): syn Metuszaela, mąż dwóch żon: Ady i Silli, ojciec Jabala, praojca pasterzy, i Jubala, praojca ludzi muzyki (z pierwszej żony) oraz Tubal-Kaina, kowala, i Naamy (z drugiej)³⁹. Z relacji PH wynika, że Lamek jest myśliwym i w ten sposób żywi siebie i dwie żony.

Treść kolejnego rozdziału, *O Kainie* (PH I)/ *O śmierci Kaina* (PGr, PH II), jest kontynuacją wątków przedstawionych w poprzednim. Przedstawiono tu życie Kaina jako samotnika, wędrującego po pustkowiach (por. Rdz 4,16), będącego przypadkową ofiarą Lameka, który w wyniku tej nieszczęśliwej omyłki popada w rozpacz. Lament Lameka wykorzystuje fragment Rdz 4,23–24⁴⁰. Rozdział uzupełniony został komentarzem poetyckim.

³⁸ Kolejno: Kain – Enosz (BT: Henoch) – Gajdad (BT: Irad) – Mechujael – Metuszael – Lamek (por. Rdz 4,17–18).

³⁹ Oraz – wg drugiej genealogii – Noego, zrodzonego, gdy Lamek miał sto osiemdziesiąt dwa lata, jak też innych synów i córek (Rdz 5,28–31). Wg nowszych ustaleń w Rdz 4 i Rdz 5 mowa jest o dwóch bohaterach noszących samo imię, zob. Stone; „The coincidence of the names ‘Lamech’ and ‘Enoch’ in the Cainite and Sethite genealogies, as well as the similarity between other names in the two lists, has led modern scholars to suppose that these are two different recensions of the same list”, cyt. za: Hirsch, Seligsohn. Jak podkreśla Richard S. Hess, w tym drugim przypadku Lamech byłby – obok Adama i Ewy – jednym z tych bohaterów starotestamentowych, którzy, nadając imię pochodzącym od nich osobom, zapoczątkowują nowy szereg postaci, nową linię (genealogiczną), zob. Hess 1991, s. 23.

⁴⁰ „Lamek rzekł do swych żon, Ady i Silli: ‘Słuchajcie, co wam powiem, żony Lameka. Nastawcie ucha na moje słowa: Gotów jestem zabić człowieka dorosłego, jeśli on mnie zrani, i dziecko – jeśli mi zrobi siniec! Jeżeli Kain miał być pomszczony siedmiokrotnie, to Lamek siedemdziesiąt siedem razy!’” (Rdz 4,23–24). Zob. też: Грефанов 2011. Wątek Lameka, nieszczęśliwego przypadkowego mordercy, pojawia się m.in. *Kronice świata* Sykstusa Juliusza Afrykańskiego († ok. 240) (ѿ сего ламѣ, иже съ двѣма женама. аадою и селлаю. инаше ѿ аады. товила. и ноубала. своего скотокормица оубала же гоуца. знаменѣ же ѿ которыха шестын. первын .ѿ. женѣ имѣ, единою разбон сътворив са повѣдаеть, cyt. za: Wallraff 2007). Za informację dziękuję Pani prof. Annie-Marii Totomanowej.

Rozdział *O Adamie* (PH I)/ *O Ablu* (PH II)/ *O śmierci Abła* (PGr) zawiera opis żałoby Adama i Ewy po śmierci młodszego syna. Fragment wersetu Rdz 3,19, „prochem jesteś i w proch się obrócisz”⁴¹ – będący częścią mowy Boga do Adama po zjedzeniu zakazanego owocu – tu należy do anioła, który poucza Adama o nieuchronności końca życia ludzkiego.

W rozdziałach poświęconych Kainowi, Ablowi, Lamekowi wyraźne jest to, że treść i tytuły rozdziałów zostały dobrane nie tak, ażeby w ich ramach ukazywać całość losów danej (tytułowej) postaci. Dominującą cechą układu treści na tym odcinku dziejów bohaterów starotestamentowych jest raczej próba zachowania chronologii wydarzeń – za wyjątkiem ostatniego z epizodów, tj. rozpacz Adama po śmierci Abła, którego moglibyśmy się spodziewać wcześniej, przed historią Lameka.

O dalszych wydarzeniach z dziejów rodziny Adama opowiada kolejny rozdział (niepoświadczony w PGr), tylko w niektórych odpisach jednej z redakcji PH I noszący tytuł *O Secie*. Po Kainie i Ablu, oprócz Seta, urodzonego „w miejsce drugiego syna”⁴², na świat przyszły także inne dzieci Adama i Ewy, według Józefa Flawiusza – cytowanego tu przez autora PH – sześćdziesięciu synów i trzydzieści córek⁴³. Według PH wnuki Kaina żyły podłe i bezbożnie, w rezultacie czego Bóg postanowił zetrzeć ich z powierzchni ziemi. Rozdział uzupełniono cytatem ewangelicznym⁴⁴ oraz poetyckim, po których przywołano genealogię Setytów, różniącą się nieco w PH I i PH II⁴⁵.

⁴¹ PH I: АДАМЕ, ПОЧТО СЪДИШИ НА ТЪЛОМЪ МРТВЫМЪ. БЕЗГЛАСЕНЪ БО И НЕПОСТОУПЕНЪ ѿДНѢ БОУДЕТЬ АВЕЛЬ. ТЫА БО ЕСТЬ КАПТЕА ИЖЕ ЕСИ СЛЫШАЛЪ, ТАКО ЗЕМЛА ЕСИ И ВЪ ЗЕМЛЮ ИДЕШИ [PH I, s. 11]; PH II: АДАМЕ, ЧТО ПРИСЪДИШИ ТЪЛЕСИ МРЪВЪНЪЕЛЬ БЕЗГЛАСНЫЪ ІЕ И НЕДЪВИЖНЫЪ АВЕЛЬ. ТА БО ІЕ КЛЕТЪВА ЮЖЕ СЛЫШАЛЪ ІЕСИ, ІАКО ЗЕМЛЯ ІЕСИ, И ВЪ ЗЕМЛЮ ПОИДЕШИ [„Adamie, czemu siedzisz nad ciałem; martwym, bezgłośnym i nieruchomym jest Abel. To jest bowiem zapowiedź, którą usłyszałeś, że ziemią jesteś i do ziemi pójdziesz”, PH II, s. 65].

⁴² Por. Rdz 4,25: „Adam raz jeszcze zbliżył się do żony i ta urodziła mu syna, któremu dała imię Set, gdyż jak mówiła – dał mi Bóg innego potomka w zamian za Abła, którego zabił Kain”.

⁴³ PH I: РОДИ ЖЕ АДАМЪ ІАКО ЖЕ ПИШЕТЪ ИОСИФЪ ЧДЪ .Ѣ. ИЖЕ БЫША МОУЖЪ И ЖЕНЪ .Л. [PH I, s. 12]; PH II: РОДИ ЖЕ АДАМЪ ІАКО ИОСИФЪ ПИШЕТЪ, СНЫ И ДЪЩЕРЕ .Ѣ. ИМЪ ЖЕ ВОЖЕННЕШЕ СЕ, ВЪ Л. БЫШЕ [„Zrodził bowiem Adam, jak pisze Józef, sześćdziesięcioro synów i córek, a ci wstąpili w związki, mając lat trzydzieści”, PH II, s. 65]. Por. Rdz 5,4: „A po urodzeniu się Seta żył Adam osiemset lat i miał synów i córki”.

⁴⁴ Słowa Chrystusa mówiącego o życiu w dniach „przed potopem” (por. Mt 24,37, Łk 17,26).

⁴⁵ PH I: Set – Enosz – Kenan – Mahalaleel – Metuszelach – Henoch, PH II: Set – Enosz – Kenan – Metuszelach – Jered – Henoch, por. Rdz 5,6–21 (Set – Enosz – Kenan – Mahalaleel – Jered – Henoch – Metuszelach – Lamek – Noe). Lekcje PGr podają jeszcze inną kolejność: Mahalaleel – Metuszelach – Jered – Henoch; Mahalaleel – Metuszelach – Henoch, por. Adler 2013, s. 196. Na uwagę zasługuje fakt, że przedstawiony w PH (II) porządek potomków Kaina charakterystyczny jest również dla innych inspirowanych tym fragmentem Starego Testamentu utworów. Tak np. w *Kronice*

W PGr i PH I następuje krótki rozdziałik *O Henochu* (w PH II to część bez tytułu), przedstawiający sylwetkę sprawiedliwego syna Jereda żyjącego w czasach gigantów. Osobliwością jest stwierdzenie, jakoby ludziom nie było dane dowiedzieć się o jego śmierci: и никтоже ѿ члѣкъ видѣтъ прѣставленіе его [PH II, s. 66]⁴⁶.

W ten sposób PH przedstawia pierwszych sześć rozdziałów Księgi Rodzaju – z poruszonych w niej do tego momentu tematów najbardziej może brakuje obrazów Raju; nie przytoczono też słów Boga skierowanych do Adama i Ewy po popełnieniu grzechu nieposłuszeństwa i samego momentu wygnania ich z Edenu oraz klątwy rzuconej na węża. Bardzo skrótkowo przedstawiono relacje między Ablem i Kainem; nie mówi się o śmierci Adama (Rdz 5,5). Bardziej naturalne wydaje się, że w ogóle pominięto bohaterów drugorzędnych, wspomnianych w ST w wykazach genealogicznych tylko z imienia, a uznanych później za patronów rzemieślników synów Lameka: Jabala, Jubala i Tubal-Kaina. Pojawiającemu się w Rdz 5,32 w wykazie potomków Adama Noemu (i jego synom) poświęcono z kolei następne rozdziały PH. Sporo tu jednocześnie materiału pochodzenia pozabiblijnego, zwłaszcza w PH II: wykazy dzieł Bożych podczas sześciu dni stworzenia, szczegóły konstrukcji człowieka, wpisanie imienia Adama w kontekst świata, opłakiwanie Abła przez Adama, dzieje Lameka, wzmianka o Henochu⁴⁷. Ten dobór (albo: dobór negatywny) trudno jest skomentować inaczej, aniżeli tłumacząc osobistą preferencją autora PH w pracy nad wielką biblijną kompilacją: nie brak przecież w piśmiennictwie bizantyńskim historii Prarodzców, z których można by zaczerpnąć uzupełnienie opowieści ze ST⁴⁸.

Sprzeciw Noego wobec gigantów jest jednym z wątków rozdziału *O Noem* (PGr, PH I; w PH II włączono je jeszcze do rozdziału poprzedniego); jego prawość, którą PH porównuje do prawości Henocha, podkreśla też Rdz 6,9. Bóg obiecuje Noemu zawrzeć z nim przymierze; najpierw jednak poleca mu zbudowanie ogromnego statku-arki (tu w PH II rozpoczyna się rozdział *O arce*) i wprowadzenie do

świata Sykstusa Juliusza Afrykańskiego potomkowie Seta noszą te same imiona, co potomkowie Kaina, zob. Тотоманова 2008 („соѿ же такаже имена дроуѣтииѣ ѿ кина. пакѣ и сифовѣ. пакже се ѿ нѣ. и матоуѣсала. и ламѣ”).

⁴⁶ „I nikt z ludzi nie był świadkiem [dosł. nie widział] jego śmierci”. Por. PH I: и не оуѣдѣтъ чловѣкъ прѣставленіа его [PH I, s. 11]. Co istotne, przekonanie, jakoby Henoch nie zmarł w sposób naturalny, a został ‘ukryty’ czy też ‘przeniesiony do wspanialszego życia’, zachowało się też w relacji z *Kronik świata* Sekstusa Juliusza Afrykańskiego („арѣ бывѣтъ лѣ. рѣв. рѣн еноха, еноѣ бывѣтъ, лѣ рѣв. рѣн. мафоуѣсалаѣ и оуѣгоди еноѣ бѣоу. пожыѣтъ к снѣмъ. лѣ. сѣ. не верааще сѣ. прѣставленъ бѣ въ вѣ бошоу жызнѣ, сѣмѣи сы ѿ адѣма прѣстави сѣ, и мнѣтъ же и прорѣство сего. въ патерѣхъ книгѣ. въ тѣинѣхъ”, cyt. za: Wallraff 2007). Za informację dziękuję Pani prof. Annie-Marii Totomanowej.

⁴⁷ O niektórych z nich będzie jeszcze mowa w rozdziale *Konstruowanie historii sakralnej w Palei historycznej*.

⁴⁸ Jak np. *Vita Adae et Evae, Testamentum Adae, Paenitentia Adae*, zob.: CAVT 1998, s. 3–13.

niej siedmiu par zwierząt każdego gatunku, w tym ptaków, oraz zaopatrzenie się w żywność (por. Rdz 6,18–21). Posłuszeństwo Noego wystawia go na szyderstwo olbrzymów, co sprowadza na nich karę Bożą. Po stu latach arka została ukończona, dając schronienie Sprawiedliwemu z rodziną i zwierzętami. Wykaz pasażerów arki otwiera część, która w PH I opatrzona jest tytułem *O potopie*. Potop trwał 40 dni, a wody na ziemi podnosiły się przez dni 150 (Rdz 7, 17.24); wówczas Bóg sprawił, że „Duch zstąpił na ziemię”⁴⁹ – a nie wiatr, jak w Rdz 8,1 i w PGr – i uspokoił wodę. Tylko w PGr wydarzenia po drugim wypuszczeniu gołębia, który przynosi Noemu gałązkę drzewa oliwnego, zostały ujęte w rozdział zatytułowany *O gołębiczy*. Rozdział przedstawia także symbolizowane postawieniem tęczy na niebie przymierze, jakie z Noem zawarł po potopie Pan, przyjmując ofiarę ze zwierząt (por. Rdz 8,20–21; 9,8–15), podczas której wypowiedane są znane z liturgii słowa „ТВОА ѿ ТВОЇ ТЕБЕ ПРИНОСИМЪ О ВСѢ ИЖЕ Е... ТЕБЕ ПОЕМЪ. ТЕБЕ БЛАГОВИМЪ. ТЕБЕ БЛАГОДАРИМЪ ГИ. МОЛИМЪ ТИ СѦ БЖЕ НАШЪ” [PH I, s. 18]⁵⁰ oraz ich objaśnienie. Inaczej niż w Rdz, Noe wyraża przed Bogiem swoją obawę o możliwość popadnięcia w grzech na wzór przodków⁵¹. Rozdział kończy podział ziem między synów Noego (w PH bezimiennych) i skierowana ku nim przestroga, by nie popaść w niegodziwość – oraz podsumowujący je cytat z Józefa Flawiusza⁵². Tylko w PGr i PH I we wszystkich rozdziałach poświęconych potopowi znajdują się dwa uzupełnienia poetyckie. Tu mamy do czynienia ze „zdaniem granicznym”; fraza и посемь тако бы множество члѣское и оумноженіе ихъ на земли [PH I, s. 19]⁵³ jest ostatnim zdaniem rozdziału *O arce* (PH I), ale pierwszym w PH II (otwiera następny rozdział *O mieście i budowie wieży*).

Początek historii nowego świata ujęty jest w rozdziale zatytułowanym na trzy sposoby: *O budowie wieży* (PGr)/ *O pomieszaniu języków* (PH I)/ *O mieście i bu-*

⁴⁹ PH I: НАВЕДЕ ГЪ БЪ ДХЪ НА ЗЕМЛЮ [PH I, s. 11]; PH II: НАВЕДЕ ЖЕ ГЪ БЪ ДХЪ НА ЗЕМЛЮ [„sprowadził Pan Bóg Ducha na ziemię”, PH II, s. 68].

⁵⁰ „To, co Twoje, od Twoich, Tobie przynosimy, za wszystkich i za wszystko. Tobie śpiewamy, Ciebie błogosławimy, dzięki Ci składamy, Panie, i modlimy się do Ciebie, Boże nasz”, cyt. za: *Boska liturgia Świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, przeł. H. Paprocki, s. 17.

⁵¹ PH I: БОЮСѦ ЕДА КАКО В ТЫ ЗЛЫ ВПАДАЮ В НИЖЕ ОЦИ МОИ ВПАДОША [PH I, s. 19]; PH II: БОЮ СЕ ДА НЕКАКО ВЪ СИХЪ ЗЛИХЪ И МЫ ВПАДЕМЪ, ТАКО И ОЦИ НАШИ ВПАДОШЕ [„boję się, byśmy w podobne zło i my nie popadli tak, jak popadli ojcowie nasi”, PH II, s. 69].

⁵² PH I: ТАКО ЖЕ ВЪ ПИСАНІИ ИОСИФОВЪ ИМАТЬ СЕ В РАЗДѢЛЕНІИ. ТАКО ЖЕ ПОСЛѢДИ И СЛОВО ИЗРЕЧЕТЬ [PH I, s. 19]; PH II: и раздели ное всъ миръ на трое. и дасть тремъ сновомъ своимъ, такоже ииоѣфъ пишеть в раздѣленіи книгѣ [!] имже подолѣ слово скажеть [PH II, s. 70]. Wydawca przekładu angielskiego zauważa, że „Josephus’s narrative of the post-diluvian migrations in his *Antiquities* (1.109–12) does not recount Noah’s division of the earth. For Noah’s allocation of the habitable earth among his three sons, see Jub. [Księga Jubileuszy – MS] 8:11–9:15” (Adler 2013, s. 609).

⁵³ Por. PH II: ПОВЫИГДА ВИТИ ЧЛКѢ множество. и на земли члкѢ оумноживъшимъ се [„Później nastąpiło wielu ludzi i na ziemi ludzie się rozmnożyli”, PH II, s. 70].

dowie wieży, z ksiąg Mojżeszowych (PH II), opartym niemal bez wyjątku na biblijnym opowiadaniu o wieży Babel (Rdz 11,1–9). Rozpoczyna się od przybycia narodów „jednej mowy” ze Wschodu, które postanawiają wypalać cegłę, by zbudować miasto i wieżę sięgającą niebios, ale zostają ukarane przez Pana rozproszeniem po całej ziemi i pomieszaniem języka. Jedyna różnica PH względem Starego Testamentu to wskazanie liczby języków, na które podzielony został wspólny, pierwotny – siedemdziesiąt dwa⁵⁴. W tym miejscu obserwujemy naruszenie układu Starego Testamentu w PH: następuje epizod poświęcony „najsławniejszemu na ziemi myśliwemu” (Rdz 10,9) i budowniczemu Babilonu Nimrodowi (por. Rdz 10,8–12), jedynie w PGr opatrzoney samodzielnym tytułem *O Nimrodzie* właśnie. Miał on panować 85 lat (Rdz nie podaje, ile) i dokonać pomiarów „całego świata”, po czym jego środek odnaleźć – czy wymierzyć – w Palestynie⁵⁵. Autor PH podkreśla, że od czasów Nimroda rozpoczął się okres bałwochwalstwa, aż wreszcie nie pozostał na ziemi nikt, kto wzywałby imienia Bożego⁵⁶.

To, co z punktu widzenia autora PH musiało wydawać się niezbyt ciekawym źródłem do opowieści o historii świata, zapewne jako materiał niefabularny – czyli pochodzenie ludności popotopowej (Rdz 10,1–32) oraz wykaz potomków Sema (Rdz 11,10–26) – zostało przez niego pominięte. Nieco skrócony wobec Rdz zostaje opis potopu i błogosławieństwo Boże dla Noego (Rdz 9,1–7), usunięty zaś epizod pijaństwa Noego oraz błogosławieństwa Semowi i Jafetowi i wyklęcia syna Chama, Kanaana (Rdz 9,18–27). PH pomija również fakt długowieczności i śmierci Noego (Rdz 9,28–29).

Zawarty w PH cykl narracji o patriarsze Abrahamie i jego rodzinie otwiera rozdział *O Abrahamie* (PGr, PH I, PH II) – jeden z najdłuższych w PH. Rozpoczyna go moment narodzin patriarchy, który z woli ojca miał uczyć się astrologii. Nachor (w Rdz 11,27 Terach) był wyznawcą i wytwórcą idoli. W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o przyczynę stwórczą świata Abraham zdecydował się zniszczyć figurki bożków za pomocą ognia, ale doprowadził do śmierci w płomieniach swego brata. Widząc gorliwość Abrahama, Pan ukazał mu się z poleceniem udania się w podróż; obiecał mu też „uczynić go wielkim narodem”. Abraham wyznał ojcu, że odnalazł Boga, i że gotów jest wyruszyć. Wraz z ojcem i Lotem, synem zmarle-

⁵⁴ PH I: и раздѣли ꙗ́ко бѣ́ оустны всѣа земли. и дастьсѣа тѣ́мъ разоумомъ .ѿ. и два языка [PH I, s. 20]; PH II: и сыниа ꙗ́ко бѣ́ оустны все земли. и да́ се имъ разнь, седьмьдесятѣи и два языка [„i złożył Pan Bóg w jedne usta całej ziemi, i dał im siedemdziesiąt dwa języki”, PH II, s. 70].

⁵⁵ PH I: размѣри весь миръ. и вѣрѣте средоу всемоу мироу в палестинѣ [PH I, s. 20]; измѣри землю и море. и вѣрѣте срѣдѣ в'семоу мироу въ палестини [„zmierzył ziemię i morze i wyznaczył środek całego świata w Palestynie”, PH II, s. 71].

⁵⁶ PH I: и не бѣ́ члове́ка за земли. иже именовати има ꙗ́ко ба́ [PH I, s. 21]; PH II: и не бѣ́ члѣ́ка на земли иже именоваше ꙗ́ко [„I nie było człowieka na ziemi, który wymawiałby imię Pana Boga”, PH II, s. 70].

go brata, udaje się do Międzyrzecza Syryjskiego i zamieszkuje w Charanie, gdzie ojciec umarł (por. Rdz 11,31–32)⁵⁷, zaś Abraham z żoną Sarą i Lotem wychodzi do Palestyny (Rdz 12,5), ziemi potomków Sema. To moment, w którym Sara ma przed władcą Efronem przyznać, że jest siostrą, nie żoną Abrahama (por. Rdz 12, 11–13). W wyniku tej intrygi Pan wysłał anioła, żeby strzegł jej cnoty przed zakusami poganina. Abraham dokonał pojednania z władcą oraz otrzymał od Pana kolejną zapowiedź wielkości swojego potomstwa. Następną wędrówkę podjął patriarcha do okolic dębu Mamre, gdzie się osiedlił, ale i rozstał z Lotem, który pozostał w Sodomie (por. Rdz 13, 8–9.12–13; w PH II podrozdział *O dębie i wodzie*). Rozdział kończy się zapowiedzią przymierza Pana z Abrahamem, który otrzymał polecenie udania się na górę Tabor w celu spotkania z pustelnikiem i otrzymania odeń błogosławieństwa.

Zapowiedź spotkania z pustelnikiem jest wprowadzeniem do rozdziału *O Melchizedeku* [PGr, PH I, PH II], ukazującym dzieje „kapłana i króla” od dzieciństwa. Melchizedek po raz pierwszy pojawia się na kartach Starego Testamentu w Rdz 14,1–20, tj. gdy wynosi chleb i wino na powitanie Abrahama, wracającego po zwycięstwie nad Kedorlaomerem. Jednak przedstawione w PH dzieje jego rodziny, młodość, okoliczności podjęcia życia pustelniczego na górze Tabor zaczerpnięto z wczesnochrześcijańskich narracji pozabiblijnych⁵⁸. W PH Melchizedek jest synem pogańskiego władcy Osedeka i „prawnukiem Nimroda”. Gdy w wyniku rozważań uświadamia sobie wielkość Stwórcy, jedynego Boga, zostaje przez ojca wyklęty i skazany na śmierć jako ofiara dla bóstwa. Uratowany dzięki pomocy matki i brata, Melchizedek udaje się na wygnanie do samotni na górze Tabor, skąd po czterdziestu latach wyprowadza go Abraham, składając ofiarę z chleba i wina oraz obdarzając dziesiątą częścią swego majątku w zamian za błogosławieństwo. Ostatnim opowiedzianym tu epizodem jest osiedlenie się patriarchy w Gerarze i spór z poddanymi Abimeleka o dostęp do wody (por. Rdz 20,2.25). Rozdział uzupełniony jest krótkim komentarzem ze św. Pawła Apostoła (Hbr 7,9)⁵⁹. W PH II integralną częścią rozdziału *O Melchizedeku* jest wyodrębniona w PGr i PH I częśćka

⁵⁷ „Terach wzięwszy ze sobą swego syna, Abrama, Lota – syna Harana, czyli swego wnuka, i Saraj, swą synową, żonę Abrama, wyruszył z nimi z Ur chaldejskiego, aby się udać do kraju Kanaan. Gdy jednak przyszli do Charanu, osiedlili się tam. Terach doczekał dwustu i pięciu lat życia i zmarł w Charanie”. Warto zauważyć, że PH zmienia osobę inicjującą wędrówkę z Teracha na Abrahama, co znakomicie wpisuje się w narrację poświęconą patriarsze.

⁵⁸ O dotyczących Melchizedeka utworach literackich w tradycji słowiańskiej zob. m.in.: Böttrich 2011; Творцов 1987. Zob. rozdział VI. *Między tekstami. O relacjach Palei historycznej z innymi utworami*.

⁵⁹ PH I: *Сего ради бл҃жєнын павелъ въспоминнаеть в писанїи г҃ла. прїимоваш десѣтки десѣт-коуѣтса* [PH I, s. 35]; PH II: *Сего ради и павелъ ꙗже иже десетини приѣмаиен десѣткоуѣтъ се* [„Dlatego i Paweł mówi, że przyjmujący dziesięcinę staje się dziesiętnikiem”, PH II, s. 79].

O *Chrystusie* – ujmująca kapłaństwo Melchizedeka jako prefigurację kapłaństwa Chrystusa (czy szerzej – Nowego Testamentu)⁶⁰. Brak tytułu w PH II wydaje się uzasadniony i logiczny – nie jest to narracja, a tekst formalnie i treściowo ze Starym Testamentem niezwiązany, komentarz.

O *studni przysięgi* (PH I, PH II)/ *O Abimeleku* (PGr). Materiał tego rozdziału obejmuje kolejne epizody z życia Abrahama: jego wyjście do Gerar (Rdz 20,1); walkę z Abimelekiem o dostęp do wody i budowę studni (Rdz 21,25); decyzję o zrodzeniu potomka z niewolnicą Sary, Hagar (Rdz 16,4). Wyodrębniony w PH I rozdział *O obrzezaniu* (w PGr *O Izmaelu*) to historia przymierza Boga z Abrahamem, mająca miejsce po narodzinach pierwszego syna patriarchy. Po obrzezaniu „wszystkiego płci męskiej w jego domu” (Rdz 17,10–11) oraz złożeniu ofiary ze zwierząt (różne w PH I i PH II) Abraham otrzymuje od Pana obietnicę uczynienia jego potomstwa liczniejszym, niż gwiazdy na niebie (por. Rdz 15,5–15), a jednocześnie zapowiedź popadnięcia w niewolę.

Rozdział *O Locie* (PH I, PH II; PGr *O uwięzieniu Lota*) przedstawia napaść pięciu królów na Lota i uwięzienie go, po czym odbicie przez Abrahama i powitanie tego ostatniego przez Melchizedeka (Rdz 14,8; 12–18). Tekst ten uzupełniono komentarzem poetyckim. Ciąg dalszy historii (w PH II wyodrębniony pod tytułem *Kedorlaomer*) dotyczy „wyniesienia” przez Melchizedeka chleba i wina; autor PH podkreśla tu sens zapowiedzi Nowego Testamentu przez Stary. Rozdział uzupełniono fragmentem poetyckim.

W tym miejscu następuje moment dla PH istotny pod względem tekstologicznym. W PH II znajduje się fragment nieznany z innych wariantów tekstu (PGr, PH I): rozdział *O 318 domownikach Abrahama, wedle Pisma Świętego*, który ponownie opisuje „wyniesienie” przez Melchizedeka chleba i wina po zwycięstwie Abrahama nad Kedorlaomerem (Rdz 14,18)⁶¹ i jego sens nowotestamentalny:

Хологоморова: Изиде мел'хиседекъ црѣ салим'скы, иже сказашете [!] црѣ съмирѣ-
ннѣ, [и] изнесе хлѣбъ и вино, еѣ же поминяють писаниѣ своистѣла мел'хиседекъ
и тѣхъзонамнѣтѣво рѣ, бѣше же сѣн'никъ бѣ выш'няго. в немъ же рѣ пѣнопѣв'ць в
хѣ прѣрчест'вше. ты еси еренъ вѣ бѣкы по чиноу мел'хиседековѣ, иже ю безъ матере,
безъ ѡца, безъ рода такоже и хс. ни же на нѣбѣхъ имеше матере, ни же на земли
ѡца. другою вѣи юси еренъ по чинѣ мел'хиседекѣ. Зане такоже мел'хиседекъ, хлѣбъ
и вино пожреть боу. такоже и хс, въ место тѣла и крове свою хлѣбъ и вино пожрѣ.
да намъ въ мѣсто его жрѣтѣ творити и сѣа сѣо [о] мел'хиседекъ: [PH II, s. 83]⁶²

⁶⁰ Właściwie rodzaj przerywnika, gdyż po komentarzu o Chrystusie następuje ciąg dalszy narracji o Melchizedeku.

⁶¹ Przebieg wyprawy wojennej Kedorlaomera zob. Rdz 14, 1–24.

⁶² „Kedorlaomer. Wystąpił Melchizedek, król salimski, co wyklada się ‘król pokuty’, i wyniósł chleb i wino, co wspomina Pismo; Melchizedek, czyli tegoż imienia, był kapłanem Boga na wyso-

Umieszczenie w PH II tego epizodu w tym właśnie miejscu, po pokonaniu królów, nawiązuje do oryginalnego miejsca ofiary Melchizedeka w Starym Testamencie.

Kolejny rozdział PH jest zatytułowany *O Trójcy Świętej* (PH Gr, PH I, PH II). Tekst, mocno inspirowany materiałem pozabiblijnym, opowiada o zamieszkaniu Abrahama przy dębie Mamre i o „zamknięciu” przez diabła prowadzących do jego domu dróg, by uniemożliwić patriarsze udzielanie gościny podróżnym. W rozdziale *Objawienie się Trójcy Świętej* (PGr/ *O objawieniu się Trójcy Świętej* (PH I) trzech podróżnych przepowiada patriarsze narodziny syna (Rdz 18,2–33), ale też zniszczenie Sodomy i Gomory. W rozdziale *O Sodomie i Gomorze* (PGr/ *O zniszczeniu Sodomy* (PH I) przedstawiono rozmowę Abrahama z Panem o liczbie sprawiedliwych, dla których miasto ma zostać ocalone (Rdz 18,23–33), jak również odwiedziny trzech mężów w domu Lota i opuszczenie przezeń miasta, a także dalsze losy Lota, Abrahama i ich krewnych: śmierć żony, która obejrzała się za siebie (Rdz 19,1–24; w PH II, w odpisie MSPC 42 pod tytułem *O zamienieniu się żony Lota w kamień*). PGr wyodrębnia tu rozdział *O ucieczce Lota*, poświęcony zadanej mu przez Abrahama pokucie za kazirodztwo z córkami: przyniesienie trzech główni znad rzeki i podlewanie ich aż do wypuszczenia gałązek; ostatecznie Abraham wybacza bratankowi. W PH II czytamy, że nałożoną mu przez Abrahama karę Lot odbywa nad Eufratem⁶³. W świetle geografii biblijnej mogłoby to mieć sens, jednakże na tle innych wariantów tekstu jest to ewenement, bowiem w PGr oraz PH I mowa jest jednoznacznie, przy tym dwukrotnie, o Nilu⁶⁴. Wariant tego utworu znany jest z opracowań w ramach tzw. cyklu apokryficznego o Abrahamie⁶⁵. Rozdział uzupełniono cytatem poetyckim. Ostatnie zdanie tego rozdziału w PH II: *въ вѣрѣже же вно. роди сар'ра жена его отроче мѣжъски поль, и наре имѣ емоу исакъ; и вѣрѣжа его авраамъ. и вѣрадова се авраа и въсь домъ его в рождѣни исакове* [PH II, s. 90]⁶⁶ jest w PH I pierwszym zdaniem rozdziału następnego (*Въ время же вно роди сар'ра жена его. полъ мѣжъскыи и нарече имѣ емоу исакъ. и вѣрѣжа его авраамъ. и радости бысть авраамъ, и всь домъ его в рождѣнїи исаковѣ* [PH I, s. 49]).

kości. Mówi o nim Hymnista, prorokując o Chrystusie: „Ty jesteś kapłanem na wieki wedle Melchizedeka, który bez matki, bez ojca, bez rodu jest, jak i Chrystus; ani na niebiosach nie miał matki, ani ojca na ziemi. I znów: ty jesteś kapłanem wedle Melchizedeka, bo jak Melchizedek chleb i wino złożył w ofierze Bogu, tak i Chrystus, który zamiast ciała i krwi swojej składa w ofierze chleb i wino, pozwalając nam zamiast siebie składać ofiarę. I tyle oto o Melchizedeku”.

⁶³ *пони на ефратскѣю рѣкъ исхѣдишю ѿ раа* [„Udaj się nad wypływającą z raju rzekę Eufrat”, PH II, s. 89].

⁶⁴ PGr: καὶ πορεύθητι εἰς τὸν Νεῖλον ποταμὸν... καὶ ἀπελθὼν εἰς τὸν Νεῖλον ποταμὸν [PGr, s. 218]; PH I: иди на рѣкоунила иже исхѣдитъ ѿ раа...; и шедъ на рѣкоу нила [PH I, s. 48].

⁶⁵ Zob. rozdział V. *Konstruowanie historii sakralnej w tekście drugiego przekładu Palei historycznej*.

⁶⁶ „W owym czasie urodziła Sara, żona jego, dziecię płci męskiej, i nazwała je Izaak; a Abraham go obrzezał. I uradował się Abraham i cały dom jego z narodzin Izaaka”.

Kolejne rozdziały PH również ukazują patriarchę Abrahama na tle rodziny. W *O obrzezaniu Izaaka* (PGr)/ *O Izaaku* (PH I)/ *O wygnaniu Hagar* (PH II) ukazano konflikt w domu patriarchy: siedmioletni Izaak, ranny podczas zabawy ze starszym bratem Izmaelem, stał się przyczyną, dla której Sara zażądała pozbycia się Izmaela wraz z jego matką Hagar (por. Rdz 21,9–10). Po raz kolejny Pan obiecuje wielką przyszłość potomstwu Abrahama (por. Rdz 21,13). Dalsze losy wygnańców ukazuje rozdział *O Izmaelu* (PH I), w którym wysłany przez Pana anioł ratuje ich od śmierci na pustkowiu (por. Rdz 21,14–18). Rozdział *O ofierze Abrahama* (PGr)/ *O ofierze z Izaaka* (PH II) w PH I jest kontynuacją poprzedniego i ukazuje losy syna patriarchy zrodzonego z prawowitej małżonki: gdy Izaak kończy 18 lat, Bóg wystawia jego ojca na próbę, a w rezultacie niezwyklej jego ufności ofiara ludzka zostaje zamieniona na zwierzęcą. Poza otwierającym rozdział szczegółem o wieku chłopca tekst PH zasadniczo odpowiada starotestamentowemu (Rdz 22,1–19).

Tylko w odpisie Nikoljac 83, w PH II, dalsze dzieje Izaaka zostały zatytułowane: *O małżeństwie Izaaka*. Autor PH sięga tu po Rdz 24,2–66, w którym pomija szczegóły nieistotne, jego zdaniem, dla fabuły o małżeństwie młodzieńca z uczynną i pracowitą Rebeką. W poszukiwaniu żony dla Izaaka Abraham wyprawia wernego sługę imieniem Andrzej, który z misją odnalezienia narzeczonej udaje się (ze służbą i na wielbłądach) „do ziemi chaldejskiej”. Uprzejmość dziewczyny i gościnność jej ojca stają się (podobnie jak w Rdz) argumentem na rzecz zawarcia przymierza między rodami oraz małżeństwa. Zabawnym szczegółem jest zmiana okoliczności spotkania młodych: w Rdz Izaak „wyszedł [...] zamyślony na pole przed wieczorem” (Rdz 24,63), gdy sługa Abrahama nadjeżdżał z Rebeką; w PH czytamy, jakoby zażywał on tam rozrywki⁶⁷. Rozdział zamyka epizod pobłogosławienia młodych przez Abrahama.

PH I wyodrębnia rozdział poświęcony odejściu z tego świata Sary (*O śmierci Sary*); w ogóle PH narusza tu chronologię biblijną, która umieszcza to wydarzenie przed zawarciem małżeństwa przez Izaaka, przy tym dość wiernie oddaje pierwowzór biblijny (por. Rdz 23,1–19). Abraham, dla uczczenia żony, decyduje się zakupić grób w kraju potomków Cheta⁶⁸.

Rozdział *O Jakubie* (PGr)/ *O Izaaku* (PH II) zawiera materiał odnoszący się do synów Izaaka: Ezawa i Jakuba, a kolejno: przekazanie przez Ezawa przywileju

⁶⁷ PH I: *обрѣтоша исаака играюща на поли* [PH I, s. 55]; PH II: *обрѣтоше исаака играюща на поли* [„Odnaleźli Izaaka bawiącego się na polu”, PH II, s. 93].

⁶⁸ W częściach poświęconych Abrahamowi, o czym będzie jeszcze mowa, PH niekiedy dość istotnie zmienia porządek wydarzeń poświadczony w Rdz – wynika to może ze skrócenia przekazu biblijnego, a może i z chęci uczynienia tekstu PH bardziej dramatycznym? Na pewno zasługuje na to, aby obejrzyć pewne jej szczegóły – zestawiając z materiałem, który rejestrują dwie słowiańskie redakcje tzw. apokryficznego cyklu Abrahama.

pierworództwa Jakubowi (por. Rdz 25, 29-34); ucieczkę Jakuba przed Ezawem „do ziemi Chaldejczyków” (por. Rdz 28,10); jego sen o drabinie sięgającej nieba (Rdz 28,12-17) z Bożą obietnicą niezwykłego pomnożenia potomstwa; małżeństwa Jakuba z córkami Labana Rachelą i Leą (por. Rdz 29, 1-30); narodziny dwunastu jego synów (por. Rdz 29,32-30,14). PH jednym zdaniem konstatuje małżeństwo Józefa z Asenet oraz fakt narodzin dwóch ich synów (w PGr *O panowaniu Jakuba*), w ogóle zaś nie wyjaśnia, jak to się stało, że Józef „panował w Egipcie”. Znany tylko z odpisu MSPC 42 podtytuł *O błogosławieństwie Jakuba* ukazuje wzruszające spotkanie ojca Józefa z jego synami Manassesem i Efraimem (por. Rdz 48,1-21). W wyodrębnionym rozdziale *O śmierci Józefa* (PGr) mowa jest nie tyle o jego śmierci, ile o sytuacji, która zapanowała w Egipcie już po niej: kolejny władca, „nieznający Józefa”, wszczął represje wobec narodu żydowskiego, który liczebnie urósł w siłę. W rezultacie faraon decyduje się pozbawić życia każdego nowo narodzonego żydowskiego chłopca „poprzez zabicie lub wrzucenie do rzeki”.

Rozpoczynająca się w tym miejscu trzecia obszerna część tematyczna PH poświęcona jest dziejom Mojżesza. W tekście, czerpiącym głównie z Wj i Lb, jest on postacią, wokół której zorientowane są wszystkie wątki i bohaterowie. Historię Mojżesza otwiera rozdział zatytułowany *O Mojżeszu* (PH I⁶⁹) epizodem, w którym matka proroka, w obawie o jego życie podczas prześladowań żydowskich dzieci, postanawia umieścić go w koszyku w rzece (Wj 2,3).

Naruszając porządek opowieści, należy w tym miejscu powrócić do historii Józefa – ze względu na pewien interesujący szczegół. Otóż w PH I poprzedzający historię Mojżesza rozdział nosi tytuł *O śmierci Sary* – i była już mowa o tym, że dotyczy on śmierci Sary oraz dziejów rodziny Izaaka: okoliczności zawarcia obu małżeństw i losów synów, Ezawa i Jakuba, jak również synów Jakuba, którzy jednego ze swych braci, Józefa, sprzedali kupcom podróżującym do Egiptu. Przedstawiono tu pokrótce także dalsze losy Józefa, ożenionego z Asenet ojca Efraima i Manasses, których przedstawia Jakubowi u schyłku jego życia. Rozdział kończy się stwierdzeniem śmierci Józefa oraz ukazaniem okrucieństwa nowego faraona względem żyjących w Egipcie Żydów: nakazem uśmiercenia każdego nowonarodzonego chłopca żydowskiego. W PH I tu rozpoczyna się nowy rozdział, *O Mojżeszu* właśnie. Tymczasem w PGr oraz PH II opis wydarzeń między śmiercią Józefa a kontekstem narodzin Mojżesza jest niepełny. Co więcej – brak też tytułu, który dla *O Mojżeszu* z przekładu I byłby paralelny, oraz pierwszej frazy opisu początku życia Proroka. Zestawmy odpowiednie fragmenty obu przekładów:

⁶⁹ W tekście greckim oraz PH II tytułu brak, o czym będzie mowa niżej.

PH I, s. 60–61	PH II, s. 96–97
Прѣставляю же сѧ иѡсифѡу, вѣста ннѣ цѣрь въ егѣптѣ, иже не вѣдаше иѡсифѡу, и начатѣ зло творити родѡу евреискомоу. вниде бо в нихѣ тѣсноѡта ѡ него, зане оум- ножишѧ зѣло. и рече фараонѣ слоугамѣ своимѣ. прїидѣте да оумоудримѣ о родѣ евреистѣмѣ, іако оумножишѧ зѣло, и крѣп- ци соѣ паче насѣ. и съдоумихоу съ цѣремѣ своимѣ егѣптѣ погубѣлати евреѧ. повелѣ фараонѣ цѣрь егѣптѣмѣ. іако егда родит- сѧ дѣтѧ евреиско. моужескыи полѣ. да сѧ оубиваетѣ, ли в рѣкѣ вѣметати, да не оум- ножатсѧ. [...] [wtręt narratora] У моисей. Роди же сѧ мѡѡси во егѣптѣ. и младаѡу емоу соѡщю. слышавши же мати мѡѡсеѡва, іако млада- ци евреистини оубиваютсѧ, и оубоавшисѧ, егда како втрочѧ оубиетсѧ ѡ слоугѣмѣ фа- раоновѣ...⁷⁰	Оумрѣвеш же иѡсѣфѣ. вѣста дрѡгы цѣрь въ егѣптѣ. иже не вѣше иѡсѣфа и начетѣ взлаблати люди евреисѣкѣ. нанде бо тѣс- нѡта ѡ нихѣ зане оумножише сѣ зѣло. и рѣ фараонѣ къ велѣмоужемѣ своимѣ. прїидѣте съвѣща имѣ ѡ нѣ како взлобѣти ѣ. слышавши же мѣти мѡѡсеѡва. еше мѣнцѣ сѣшѣ емоу. оубоавѣши сѣ да некако збвиенѣ вѣдѣ ѡ слѡгѣ фараоновѣ...⁷¹

Osobliwość ta jest kolejnym potwierdzeniem istnienia różnych protografów greckich – najwyraźniej przekładu I dokonano z protografu pełnego, podczas gdy w tym konkretnym miejscu PH II odpowiada tekstowi greckiemu, takiemu, jak w wydaniu Wasiliewa. Ciekawe, czy autor PH II zorientował się, że takie połączenie historii jest nieco sztuczne – w każdym razie we wszystkich znanych odpisach PH II fragment ten wygląda tak samo i nie jest opatrywany dodatkowym komentarzem⁷².

⁷⁰ „Po śmierci Józefa nastał w Egipcie inny władca, który Józefa nie znał, i jął zło wyrządzać narodo-
wi żydowskiemu. Ciasno im się zrobiło, bo rozmnożyli się wielce, i rzekł faraon do swych sług: ‘przyjdźcie,
by pomyśleć o ludzie żydowskim, jako że bardzo się rozrósł i silniejszy jest od nas’. I roztrząsali Egipcjanie
ze swym władcą sposoby zgubienia Żydów. Król faraon tak nakazał Egipcjanom, by, jeśli urodzi się dziec-
ko żydowskie płci męskiej, zostało zgłodzone lub wrzucone do rzeki, aby się [Żydzi] nie rozmnażali [wtręt
narratora]. O Mojżesz. Urodził się Mojżesz w Egipcie, i gdy był maleńki, matka jego usłyszała, że chłopcy
żydowscy są zabijani, i zlekła się, żeby nie został zabity przez sługi faraona”.

⁷¹ „Po śmierci Józefa powstał w Egipcie inny król, który Józefa nie znał, i począł szkodzić lu-
dowi Izraela. Ciasno im się jednak zrobiło, ponieważ pomnożyli się wielce, i rzekł faraon do swych
wielmożów: ‘Przyjdźcie doradzić [mi], jak im zaszkodzić’. Słyszac to, matka Mojżesza, który był nie-
mowlęciem, zlekła się, by nie został zabity przez sługi faraona”.

⁷² Warto zaznaczyć, że także wydawca angielskiego przekładu PH na podstawie wydania Wa-
siliewa nie komentuje wyraźnego ubytku tekstu i nie uzupełnia go fragmentem z I przekładu za
wydaniem Popowa, por. Adler 2013, s. 627. Zapis PH II w kodeksie Marciana 505 w pełni odpowiada
w tym fragmencie wariantowi z edycji PGr.

Specyficzny styl wypowiedzi (z nader często używanym spójnikiem 'и') bardzo to ułatwił.

Dalszy ciąg opowieści o dzieciństwie Mojżesza jest jednak w PGr, PH I i PH II paralelny. Chłopczyk zostaje wyłowiony z rzeki przez córkę faraona, a jego siostra, autorka intrygi mającej na celu jego ocalenie, sprowadza matkę, by mogła go wykarmić (Wj 1,1–10). Mojżesz staje się ulubieńcem tak córki faraona, jak i samego władcy.

Choć w Starym Testamencie to wszystko, co o dzieciństwie Proroka wiadomo, PH zamieszcza więcej intrygujących szczegółów⁷³. Pierwszym z epizodów jest opowieść o tym, jak mały Mojżesz zdejmuje z głowy faraona diadem i depcze go, co staje się przyczyną gniewu władcy i groźby śmierci poprzez wrzucenie do rzeki. Zgodnie z sugestią jednego z doradców chłopiec zostaje poddany próbie: jeśli chwyci przyniesione mu złoto, okaże się świadomym (i – domyślnie – żądnym nieprzysługującej mu władzy), jeśli zaś sięgnie po zapaloną świecę – będzie niewinny. Mojżesz chwyta świecę, bierze ją do ust i pali sobie język. Paralelna w swej wymowie jest kolejna historia (zarejestrowana tylko w PH II), w której Mojżesz ciągnie faraona za brodę i zostaje poddany kolejnej próbie sprawdzającej, czy jego postępowanie jest świadome: ma wybrać między złotym wieniec a nożem. Wybierając nóż, zostaje uznany za niewinnego. W tym miejscu następuje spory przeskok w czasie opowiadanych wydarzeń: w następnym epizodzie Mojżesz jest już „w wieku męskim” i zostaje ukazany jako zwycięski dowódca wojsk faraona, który prowadzi wyprawę wojskową do Indii – na stałym lądzie, nie zaś na wodzie, jak bywało dotychczas i czego się spodziewano. Wykorzystując bociany, karmiące się żmijami, oczyszcza drogę wojsku, a fortel ten, zaskakujący wroga, prowadzi do zwycięstwa, „jakiego żaden z królów egipskich nie osiągnął”: zniszczenia miast, zajęcia ziem i pochwycenia jeńców. Tu autor PH wraca do narracji starotestamentowej: w tym samym rozdziale przywołano epizod zabicia przez Mojżesza Egipcjanina, który bił Żyda, i ukrycia jego ciała, oraz kolejny: jego ingerencji w spór dwóch Żydów, w wyniku której ujawniają oni, że wiedzą o występku Mojżesza. Gdy o wydarzeniu dowiaduje się faraon, Mojżesz ratuje życie ucieczką do ziemi Madian (Wj 2,11–15). Tam znajduje kapłana Raguela (w ST Reuela), który daje mu za żonę swą córkę Seforę, matkę synów Proroka: Gerszoma i Eliezera (Wj 2,22). Rozdział zamykają słowa wypowiedziane przez Mojżesza w Wj 18,4 („Bóg mojego ojca był dla mnie pomocą i wyratował mnie od miecza faraona”), będące tam etymologią imienia młodszego syna.

Kolejne rozdziały ukazują patriarchę już jako wskazanego przewodnika narodu wybranego. W rozdziale *O górze Synaj i krzewie ciernistym* (PH II: в горѣ сѣна-

⁷³ Znanych z tzw. *Apokryficznego żywotu Mojżesza*, zob. podrozdział IV.2. *Narracje spoza Ośmioksięgu*.

исцѣки и в коупинѣ), jednym z obszerniejszych, przedstawiono: rozmowę Mojżesza z Panem w postaci krzewu ognistego (Wj 3,1–22), jego wyjście wraz z rodziną do Egiptu (Wj 4,20; 27); opisy kilku spotkań z faraonem, podczas których Mojżesz i Aaron negocjują z nim warunki wyjścia Izraela z Egiptu (Wj 5; 6,10–13), a czarownicy Jannes i Ambres próbują dowieść wyższości swych bogów; plagi: żab, much, gradu, szarańczy zsyłane przez Pana na Egipt (Wj 7–8).

Rozdział *O Passze* rozpoczyna przytoczenie słów Pana nakazującego Izraelitom w Egipcie świętowanie Paschy, po czym następuje zesłanie nocą anioła śmierci, a wreszcie wyjście Izraela z Egiptu (Wj 12,3–13;30) z kośćmi Józefa (Wj 13,19; PH I: *O wyjściu Izraela*), wraz ze szczegółowo opisanym przejściem przez Morze Czerwone (PH I: *O faraonie*, Wj 14,3.7.21–30). Rozdział kończy przytoczenie pochwalnej pieśni siostry Mojżesza, prorokini Miriam (Wj 15,20–21).

Zgodnie z biblijną chronologią wydarzeń, rozdział następny *O Amalekicie* (Wj 17,3–8) daje opis walki ludu Izraela z Amalekitami, wspieranej przez Pana: gdy w modlitwie Mojżesz wznosi ręce, Izrael zwycięża, gdy zmęczony je opuszcza – wojska Izraela się poddają. Narrację zaopatrzonego w komentarz poetycki, stanowiący częściowo m.in. prefigurację obrazu Chrystusa wiszącego na krzyżu między złoczyńcami, wyciągającego ku nim dłonie. Obecną w PGr i PH I zamykającą ten rozdział frazę poetycką w PH II znacznie rozbudowano⁷⁴.

Treść, która w PH I została włączona pod ten tytuł (tj. *O Amalekicie*), w PGr znalazła się w rozdziale *O dwunastu źródłach*, zaś w PH II – w rozdziałach *O gorzkiej wodzie Mary*, *O wstąpieniu Mojżesza na górę Synaj* oraz *O prawie danym przez Boga Mojżeszowi*. W rozdziale *O gorzkiej wodzie Mary* Izraelici docierają do miejsca nazwanego Mara, nie mogą jednak pić tamtejszej wody, gdyż jest gorzka. W odpowiedzi na wezwanie Mojżesza Pan nakazuje mu wrzucić do wody drzewo, co ją uzdatnia, i nakazuje ludowi przestrzegać swoich nakazów (Wj 15,22). Narracja została opatrzona komentarzem dotyczącym symboliki 12 i 70 apostołów, w PH II rozbudowanym bardziej niż w PGr i PH I.

W rozdziale *O wstąpieniu Mojżesza na górę Synaj* (PH II) Mojżesz składa Panu ofiarę, po czym zostaje wezwany na górę Synaj po kamienne tablice z zapisanym Prawem (Wj 24,12–13; 18). Opisane jest tu też nieposłuszeństwo ludu Izraela, który pod nieobecność Mojżesza i pod wodzą Aarona oddaje cześć złotemu cielcowi (Wj 32,1–13).

W rozdziale *O prawie danym przez Boga Mojżeszowi* (PH II) Mojżesz otrzymuje na górze od Pana Prawo: święcić „dzień siódmy, sobotę” powstrzymaniem się od wszelkiej pracy (Wj 20,8.10–11). Jest to jeden z nielicznych fragmentów PH o charakterze innym, niż fabularny.

⁷⁴ Zob. podrozdział V.1. *Poezja*.

Rozdział *O ustanowieniu prawa* (PGr, PH II; *Z księgi prawa* (PH I)) zawiera kolejne nakazy sprawiedliwego postępowania (Wj 23,1–8; Kpł 19,15–16). Jego kontynuację stanowi kolejny, *O dziesięciu słowach Prawa* (PGr, PH I)/ *Z dziesięciu przykazań* (PH II), w którym znajdują się: tekst dziesięciu przykazań danych Mojżeszowi przez Pana (Wj 20,1–5; 7–8; 10–17), rozszerzony o opis surowości kar wobec morderców rodziców; zejście z góry Synaj (Wj 24,18), opis gniewu Mojżesza na widok złotego cielca i zniszczenie przezeń tablic z przykazaniami (Wj 32,19); wreszcie promienność twarzy Mojżesza po rozmowie z Panem (Wj 34,29; 35) i przyjęcie „drugiego prawa” na wzór pierwszego (Wj 34,1; 4).

Dalsza część PH w różnych jej wariantach (PGr, PH I, PH II) odznacza się dość zróżnicowaną segmentacją. Rozdział *O przybytku* (PH I)/ *O przybytku świadectwa* (PH II) zawiera mowę Pana nakazującego Mojżeszowi budowę trójdzielnego przybytku na wzór niebiański, w którym sprawowana ma być odtąd ofiara (Wj 25,40; 27,1; 30,1–10). Tylko w PH II wyodrębniono rozdział *O świętych szatach kapłańskich* – równie krótki, co poprzedni, zawierający mowę Pana dotyczącą właściwego przygotowania szat kapłańskich przeznaczonych dla Aarona oraz sprawowania służby w przybytku (Wj 28,1–14).

W rozdziale *O odnowieniu przybytku* (PGr, PH I) przedstawiono zejście Pana na obłoku do przybytku (Wj 40,34), a także spór żydów o zaszczyt sprawowania posługi kapłaństwa, zakończony cudownym znakiem: zakwitnięciem laski Aarona wybranego na kapłana spośród dwunastu pokoleń Izraela (tylko w odpisie MSPC 42 epizod opatrzony tytułem *O zakwitnięciu laski*; Lb 17,16–26). Rozdział ten uzupełniony jest poetyckim komentarzem o symbolice laski/berła (znacznie obszerniejszym w PH II). Tematycznie nawiązuje do niego kolejny, *O drugim buncie przeciw Mojżeszowi* (PH II), opisujący sprzeciw mężów z pokolenia Rubena, którzy pozazdrościli Aaronowi możliwości składania Panu ofiary i sami palili kadzidło (Wj 16). Wstawiennictwo Mojżesza nie może powstrzymać gniewu Pana – grzesznicy giną w ogniu. Narracji towarzyszy fragment poetycki (werset psalmu). W tym miejscu występuje kolejna różnica tekstologiczna między PGr i PH I a PH II: obecne tylko w wariantach starszych krótkie, ledwie dwuzdaniowe streszczenie epizodu, w którym Miriam zostaje pokarana trądem za złorzeczenie żonie Mojżesza (zdrowie zostaje jej przywrócone dzięki wstawiennictwu brata, por. Lb 12)⁷⁵.

Rozdział *O zbudowanej przez Mojżesza arce* (PGr)/ *O arce* (PH I, PH II) przekazuje kolejne polecenia Pana dotyczące zasad kultu. Prorok ma wybudować przybytek z drzewa akacjowego, pokryty złotem (Wj 25,10–11; 30,1–10), do prze-

⁷⁵ PH I: сѣ главши сестра моисеова в ефиопїи женѣ его, и внезапноу проказисѣ. моисїи же братѣ (ѣ) ѡ печаленѣ бѣ в сестрѣхъ своен, и помолѣше же сѣ бѣоу и исцѣлї ю [„To mówiąc o żonie Mojżesza, Etiopce, siostra jego znienacka dotknięta została zarazą. Brat jej zaś, Mojżesz, smucił się z jej przyczyny, i pomodlił się do Boga, i [Bóg] ją uzdrowił”, PH I, s. 90. Zob. przyp. 5 na s. 59.

chowywania spisanego Prawa, które należy co sobotę odczytywać, oraz innych przedmiotów kultu (mały rydwan do przewozu arki, kadzielnica). W końcu rozdziału znajduje się komentarz poetycki

Treść rozdziału *O pokąsaniu przez węże* (wyodrębniony tylko w PH II) oparta jest na Lb 21,4–9 i rozpoczyna cykl rozdziałów skonstruowanych wokół epizodów z dziejów powracających z Egiptu Izraelitów. Tu narzekają oni na spadającą z nieba mannę oraz niedostatek wody, w wyniku czego Pan zsyła na nich karę w postaci jadowitych węży, niosących ukąszonym śmierć. Gdy lud okazuje skruchę, Pan nakazuje Mojżeszowi sporządzić z miedzi figurę węża, a ukąszeni, którzy na nią spoglądają, odzyskują zdrowie.

Dalsze dzieje Izraela w drodze z Egiptu przedstawiono w rozdziale *O wyruszeniu do ziemi obiecanej* (PH I)/ *O ziemi obiecanej* (PH II). Przed wejściem do Ziemi Obiecanej Mojżesz wysyła pięćdziesięciu zwiadowców wybranych z dwunastu pokoleń Izraela, pod dowództwem Jozuego i Pinchasa (Lb 13,1–6). Żydzi skarżą się na niedogodności wędrówki i wyrażają tęsknotę za życiem w Egipcie, co wywołuje gniew Pana na Mojżesza i niewdzięcznych za wyprowadzenie z niewoli (Lb 32,10–13). Tekst uzupełnia fragment psalmu (Ps 94(95), 10–11). Tylko w PH II wyodrębniono tu rozdział *O wystawieniu Uzzy na próbę*, zawierający epizod naruszenia przez Uzzę zakazu dotykania Arki Przymierza przez ludzi nie będących kapłanami oraz zesłania nań kary (2 Sm 6,6–7). Tekst uzupełniony jest komentarzem poetyckim.

W rozdziale *O mannę* (PGr, PH I)/ *O deszczu mанны* (PH II) jest mowa o zesłaniu głodnym Izraelitom mанны z nieba, która miała stać się ich podstawowym pokarmem na pustyni. Treść nawiązuje (raczej luźno) do Wj 16,4–35, Lb 11,4–9. Ostatnie zdanie PH I: СЛЫШАВЪ ЖЕ БАЛААКЪ ЦРЬ МОАВЪСКИИ И ОУБОЯСА И ВЪСТРЕПЕТА. И СПАДЕ ЕМОУ СРЦЕ. И БЫШЕ ВО МНОЗЪ СКОРБИ В СЕМЬ [PH I, s. 98] jest w PH II zdaniem pierwszym kolejnego rozdziału: СЛЫШАВЪ ЖЕ БАЛААКЪ ЦРЬ, МОАВИТЪСКИИ КРЪПОСТЬ СИХЪ. И ОУБОЯ СЕ ВЪСТРЕПЕТА. И ѠПАДЕ СРЦЕ ЕГО. И БЪШЕ ВЪ МНОВЪК ПЕЧАЛИ В СЕМЬ [PH II, s. 130]⁷⁶.

Rozdział zatytułowany w PGr *O Moabie* w PH I i PH II podzielony jest na trzy części mniejszej objętości: *Opowieść o wieszczku Balaamie* (PH I)/ *O królu moabickim Balaku* (PH II) i stanowiące jego kontynuację: *O Balaamie* (PH I)/ *Powtórnie o Balaku* (PH II) oraz *O uderzeniu w kamień* (PH I)/ *O wodzie wypływającej z uderzonego kamienia* (PH II)⁷⁷. Tekst, oparty dość wiernie na Lb 22–24, dość szczegółowo ukazuje kontakty króla Balaka z czarownikiem Balaamem – wysłanie posłów i podarków, by ten ostatni zesłał klątwę na lud i Boga Izraela.

⁷⁶ „Słyszając o ich potędze, król Moabu Balak zląkł się i zadrżał, i struchlało jego serce. I pozostawał przez to w wielkiej trosce”.

⁷⁷ W niektórych odpisach PH II (SB III22, RGB Rumjanc. 42) rozdział *Powtórnie o Balaku* zostaje włączony do poprzedniego, a inicjał rozpoczynającej go frazy wyróżnia się cynobrem.

W kluczowej jednak chwili, niczym w transie, zamiast przekleństwa wypowiada błogosławieństwo. W drodze powrotnej zatrzymuje jego oślicę, a do niego samego przemawia anioł Pański, nakazując prosić o przebaczenie bałwochwalstwa. Ostatecznie dochodzi do konfrontacji sprowokowanych przez króla Balaka Izraelitów z Moabitami. Naruszając Prawo, dali się zwieść cielesnym uciechom i, pijani, zostali pokonani przez ludzi Balaka. Pozostałym przy życiu odbiera je Pinchas, wysłany przez Mojżesza, by czynił sprawiedliwość sprzeniewierzającym się nakazom Pana (Lb 25,7–8).

Ostatnia część rozdziału (*O uderzeniu w kamień* (PH I)/ *O wodzie wypływającej z uderzonego kamienia* (PH II)) to epizod z dziejów Izraela po pokonaniu Moabitów (Lb 20,2–11). Doskwierające ludowi pragnienie zostało ugaszone wodą, która wytrysnęła z kamienia uderzonego laską przez zrozpaczonego Mojżesza. Kamień ten wozili odtąd Izraelici ze sobą. Rozdział został uzupełniony komentarzem poetyckim (dwa fragmenty).

Tę wielką tematyczną część PH zamyka rozdział *O śmierci Mojżesza* (PGr, PH I, PH II). Pan nakazuje Mojżeszowi nauczyć lud hymnu wychwalającego Jego cuda (Pwt 31–32). Następnie Mojżesz zabiera Jozuego na górę, z której rozpościera się widok na Ziemię Obiecaną, do której nie dane mu jest wstąpić, po czym wysyła go do ludu Izraela z wiadomością o własnej śmierci. Tymczasem Samael (PGr, PH I)/ Satanael (PH II) przybywa, by ciało Mojżesza wydać jego ludowi, aby uczcił go jak Boga, jednak na przeszkodzie staje Michał Archanioł, który zabiera je i ukrywa w miejscu wskazanym przez Pana (Jud 9)⁷⁸. Tu też mamy do czynienia z odmiennym podziałem treści między rozdziały w PH I i PH II. W PH I kilkudzaniowy passus o ostatniej rozmowie Pana z Mojżeszem należy jeszcze do rozdziału *O uderzeniu w kamień*, a rozdział *O śmierci Mojżesza* koncentruje się na tytułowym wydarzeniu (stając się jednym z najkrótszych rozdziałów PH I), podczas gdy w PH II logicznie powiązano go z samym momentem śmierci Mojżesza:

По еже оумрѣти всеѣмъ родоу мномоу. и въставѣшоу сѣмени ѿ. тѣчню єдинѣ мовѣси
вста. ѿ рода много. и реѣ емоу бѣ. наоучи сны съпротивныѣ заповѣдєнь моимѣ.
и скажи имѣ чюдєса моя. и напиши имѣ пѣ сню. Вънѣми нѣбо и възглаголю. и да слы-
шитѣ земля глаголющѣ моимѣ. иже и нареѣ сѣ пѣ вътора. и да накажѣтъ сѣ извоучитѣ
єю. и иже не наоучитѣ сѣ пѣни снєу, и извоуститѣ єю потрѣбитѣ сѣ ѿ людѣ. нѣ да
напишѣтъ снѣве ієлєви, >пѣ снѣ< и извоучетѣ ю извоустѣ. како оувѣстѣ кѣждо
пѣсни ради сєє. елика сътворихъ съ ними чюдєса. и колико мє прогнѣвашє ѿци ѿ. азъ
же заклетѣвъ. иже клєхъ сѣ авраамѣ не прѣстоупихъ бл҃гѣтворити имѣ. и наоучиѣ

⁷⁸ Wydawca przekładu angielskiego odsyła tu do Pwt 34,9, werset ten jednak odnosi się do ustanowienia przez Pana następcą Mojżesza Jozuego (zob. Adler 2013, s. 647).

ИХЪ. ВСѢМЪ ЧЮДЕСЕМЪ МОИМЪ. И ВОЛИ МОЕИ, ЕЛИКА ТИ АЗЪ ЗАПОВѢДАХЪ НА ГОРѢ. И РЕ
 МОУЩИ КЪ ЛЮДЕМЪ ВСѢ ГЛЫ СИНЕ. [PH II, s. 139]⁷⁹

Czwarta tematyczna część PH to wybór epizodów z historii Izraela po śmierci Mojżesza. W pierwszych rozdziałach bohaterem pierwszoplanowym jest obecny także we wcześniejszych rozdziałach Jozue syn Nuna, a całość opiera się głównie na treści Joz, Sdz i Sm. Otwiera ją rozdział zatytułowany właśnie imieniem bohatera, *O Jozuem synu Nuna* (PGr, PH I, PH II). Zawiera on epizod zdobycia „miasta na zachód od Jordanu” (Jerycha) dzięki pomocy Rachab, która uznała wielkość Boga Izraelitów i intrygą wsparła ich wojsko (Joz 2; 3,7–8.15–16). Tu też Pan potwierdza swą wolę złożenia losów Izraela w ręce Jozuego i wspierania go tak, jak uprzednio Mojżesza. Rozdział uzupełnia krótki fragment poetycki.

Kontynuację poprzedniego rozdziału stanowi następny, *O ukazaniu się Archistratega* (PGr)/ *O zdobyciu Jerycha* (PH I)/ *O walce o miasto Jerycho* (PH II), w którym objawia się Jozuemu archanioł Pana z zapowiedzią zwycięstwa nad miastem po siedmiu dniach okrążania go i dęcia w trąby, pod warunkiem, że nikt ze zdobywców nie wyniesie z Jerycha łupów⁸⁰ (Joz 5,13–15; 6,1–16; 7,2). W PGr i PH II brak krótkiego pasażu opisującego cud wstrzymania przez Jozuego słońca (por. Joz 10,12–13)⁸¹.

⁷⁹ „Po śmierci całego tego rodu i wzbudzeniu ich nasienia, jeden tylko Mojżesz z tego rodu pozostał. I rzekł do niego Bóg: „Naucz sprzeciwiających się synów Izraela moich nakazów, i opowiedz im o moich cudach. Napisz im też tę pieśń: ‘Słuchajcie, niebiosia, i zawołam, i niech usłyszysz ziemia słowa ust moich’ – która nazywa się pieśnią drugą. I nakaz im się jej nauczyć, a kto się tej pieśni nie nauczy na pamięć, niech zginie wśród ludzi. Niech synowie Izraela napiszą tę pieśń i nauczą się jej na pamięć, aby każdy dzięki tej pieśni zrozumiał, jak wielkie z nimi uczyniłem cuda i jak bardzo rozgniewałem mnie ich ojcowie. Ja zaś poprzysiągłem, jak przysięgałem Abrahamowi, nie zbłądziłem, czyniąc im dobro, i ukazałem im wszystkie moje cuda i wolę moją, jak ci zapowiedziałem na górze”. I przekazał Mojżesz ludowi wszystkie te słowa”. Por. PH I: И како же оумре весь рѡ ѡнѣ. и въздѣвигоу же сѧ сѣмьени монсеовѡу и оумножѣшюсѧ. единъ же монсѣи ѡста ѡ рода ѡного. И рѣ емоу бѣ. наказы сѣи непокоривѣи заповѣди моѧ, и напиши имъ пѣснь сѣю. и начинаша пѣ. бѣю. Вѣнемѧ нѣо и вѣзглю. и вноушѧ земли глѧ оустѣ моѧ. Он же постависѧ пѣ вторѧ, да наказѡутсѧ оучащѧсѧ. иже не наоучитѣ пѣ сѣю изѡустѣ, и сѧжитѣ ю въ краи оустѣи своѧ, да изѡринетсѧ ѡ людѣи. но да напишѡ сѡвоѣ ісѧви пѣ сѣю и носѧ въ оустѣ своѧ, како да наказѡутсѧ ѡ пѣсни сѣѧ. еже сѣтворѣи сѧи ми чюдеса. и колико мѧ прогнѣвашѧ оци ѧ. азъ же клѧтвы ѧ положѣи къ авраѧмѡу, и не разорѣи. бѧгда творѧ имъ. и наоучи ѧ всѧ хотѣнѧ моѧ елико заповѣдѧ на горѣ. и рѣ монсѣи к людѣмъ всѧ глѧ сѣѧ. иже глѧ емоу гѣ [PH I, s. 109–110].

⁸⁰ Wydawca przekładu angielskiego zwraca uwagę, że wg Joz 6,19 uczyniono wyjątek dla srebra, złota oraz brązowych i żelaznych naczyń, zob. Adler 2013, s. 648.

⁸¹ и вѣ к вечерѡ, запрѣти іс сѧнцю стати ѡ теченѧ своѧго. рѣ іс. гѣ да станетѣ сѧнце противѡу фарѣтѡ, дондеже повѣждѡ сѣпротивники. и бѣ тако. и постоѧ сѧнце на заходѣ, дондеже сѣсѣкшоѧ ерихѡнѧны до избытки. и никто же спѣсѧ токѡмо раѧвѣ блѡудница [PH I, s. 114].

chłopiec ma zostać nazirejczykiem, a jako taki – zachować czystość obyczajów. Tu zapowiedziano też cechy Samsona – siłę i waleczność. O nim samym (jako o dorosłym) mówi z kolei ciąg dalszy rozdziału *Opowieść o Samsonie* (PH I)/ *O Manoachu i Samsonie* (PH II), który otwierają jego perypetie z Filistynami – próba wymuszenia na nim porzucenia zasad życia nazirejczyka, demonstracje wielkiej siły (zerwanie okowów, zburzenie murów) i sprytu (spalenie pól za pomocą podpalonych lisich ogonów; Sdz 15, 1–5; 16,1–3). Obszerną część rozdziału zajmuje historia małżeństwa Samsona z pochodzącą „z plemienia jego wrogów” Dalilą, potajemnie współpracującą z Filistynami w celu ośmieszenia bohatera oraz odebrania mu siły, czego wyrazem jest intryga towarzysząca zadawaniu i rozwiązywaniu zagadek (Sdz 14,5–18). Początkiem upadku Samsona jest podstępne ścięcie mu włosów, źródła mocy, znów przez Filistynów w porozumieniu z Dalilą (Sdz 16,4–21). Wyodrębniony w PGr rozdział *O śmierci Samsona* opisuje epizod samobójczej śmierci oślepionego bohatera (Sdz 16,22–30). Śmierć w ruinach zburzonego przez niego domu ponosi on sam i niewierna Dalila, która spędza czas w towarzystwie jednego⁸⁶ lub wielu mężczyzn⁸⁷. Historię Samsona uzupełniono fragmentami poetyckimi.

Rozdział *O prorokini Annie* (PGr)/ *O Samuelu* (PH I)/ *Historia Samuela* (PH II) poświęcono wierze i zaufaniu niewiasty pragnącej narodzin syna. Chłopiec (Samuel), który pojawia się na świecie, ma w dowód wdzięczności matki zostać poświęcony Panu (1 Sm 1,1–20). Epizod jest uzupełniony fragmentem poetyckim. PH I i PH II wyodrębniają w tym miejscu rozdział *O kapłanie Helim* (PH I)/ *Historia kapłana Helego* (PH II), w którym jest mowa o oddaniu trzyletniego Samuela do świątyni pod opiekę świątobliwej Arymatei. Jako kapłan dokona on później wskazania Saula na króla i potępienia go (1 Sm 2,11). Idąc za tekstem biblijnym, autor PH opisuje szczegółowo powołanie Samuela przez anioła i nakaz zdyscyplinowania synów Helego, dopuszczających się błędów w rytuale (1 Sm 3,4–18). Rozdział uzupełniono fragmentami poetyckimi.

O Jael (PGr)/ *Opowieść o Jael* (PH I)/ *Rzecz o Jael* (PH II) i *O Siserze* (wyodrębniony tylko w PGr tuż pod poprzednim tytułem) to kolejny z rozdziałów PH, których głównym bohaterem jest nieprzeciętna niewiasta – zapowiedziana przez Pana. Opisuje historię podboju okolic Jerozolimy przez króla Tyru Siserę, który zostaje zaproszony na odpoczynek przez Jael, łamiącą jednak prawo gościnności i pozbawiającą najeźdźcę życia za pomocą drewnianego kołka (Sdz 4,1–22). W historii tej oba przekłady różni pewien szczegół – przyczyna śmierci króla.

lecz prośba nasza zostanie wysłuchana, jako że i ofiarę naszą przyjęto. Gdyby bowiem [Pan] nie chciał naszej prośby wysłuchać, nie przyjąłby i ofiary”, PH I, s. 125].

⁸⁶ сѣ прѣлюбоудѣньскѣ свои [PH I, s. 132].

⁸⁷ ἡ Δαλιδά μετὰ τῶν μοιχῶν αὐτῆς [PGr, s. 269]; PH II: Далила съ блудныкы своими [„Dalila z rozpustnikami swymi”, PH II, s. 155].

W PH I otrzymuje on uderzenie w twarz (w usta)⁸⁸; autor przekładu PH II jest mniej szczegółowy⁸⁹. Co ciekawe, jest to jeden z tych przypadków, gdy ani PH I, ani PH II nie odpowiadają dokładnie PGr, w której Sisera umiera od uderzenia w kark⁹⁰. Rozdział uzupełniono fragmentem poetyckim.

O sędziach Lewiego (PGr, PH I)/ *Rzecz o sędziach z rodu Lewiego* (PH II) ukazuje dramatyczną historię nieporozumień, prowadzących do zbrodni Izraelitów w drodze do Ziemi Obiecanej. Ofiarą brutalnego gwałtu i mordu pada żona Lewity. Ciało znalezionej o poranku Lewita rozdziela na jedenaście części i rozsyła do wszystkich plemion Izraela jako dowód złych relacji i przestrożę przed ich kontynuacją. Sprawia to, że jednoczą się przeciw sprawcy przestępstwa – plemieniu Beniaminitów, „doszczętnie pokonanemu” (Sdz 19,1–26.29–20,48).

Kolejna z opowieści PH poświęcona jest innej bohaterce Izraela – Deborze (rozdział O Deborze (PGr, PH I)/ *Rzecz o Deborze* (PH II)), wysławianej w hymnie w Sdz 5. Debora, pochodząca ze znakomitego rodu, podstępem udaje się do obozu oblegającego Jerozolimę króla Artakserksesa i obiecuje mu spowodować, że miasto się podda. Upiwszy go podczas wieczerzy, odcina mu głowę, którą obrońcy miasta umieszczają na murach obronnych, co powoduje wycofanie się agresorów. Jest to w istocie historia męstwa nie Debory, a ukrytej pod tym imieniem Judyty, i śmierci nie Holofernesa, a Artakserksesa⁹¹. Tekst opatrzony został frazą poetycką.

W tym miejscu następuje jedna z większych różnic między PH I i PH II, kolejny dowód istnienia różnych greckich prototypów przekładów słowiańskich: rozdział odnoszący się do sędziego i wojownika Gedeona, znanego z Sdz 6–8 i wzmiankowanego w Hbr 11,32. W PH I – ale nie w dostępnym wydaniu PGr – znajduje się obszerny fragment, nie posiadający tytułu, rozpoczynający się od słów: „Gedeon był sędzią w Izraelu...” (Γεδεων̄ сѣѣа вѣ во нїзлн...), a właściwie przypominający dzieje jego syna, Abimelecha, zabójcy pozostałych 69 synów Gedeona – oprócz Afama, któremu udało się zbiec i ukryć na górze⁹². Inna – i inna niż biblijna – zna-

⁸⁸ И ВЗЕМШИ ИАИЛА ВСТЕНЪ, ОУДАРИ И ПУ ОУСТНАМА ИСИСАРОУ ЦРЪЖ И ОУБИ ЕГО [PH I, s. 137].

⁸⁹ ВЪЗЪЯНИ ЖЕ АИЛЪ ДРЪВЪО. И ОУДРИ ВЪ ГЛАВОУ СИСАРА И ОУБЫТЬ ЕГО [„Jael, chwyciwszy drewno, uderzyła Sisera w głowę i zabiła go”, PH II, s. 159].

⁹⁰ „[kai] λαβοῦσα δὲ Ἰαήλ τὸν πάσαλον ἐκρούσεν κατὰ τοῦ τραχήλου Σισάρα καὶ ἀπέκτεινεν αὐτόν” [PGr, s. 272]. Zob. też rozdział IV. *Konstruowanie historii sakralnej w Palei historycznej*.

⁹¹ Także wydawca przekładu angielskiego podkreśla, że opracowanie tej historii nie wykazuje paraleli z relacją z Sdz 4–5, lecz „[t]he inspiration for the story appears to be the book of Judith’s account of Judith’s triumph over Holofernes”, zob. Adler 2013, s. 659, przyp. d. *Rzecz warta podkreślenia tym bardziej, że imię Judyty nie pojawia się w PH w żadnym kontekście*.

⁹² Tekst rozdziału poza przypowieścią o królu drzew (zob. rozdział III. *Autor opowieści. Cytaty biblijne w PH*) brzmi następująco: Γεδεων̄ сѣѣа вѣ во нїзлн. И БЫ ГЕДЕУНОВ̄ СНЕВЪ .Ѧ. Ѧ МНОГИХЪ ЖЕНЪ. ЕДИНЪ ЖЕ Бѣ ЕМОУ Ѧ ПРЕЛЮБѦДНИКЪ, ИМЕНЕ АВИМЕЛЕ. И Бѣ СОУДНИА ВЪ СИКИМЪ, И ИЗБИ ПРОЧЮЮ БРАТЬЮ

na historia Gedeona, rozpowszechniana w ramach *Apokalipsy* Pseudo-Metodego Patarskiego, ukazuje go jako pogromcę pogańskich plemion⁹³.

W dalszej kolejności następują w PH dzieje Saula – w rozdziałach *O Saulu* (PGr)/ *Opowieść o Saulu* (PH I)/ *Rzecz o Saulu* (PH II), zaczerpnięte z 1 Sm 9; 15; 16. Opowiedziano tu o nieznacznym pochodzeniu Saula i pędzonym przezeń życiu pasterza oraz spotkaniu z sędzią Samuelem, który za wskazaniem Pana doprowadza go do stanu królewskiego (1 Sm 8; 9,3–10). Ślepy na jedno oko Saul okazał się jednak władcą surowym, a nawet okrutnym, opętany przez niedającego mu spokoju złego ducha. Ukojenie przynosi królowi Dawid swą sztuką muzyczną (1 Sm 16,14–23). Gdy Saul wyruszał na wojnę, Pan – znów ustami Samuela – obiecał mu powodzenie pod warunkiem niezabierania łupów. Król jednak dane słowo złamał, uprowadzając zwierzęta, Pan więc „odwrócił swą twarz od niego”, a Saul został pozbawiony swego królestwa (1 Sm 15). Historię Saula opatrzono komentarzem poetyckim.

PGr wyodrębnia w tym miejscu kolejny rozdział – *O panowaniu Dawida*, który w PH I i PH II jest kontynuacją poprzedniego, bez tytułu, i tanowi opracowanie treści z kilku rozdziałów z 1 Sm. Prorok Samuel namaszcza kolejnego króla – Dawida, syna Jessego, podczas gdy Saul próbuje odczytać przyszłość z pomocą czarowników (1 Sm 16,1–13; 28). Były już król nienawidzi i prześladuje nowego, którego panowanie określa się jako „spokojne i łagodne” (1 Sm 16,23; 18,1–3.10). Obszernie opisanym epizodem jest w tymże rozdziale najazd na Palestynę wrogów, których najbardziej liczącym się wojownikiem jest olbrzym Goliat. Za zgodą Saula jego zięć Dawid staje do nierównej walki i dzięki sprytowi i zręczności, zawierzywszy Panu, zwycięża, uzbrojony zaledwie w procę (1 Sm 17). Niezależnie od tego, nadal jest prześladowany przez Saula, któremu na krótko zabiera insygnia

свою, вса сны гедешновы. Единъ же ѿ нѣ оубѣже, именемъ афамъ. и на верхъ горы востече, има ен газиръ, ѿ неже нсходѣ источникъ чѣтъ, ѿ негоже вблнчаютьса блудѣщи жены. и на той горѣ ставъ ѿвасафъ, наче вопити велѣнѣ глѣтъ к сикимитѣ, хотѣшнѣ помазати авимелеха соудню нѣтъ и рече... [...] се же ѿ прокѣ съ плачемъ и въ сарептѣ повѣже [„Gedeon był sędzią w Izraelu, a miał siedemdziesięciu synów z licznych żon. Jeden zaś, imieniem Abimelech, zrodzony był z cudzołóstwa; a był sędzią w Sikimie, i zabił pozostałych swoich braci, wszystkich synów Gedeona. Jeden z nich, imieniem Afam, zbiegł i schronił się u szczytu góry nazwanej Gezer, z której wypływa źródło czyste, w którym obmywają się nierządne kobiety. I na tej górze stanął Joasaf, i począł wołać wielkim głosem do mieszkańców Sikimu, pragnącym namaścić Abimelecha na ich sędziego... i to powiedziawszy, z płaczem uciekł do Sarepty”, PH I, s. 147–148].

⁹³ Władimir Milkow zwraca uwagę, że właśnie w ramach *Apokalipsy* Pseudo-Metodego Ruś poznaje apokryficzną historię o przepędzeniu przez Gedeona zbójceckich plemion na północno-wschodnią Pustynię Etrywską (czyli Arabię). Owe ‘nieczyste ludy’ nazywane są w tekście Agarianami (potomkami Hagar i jej syna Izmaela, zrodzonego z jej związku z Abrahamem), do których kronikarz zalicza Pieczyngów, Torków, Kumanów i Połowców, zob. Мильков 1999, s. 256 (rozdział *Апокрифы в идейной жизни Древней Руси // История в зеркале апокрифов*).

i musi ratować się ucieczką (1 Sm 21; 22). Epizod ten został w PH II wyodrębniony w rozdziale *Rzecz o ofiarowaniu chleba*. Uciekając z trzema setkami ludzi, Dawid przybywa do świątyni, a kapłan Abiatar (1 Sm 30) wynosi im pożywienie, co staje się przyczyną kolejnych prześladowań ze strony Saula, który – w zakończeniu historii – traci życie podczas walki (1 Sm 31).

Kolejna opowieść PH to wyimek z historii Dawida, jego wodza Uriasza i jego małżonki Batszeby (rozdział *O Uriasza żonie i śmierci* (PGr)/ *O żonie Uriasza* (PH II)), która w tej relacji pozostaje bezimienna. Jest to opracowanie 2 Sm 11,2–27; 12,1–13. Uriasz, dowódca, którego żona spodziewa się dziecka spłodzonego przez króla Dawida, zostaje przez tego ostatniego wysłany na bój, w którym ma zginąć. Popełnione przez Dawida cudzołóstwo i morderstwo zostają napiętnowane przez proroka Natana w przypowieści o zachłannym właścicielu owiec, który ubogiemu odbiera jego jedyną. Król, pojawiwszy swą winę, unika gniewu Pańskiego i pisze psalm pięćdziesiąty⁹⁴.

Król Dawid pojawia się też w następnych rozdziałach PH. Kolejnym jest *O Achitofelu* (PGr)/ *O Absalomie* (PH I, PH II), dotyczący relacji między królewskim synem a królewskim doradcą, spiskującym przeciw swemu panu. Gdy Absalom osiągnął wiek męski, Achitofel sugerował mu przejęcie tronu ojca (2 Sm 15,12). Niesnaski między ojcem i synem nabierają mocy, gdy Absalom zbliża się do kilku ojcowskich konkubin, po czym wraz z Achitofelem porzuca dwór (2 Sm 15,1–30). W żalu po odejściu syna wspiera Dawida Chuszaj, który próbuje intrygą zażegnać konflikt i nie dopuścić do rozlewu krwi (2 Sm 17,1–14). Kolejna próba pośrednictwa – dokonana przez dowódcę Joaba – między królem a jego synem doprowadziła jednak do potyczki, z której uciekając, Absalom ponosi śmierć na skutek zaplątania się jego włosów w gałęzie drzewa. Historię kończy oplakiwanie przez Dawida losu syna i własnego (2 Sm 18). Rozdział został uzupełniony komentarzem poetyckim.

O spisie ludności (PH II)/ *O rejestrze* (PGr)/ *Zakazy* (PH I) to ostatni rozdział, w którym pojawia się król Dawid. Oparty na 2 Sm 24, ukazuje dzieje spisu powszechnego ludu Izraela, który król zarządził, nie bacząc na wyraźny zakaz dany w Prawie⁹⁵. Kara za jego przekroczenie jest surowa: Dawid ma wybrać między pa-

⁹⁴ Wydawca przekładu angielskiego podkreśla, że inspiracją dla tej historii ma być cytat poetycki zamykający tematyczną część PH poświęconą Dawidowi, mówiący o tym, jak król powstrzymuje „anioła grożącego ludziom mieczem”: „The image was probably generated by Nathan’s statement to David in 2 Sam 12:10 that, because of his murder and adultery, „the sword shall never depart from your house””, cyt. za: Adler 2013, s. 665, przyp. a.

⁹⁵ Wydawca przekładu angielskiego podkreśla, że biblijne źródło zakazu spisywania ludności pozostaje niepewne, i że ostatecznie Joab, początkowo pełen wahania, przystaje na pomysł króla i przeprowadza spis (wg 2 Sm 24,3–4), zob. Adler 2013, s. 668.

nującym w kraju trzy lata głodem, trwającym trzy miesiące zagrożeniem własnego życia ze strony najeźdźców a trzema dniami „śmierci” (zarazy). Król wybiera ostatnią możliwość, po czym kaja się i próbuje przebłagać Pana (w odpisie MSPC 42 podrozdział *O pomorze*). Straty są jednak niezwykle – w trzy godziny miało zginąć 70 tysięcy mężów. Rozdział uzupełniono komentarzem poetyckim. Tuż po tym kończy się PH I dodaniem frazy następującej: „Гѣа дѣдовѣ и прочага многа. ѿ же прешедше презрехомъ. Славоу хѣу бѣ вѣсмааемъ съ вѣцемъ и съ прѣстѣмъ и блѣгымъ и животворацимъ его дѣхомъ, и нѣи и рѣно и въ вѣкы вѣкомъ. Яминъ [PH I, s. 172]⁹⁶.

W rozdziale *O królu Ozjaszu* (PGr)/ *O królu judzkim Ozjaszu* (PH II) autor PH przypomina epizod znany z 2 Krn 26,16–21. Król Ozjasz zapragnął złożyć Panu ofiarę, choć nie powinien czynić tego osobiście. Gdy pomimo kapłańskiego upomnienia spełnił swój zamiar, został przez Pana ukarany znakiem trądu na czole. Gdy lud, na znak szacunku dla króla, pozwolił mu pozostać w mieście, Pan zakazał prorokowi Izajaszowi mówić – aż do czasu śmierci Ozjasza. Rozdział uzupełniono komentarzem poetyckim. PH II, w odróżnieniu od PH I, nie zawiera żadnej formuły kończącej tekst – koniec narracji o Ozjaszu (a właściwie fraza poetycka) jest zakończeniem tekstu PH II we wszystkich odpisach, które go zawierają⁹⁷.

⁹⁶ „Oto wiele o Dawidzie i innych powiedzieliśmy, o poprzedzających go zaś pominęliśmy. Chwałę Chrystusowi Bogu oddajemy z Ojcem i prześwitym i dobrym i życiodajnym jego Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków, amen”.

⁹⁷ W PGr po historii Ozjasza znajdują się jeszcze cztery rozdziały (*O Bicie*, *O proroku Danielu*, *O proroku Habakuku*, *Z prawodawstwa*): 1) *O Bicie* – tekst oparty na dziejach Tobiasza (Tb 1–9, 11–12), rozpoczyna się historią osłepienia Bit, Tobiaszowego ojca, przez guano przelatującej nad nim jaskółki. Bit wysłał syna do swego krewnego w Judei, od którego Tobiasz ma przynieść pożyczone mu niegdyś pieniądze. W podróży ochrania go archanioł Rafał (Tb 1,17–19; 2,9–10; 4–5). Nad brzegiem Tygrysu, gdzie anioł uczy Tobiasza pozyskać z rybiej żółci lekarstwo i zabrać je, co ma się przyczynić do zawiązania małżeństwa z niedowidzącą dziewczyną. Odzyskawszy od krewnego pieniądze, Tobiasz żeni się z zapowiedzianą mu wcześniej dziewczyną, a w drodze powrotnej do domu czyni raz jeszcze użytek z lekarstwa; u końca drogi towarzyszący mu archanioł Rafał pozwala mu się poznać i nakazuje życie we wdzięczności Panu (Tb 7–9, 11–12); 2) *O proroku Danielu* – oparty na Dn 6,10–28, przedstawia historię Daniela wrzuconego do dołu z lwami za odmowę kultu Bela (Baala). Ingerencja anioła Pańskiego pozwala prorokowi przeżyć; ofiarą zwierząt pada oskarżyciel Daniela; 3) *O proroku Habakuku* – rozdział będący opracowaniem Dn 14,33–42: opowieść o tym, jak anioł Pański (w dalszej części opowieści nazwany Michałem Archaniołem) przynosi Habakuka z Judei do Babilonu z pokarmem dla Daniela i z powrotem w ciągu godziny; 4) *O ustanowieniu prawa* – rozdział nie będący kontynuacją fabuły, nawiązujący do wybranych wersetów Wj, Lb, Kpł, Pwt. Powtarza dany Mojżeszowi przez Pana zakaz czynienia bożków, nakaz pracy przez sześć lat z odpoczynkiem dla pól i zwierząt w roku siódmym oraz podziału dóbr z potrzebującymi. Na uwagę zasługuje fakt, iż w żadnym z tych rozdziałów nie występuje komentarz poetycki. Adnotacja A. Wasiliewa, jakoby trzy pierwsze z wymienionych tu rozdziałów nie występowały w rękopisie Ottobonensis, stanowiącym lekcję do wydania („Iterum desunt in *O historiae*

Różnice między czterema wielkimi częściami PH są wyraźne. Pierwsza – o stworzeniu świata i życiu pierwszych ludzi – wydaje się najbardziej zróżnicowana pod względem genologicznym i gatunkowym; zawiera, poza materiałem biblijnym, wiele szczegółów pochodzenia pozabiblijnego, materiał literacki o charakterze apokryficznym, a nawet anatemy. W części drugiej, poświęconej rodzinie Abrahama, jako elementy pochodzenia biblijnego można określić najogólniej ramy fabularne oraz występujące postaci, całość materiału natomiast przywodzi na myśl tzw. apokryficzny cykl Abrahama. Część trzecia, poświęcona Mojżeszowi, wydaje się skonstruowana w sposób najbardziej „uporządkowany” – poza wykorzystaniem apokryficznych historii proroka w ustępach o jego dzieciństwie i młodości, niemal nie odbiega od przekazu starotestamentowego, niemal bezwyjątkowo zachowuje też właściwe mu następstwo wydarzeń. Czwarta umownie wydzielona część, o losach Izraela pod wodzą Jozuego i późniejszych – zawiera historie różnej objętości, o różnym uszczegółowieniu; od rozdziału *O Jeftem*⁹⁸ nie są zespolone już nawet wspólnym bohaterem (poza krótkim „cyklem” o Dawidzie). W obu ostatnich widać konsekwentne podejście autora PH do komentarza poetyckiego, dodawanego praktycznie do każdej fabuły.

Tekst PH, mający zasadniczo charakter fabularny, nie jest taki bezwyjątkowo (uwaga ta nie dotyczy tylko fragmentów poetyckich). Specyficzne są rozdziały (części rozdziałów), stanowiące w istocie zapis nadanego ludowi Izraela prawa: *O dziesięciu słowach Prawa* – zawierający treść dziesięciu przykazań, a także rejestrujące słowa Pana nakazy dotyczące konstrukcji przybytku, szat kapłańskich oraz porządku sprawowania służb (rozdziały *O przybytku świadectwa*, *O świętych szatach kapłańskich*). Epizody, w których te wypowiedzi się znalazły, zostały włączone do PH w ramach porządku biblijnego, a w całej PH kwestii poszczególnych bohaterów jest niemało, tym niemniej zasadniczo służą one rozwojowi akcji. W tym przypadku – domyślać się tylko można intencji autora PH, który te właśnie fragmenty o charakterze prawodawczym postanowił wkomponować do całości⁹⁹. Z drugiej strony – pominięto również niefabularne wykazy genealogiczne (ludności popopotowej i potomków Sema).

de Bit, de Daniele et de Abbakum prophetis”, cyt. za: PGr, s. 288, przyp. 2), pozwala domyślać się, iż tekst grecki mógł powstawać etapami i stąd zabieg stylistyczny, polegający na uzupełnieniu narracji poezją, mógł zostać niedostrzeżony/pominięty.

⁹⁸ Jeśli nie liczyć poprzedzającego go rozdziału *O Endorze* (inspirowanego wersem z psalmu), w którym również postać Jozuego się nie pojawia, choć opowiadane wydarzenia odbywają się za jego życia i przywództwa.

⁹⁹ W odniesieniu do tego fragmentu Starego Testamentu badaczka Pięcioksięgu Teresa Stanek zwraca uwagę, że „na kanwie akcji narracyjnej Pięcioksięgu umieszczono teksty normatywne, a opisy epizodów z życia bohatera wykorzystano dla zilustrowania wymogów stawianych w przykazaniach”, cyt. za: Stanek 2014, s. 36.

Przegląd ten – jakkolwiek przypomnienie treści biblijnej może się wydać czytelnikowi zbyt elementarne – jest dowodem istnienia niekiedy niewielkich, lecz charakterystycznych różnic między wariantami PH (PGr, PH I, PH II).

Zestawienie tekstów: greckiego oraz dwóch przekładów słowiańskich pozwala scharakteryzować różnice między nimi następująco: w zdecydowanej większości przypadków tekst PH II odbiega od tożsamyh PGr i PH I. W kilku przypadkach jednak można odnieść wrażenie, że zbieżne są raczej PGr i PH II – jakby autor drugiego słowiańskiego przekładu korygował usterki pierwszego (choć prawdopodobnie nie współlistniały one na tym samym obszarze i według wszelkiego prawdopodobieństwa pochodziły z różnych protografów, czego dowodem są choćby: odrębny rozdział wstępny oraz pełna w PH I, a niekompletna w PGr i PH II historia Mojżesza). Nieliczne są przypadki, gdy PGr, PH I i PH II, jakkolwiek zasadniczo w swej wymowie zbieżne, są identyczne – co znów dowodzi istnienia różnych protografów greckich, jeśli nie opracowania tekstów na gruncie słowiańskim (a przecież bez krytycznego wydania obejmującego lekcje z większej liczby odpisów, aniżeli edycja A. Wasiliewa, lub bez dostępu do odpisów PGr trudno tego dowieść).

Interesująca jest również kwestia tytułów. Z ich zestawienia oraz opisu treści, jaka należy w PGr, PH I i PH II do poszczególnych rozdziałów, wynika, że niewiele jest rozdziałów o tym samym tytule obejmującym tę samą treść. W kilku przypadkach przekłady słowiańskie są bardziej szczegółowe i dzielą materiał fabularny na mniejsze części, co ułatwia orientację i poruszanie się w całości, akcentuje też bogactwo doboru materiału. Na wyjątkową uwagę zasługują pochodzące z odpisu MSPC 42 dodatkowe podtytuły (jeden także w odpisie Nikoljac 83), być może autorstwa czytanego twórcy tomu, nieznanie z innych greckich i słowiańskich odpisów. Jednocześnie zastanawia pominięcie niektórych tytułów w PH I i/lub PH II, jak *O Henochu*, *O Nimrodzie* czy *O Noem*. Zmian w PH I i PH II względem PGr w kwestii segmentacji, tytułów czy różnic treści nie można określić jako wprowadzanych „systemowo” – nie ma tu np. konsekwentnego podziału (za pomocą tytułów) większego rozdziału na mniejsze.

Jak opisywać PH inaczej, aniżeli odnosząc się do jej podstawowej jednostki podziału, czyli rozdziału? Pewne pomysły można odnaleźć w propozycjach opisu opowieści biblijnej. W ujęciu Teresy Stanek są to następujące terminy dotyczące struktury tekstu: termin ‘narracja’ jest synonimiczny z ‘opowieścią’, oba określają „obszerniejsze jednostki tekstu (np. opowieść o Abrahamie i opowieść o Izraelu). Mniejsze perykopy narracyjne, stanowiące część obszerniejszej opowieści, [...] ‘opowiadanie’ (np. opowiadanie o Sodomie i Gomorze; opowiadania o plagach egipskich)”¹⁰⁰. Tymczasem dla PH, traktowanej jako utwór wzorowany na Piśmie,

¹⁰⁰ Stanek 2014, s. 12.

ale jednak oryginalny i samodzielny, równie adekwatne wydają się propozycje ujęć narracyjnej literatury bizantyńskiej. Tak np. szereg uwag dotyczących konstrukcji tekstów parenetycznych daje Markéta Kulhánková: idąc za opisem G. Gennette'a, podstawową jednostką opisu czyni 'historię' (*die Geschichte, histoire* – która w wielu przypadkach odpowiadałaby w PH rozdziałowi); konkretną realizację tekstu z punktu widzenia autora – 'opowieść, opowiadanie' (*die Erzählung, récit*); 'narracja' (*narration*) z kolei to 'akt narracyjny'¹⁰¹. W jednym z najnowszych opracowań greckiej i bizantyńskiej sztuki opowiadania znajdujemy szereg uwag szczegółowych dotyczących problemów percepcji i analizy wybranych utworów tego kręgu kulturowego¹⁰². Produkcja literacka Bizancjum, jakkolwiek uważana za dość konserwatywną, wypracowała liczne innowacje w zakresie sztuki słowa (dotyczące tak problemów stylistycznych i językowych, jak i związanych z kultywacją i nowym postrzeganiem istniejących gatunków), prowadzące do powstania „nowych kombinacji” cech charakterystycznych tej literatury¹⁰³. Za swoistą „nową kombinację” można chyba, jak sądzę, uznać PH – tekst cechujący się synkretyzmem gatunków oraz, co za tym idzie, także stylu.

Krótki powyższy przegląd jest punktem wyjścia do bardziej szczegółowych rozważań nad tekstem PH: co w nim jest „streszczeniem” Starego Testamentu, a co – i w jaki sposób zapożyczone – pochodzi ze źródeł pozabiblijnych, czym jest obecna w utworze „poezja”, a co trudno poddać jednoznacznie porządkującym klasyfikacjom.

¹⁰¹ Kulhánková 2015, s. 38.

¹⁰² *Medieval Greek Storytelling* 2014.

¹⁰³ Zob. np. Moenning 2014. Tu propozycja oglądu następujących elementów konstrukcyjnych utworu – jakkolwiek odnoszących się do utworów czy gatunków 'niedokumentalnych', a PH, jako dość ściśle wywodzącą się ze Starego Testamentu, trudno za taki uznać: "themes in creative writing [...]; motifs in creative writing [...]; imagery [...]; structuring of texts [...]; style and register [...]; mode [...]; dialogue [...]; the paratexts [...]; elements of rhetorical practice [...]" (cyt. za: Moenning 2014, s. 165–166).

Rozdział III

Autor opowieści. Cytaty biblijne w Palei historycznej

Autor PGr pozostaje dziś bezimienny – podobnie jak autorzy jej przekładów słowiańskich. Badacze tekstu PH podkreślają kulturę literacką domniemanego jej autora, zaprezentowaną przezeń swobodę łączenia materiału biblijnego z tekstami poetyckimi najwybitniejszych twórców bizantyńskich używanymi przez Kościół w liturgii do schyłku IX w. włącznie¹. Domniemanie, że autor PH, dziecko swej epoki, włącza do tworzonego dzieła nie tylko powstałe wcześniej, lecz także współczesne sobie teksty, pozwoliło umieścić jego życie i twórczość w końcu IX w. właśnie. Zakres PH – dowód doskonałej znajomości Pisma, liturgii, poezji liturgicznej, a także (dzięki pośrednictwu miscellaneów, z których być może zaczerpnął narracje, których próżno szukać w Starym Testamencie) opowieści, które dziś nazywamy pseudokanonicznymi pozwala przypuszczać, że autor tekstu mógł być związany ze środowiskiem monastycznym, dla którego PH stanowiłaby pożądaną lekturę.

Czy na podstawie lektury PH można wyrokować o stanie wykształcenia, doświadczenia, talentach literackich jej autora? Trudno o nabytej wiedzy i umiejętnościach domniemanego mnicha wnioskować ze skąpych informacji, jakimi dysponujemy na temat klasztornej edukacji Cesarstwa Bizantyńskiego i Bułgarii, tym niemniej mogą one ułatwić nakreślenie profilu nauczania i tematyki, której znajomością duchowieństwo miało się charakteryzować. Piśmienność w Bizancjum – nawet nie wykształcenie wyższe niż zupełnie elementarne – miała być, w przeciwieństwie do Europy Zachodniej, dość szeroko rozpowszechniona, szczególnie w miastach i monasterach², a „wykształcona, otwarta na literaturę

¹ Por. Попов 1881, s. XXII; Flusser 1971.

² Browning 1978.

grupa społeczna nie była zjawiskiem marginalnym w ramach [...] pozbawionej zainteresowań twórczych klasy rządzącej”³. Średni poziom wykształcenia ulegał zmianom; jeden z okresów jego obniżenia miał przypadać na wiek X i XI⁴. Funkcjonujący w Bizancjum model kształcenia, pozostający przez stulecia bez większych zmian, otwierał etap pozyskiwania umiejętności elementarnych, gramatycznych, po czym uczeń przechodził pod opiekę „retoryka”, „sofisty” i „filozofa”; na wyższym poziomie zaawansowania zapoznawał się z filozofią, a w kręgach monastycznych – z teologią⁵, choć to retoryka pozostawała najważniejszym, świadczącym o osiągniętym poziomie wykształcenia i erudycji, komponentem edukacji⁶. Choć najważniejsze szkoły Konstantynopola działały przy kościołach (św. Piotra, św. św. Teodora i Sforakisa, św. św. Czterdziestu Męczenników), program nauczania w głównej mierze był świecki; blok teologiczny nie stanowił jego integralnej części, a raczej kolejny etap nauki przyszłego kapłana czy mnicha⁷. Dotyczącą XI w. konstatację, jakoby „klasztorne szkoły i biblioteki stały się w owym czasie wpływowymi ośrodkami myśli religijnej i kuźnią wysoce wykształconej kadry Kościoła bizantyńskiego”⁸, można chyba również odnieść do interesującego nas okresu wcześniejszego. Wiadomo skądinąd, że w szkołach przykościelnych i przyklasztornych, podległych biskupom, nauczano i komentowano „nie tylko literę Pisma Świętego, ale i jego ducha”⁹. Sytuacja ta jednak właściwa jest stolicy; na prowincji trudno zazwyczaj o wytrawnych nauczycieli retoryki i filozofii, czego dowody znaleźć można w żywocie św. Konstantyna-Cyryla¹⁰; jak podkreśla Cwetana Czołowa, placówki poza Konstantynopolem to zazwyczaj szkoły uczące podstaw: gramatyki, ewentualnie programu *trivium*¹¹, a po zakończeniu tego etapu nauki uczniowie trafiają pod opiekę mistrza-retoryka i/lub teologa. Jedno z nowszych stanowisk badawczych dowodzi, że właściwie

³ Za: Бек 1978/2017, s. 142.

⁴ Oikonomides 1988, s. 176–178. W opinii N. Oikonomidesa może mieć to związek z obniżeniem się szeroko pojętych standardów życia codziennego w Macedonii w wyniku wojen z Bułgarami prowadzonych przez Bazylego II z dynastii macedońskiej (976–1025).

⁵ Więcej o modelu edukacyjnym w Bizancjum, opartym głównie o nauczanie prywatne, zob. m.in.: Чолова 2013, s. 25–34 (rozdział *Образованието във Византия – традиции, синтез и модели*); Browning 1989; Markopoulos 2008; Ivanovic 2008; Kompa 2011 (tam najnowsza literatura).

⁶ Zob. Constantinides 2008.

⁷ Чолова 2013, s. 30.

⁸ Leciejewicz 2007, s. 366.

⁹ Милаш 1904, s. 251, cyt. za: Чолова 2013, s. 31.

¹⁰ Bistra Nikołowa zwraca uwagę na fakt, że aby znaleźć właściwego nauczyciela, musiał Konstantyn-Cyryl opuścić Sołun i udać się do stolicy, zob. Николова 1997, s. 42. Istotnie, najpierw pobierał Konstantyn nauki w Sołuniu, u „pewnego cudzoziemca [! – podkreślenie moje, MS], uczonego wielce w gramatyce” (cyt. za: *Żywot Konstantyna*, przeł. T. Lehr-Spławiński, s. 9).

¹¹ Чолова 2013, s. 31–32.

nigdy nie powstał w stolicy Cesarstwa „niezależny system edukacji chrześcijańskiej, który miałby konkurować [...] z tradycyjnym systemem klasycznego wykształcenia; nie wypracowano nawet jednolitego, programowego nauczania teologicznego”¹². Co więcej, choć w klasztorach pełniących funkcje edukacyjne nauczano według „jednolitego programu od podstaw czytania po sięganie do Pisma Świętego i hagiografii”¹³, był to raczej „program katechumenalny”, nigdy zaś nie brakowało i pewnej liczby mnichów-analfabetów¹⁴, choć umiejętność czytania uważano za obowiązkową „ze względu na konieczność odmawiania [czy, wobec tego, raczej odczytywania – M.S.] modlitw”¹⁵. W opinii niektórych autorów, na scholastyczne wykształcenie mnichów miało składać się głównie wyuczenie się na pamięć tekstów utworów przeznaczonych do śpiewania podczas nabożeństw¹⁶, co dowodzi, że czytanie mogło jednak nie być umiejętnością dostępną wszystkim.

Dzieło autora PH dowodzi, że znajomość Pisma oraz różnorodnych genealogicznie pism o tematyce starotestamentowej, a także umiejętność zgrabnego kompilowania źródeł, posiadał w stopniu bardzo wysokim – zapewne w wyniku odbytej edukacji o charakterze nie tylko świeckim, a może nawet głównie, religijnym¹⁷. Skoro więc mógł posiadać tę wiedzę w jednym z klasztorów (być może stołecznym) – prawdopodobnie też przeznaczył swój utwór dla środowiska, które go ukształtowało. Nawiązanie do wybitnych dzieł poprzedniej epoki, tj. utworów Jana Damasceńskiego, Kosmy Majumskiego, Teodora Studyty, stanowiłoby znakomitą kontynuację tradycji bizantyńskiej literatury monastycznej. Wymienione przez Teodora Studytę w *Wielkich katechezach* kategorie lektur mniszych to: „Biblia, żywoty świętych, pouczenia ‘ojców’ oraz literatura teologiczna”¹⁸ – i właściwie fragmenty czy elementy każdej z nich można w PH odnaleźć.

¹² Zob. Kompa 2011, s. 629.

¹³ Kompa 2011, s. 631.

¹⁴ Kompa 2011, s. 630; N. Oikonomides zauważa, że „[e]ducated or not, all monks were engaged in the pursuit of the spiritual life and prayed in several ways, none of which was directly related to – or depended on – a high level of culture”, cyt. za: Oikonomides 1988, s. 175. Na „negatywne nastawienie mnichów do książek, [...] incydentalnie poświadczone w źródłach z różnych epok i miejsc” wskazuje Jan M. Wolski, zob. Wolski 2018, s. 13.

¹⁵ Cyt. za: Wolski 2018, s. 25.

¹⁶ Por. Vlha 2012, s. 67.

¹⁷ William Adler podkreśla, że autor PH komentuje nie tyle tekst Starego Testamentu, ile fragmenty psalmów i *Wielkiego kanonu pokutnego* jako swoistych dominant tekstu Pisma (por. podrozdział V.1. *Poezja*), ale bywa również „przewodnikiem i komentatorem” elementów liturgii, zob.: Adler 2015, s. 20, 21.

¹⁸ Cyt. za: Wolski 2018, s. 14. W tej klasyfikacji PH znalazłaby się prawdopodobnie między Biblią a literaturą teologiczną.

W chrześcijańskiej Bułgarii po IX w. literatura określana ogólnie mianem monastycznej znajduje znakomite warunki rozkwitu tak w stołecznym Presławiu, jak i w kilkunastu wielkich klasztorach wokół tej i poprzedniej stolicy, Pli-ski; np. w monasterze w Rawnie, jednym z pierwszych wielkich centrów kulturalnych, gdzie udzielano stosownych nauk, tłumaczono i przepisywano greckie księgi¹⁹. Można sądzić, że opracowanie lektur ze Starego Testamentu komponowało się z tłumaczonymi z greki paterikonami, dziełami poświęconymi cnocie życia ascetycznego, florilegiami, utworami dogmatycznymi czy zbiorami homilii²⁰. Podobnie *Heksameron* Jana Egzarchy, *Kodeks Symeona* (*Izbornik 1073 r.*) i inne dzieła z carskiej biblioteki mogły funkcjonować jako literatura monastyczna, tłumaczona/redagowana/przepisywana w klasztornych skryptoriach²¹. Łatwo sobie wyobrazić (choć brak ostatecznych argumentów na rzecz podobnej tezy oraz przeciw niej), że do Bułgarii PH trafia z pismami wybitnych twórców epok wcześniejszych: Teodora Studyty, Józefa Hymnografa, Jerzego z Nikomedii oraz z aktualną produkcją literacką Konstantynopola²². Ciekawe, czy ewentualne przysze odnalezienie autora PH albo któregoś z autorów jej słowiańskich przekładów – o ile w ogóle jest możliwe – pozwoli potwierdzić domniemania wiążące ich ze środowiskami monastycznymi Bizancjum i Bułgarii (a może, jak zapewne w przypadku PH II, Serbii). Ponadto, choć oczywiście brak tu dowodów, uważam, że powstanie PH II można łączyć z ekspansją hesychazmu oraz rosnącej

¹⁹ Петканова 2001, s. 214; por. Николова 2007.

²⁰ Jeśliby powiązać możliwość powstania II przekładu PH z kwestią wykształcenia mnichów w Bułgarii okresu XIII-XIV w., podkreślić należy, że w szkołach przykościelnych (parafialnych) oraz klasztornych edukacja miała charakter kościelno-teologiczny. W tym czasie do najznacześniejszych centrów oferujących wykształcenie należały szkoły prowadzone przy monasterach w Wielkim Tyrnowie, m.in. pw. św. św. Czterdziestu Męczenników, Trójcy Świętej, Bogurodzicy Hodegetrii. Po opanowaniu czytania i pisania program (wynikający z założenia wykształcenia przyszłego kapłana) obejmował przyswojenie modlitw, sticher, hymnów i innych tekstów użytku liturgicznego, także umiejętności „objaśnienia” modlitw *Ojcze nasz* czy *Królu niebieski*, *Symbolu wiary* i perykop ewangelicznych. Najważniejszymi z ksiąg służących do pozyskania umiejętności „czytania i pisania” były wyuczane w rezultacie na pamięć *Psałterz* i *Horologion* (Czasosłów). Wraz z ekspansją hesychazmu coraz powszechniejsza stawała się też znajomość języka greckiego (por. Гюзелев 1985, s. 39–55). Odbicie podobnego kursu mogłoby pracę tłumacza PH II znacznie ułatwić. Treści przyswajane przez mnichów nie pozostawały bez wpływu na ich późniejsze lektury oraz inspiracje dla pracy translatorskiej; Donka Petkanowa wymienia tu „liczne lektury o charakterze fabularnym (‘четивен характер’) – utwory beletrystyczne, kroniki, literaturę filozoficzną, hagiograficzną i in.”, zob.: Петканова 2001, s. 576. Zob. też: Гюзелев 1983, s. 21–44; Тотев 1980; o roli monasterów w odniesieniu do okresu późniejszego, XV–XVIII w., zob. np.: Янкова 2001.

²¹ Милтенова 2008a, s. 205.

²² Йовчева, Милтенова 2008, s. 258.

w środowiskach monastycznych poczytności literatury o tematyce, ogólnie rzecz biorąc, biblijnej. Skoro wyższy w XIV w., względem stulecia poprzedniego, poziom wykształcenia chrześcijańskiego miał prowadzić do „poszerzenia kręgu autorów dotąd nietłumaczonych”²³, a produkcja translatorska tego okresu *in toto* miała współtworzyć jeden z „najdoskonalszych i produktywnych okresów bizantyńsko-słowiańskiej wymiany kulturowej”²⁴, to powtórne przełożenie PH na język słowiański wydaje się świetnym przykładem obowiązujących wówczas tendencji w literaturze.

Co jeszcze można wywnioskować o autorze PH z lektury jego dzieła? Sądzę, że wiele mówi o nim dobór tekstu źródłowego, zarówno poszczególnych fragmentów Pisma, jak i innych materiałów, a także sposób wykorzystania wcześniejszych utworów w PH – a więc indywidualne ich opracowanie na potrzeby nowego utworu. W PH, tekście praktycznie utkanym z cytatów biblijnych i innych (głównie użytku liturgicznego oraz religijnych, a przynajmniej o tematyce starotestamentowej), jej autor ujawnia się jako znawca Pisma oraz zdolny kompilator biblijnych treści. To właśnie pozwala przypuszczać, że jest on reprezentantem stanu mniszego, całkiem dobrze zapoznanym z podobnymi treściami. Sama zresztą obecność cytatów z Pisma w literaturze wspólnoty bizantyńsko-słowiańskiej jest zjawiskiem od dziesięcioleci podlegającym analizie i refleksji – w najnowszych pracach nadal akcentowany jest wciąż niedość zaawansowany ich stan²⁵, a najkrócej charakteryzuje ją stwierdzenie, jakoby „problem rozszyfrowania i atrybucji cytatów w literaturze średniowiecznej był dość pracochłonny, utrudniany dodatkowo przez fakt swoistej mobilności cytatów, przez co wielokrotnie mamy do czynienia po prostu z aluzjami i reminiscencjami”²⁶. Szereg uwag o sposobie wykorzystania tekstu biblijnego w średniowiecznych słowiańskich zabytkach literackich reprezentujących gatunek „pytania-odpowiedzi” sformułowała Anisawa Miłtenowa²⁷. Badaczka wyróżnia kilka typów cytowania z Pisma:

[I] cytat dosłowny, wykorzystany jako [1] stała część „jednostek o charakterze pytań-odpowiedzi”, gdy hipertekst jest przedmiotem komentarza i jako [2] klucz tematyczny do utworu;

[II] wprowadzenie tekstu biblijnego lub jego parafrazy w celu poddania go objaśnieniu, [1] w pytaniach i [2] w odpowiedziach;

²³ Тасева, Йовчева 2008, s. 559.

²⁴ Тасева, Йовчева 2008, s. 561.

²⁵ Zob. np.: Naumow 1983b, s. 29; Гардзанини 2014, s. 12. Wyniki studiów nad cytatami biblijnymi w literaturze Słowian wschodnich przytacza też A.W. Sizikow, zob.: Сизиков 2011, s. 161.

²⁶ За: Сизиков 2011, s. 159.

²⁷ Милтенова 2001.

[III] sytuację, gdy tekst biblijny znajduje się „poza kadrem”, tj. nie występuje jako „cytat realny”, a odsyłają do niego odpowiednie znaczniki: [1] gdy metatekst o stałym charakterze zawiera jeden określony fragment Pisma, i [2] gdy metatekst w formie zagadki składa się z toposów i symboli, odwołujących się do kilku miejsc Pisma²⁸.

Z racji jednak odmienności gatunkowej materiału źródłowego klasyfikacja ta nie będzie dla PH w pełni produktywna; dość wspomnieć, że ten ostatni tekst nie nosi cech komentarza, objaśnienia hipertekstu – może za wyjątkiem sytuacji, gdzie pewne idee ulegają procesowi personifikacji²⁹.

Jeśli „tekst narracyjny jest tekstem, w którym agens lub podmiot przekazuje odbiorcy (‘opowiada’ czytelnikowi) opowieść za pomocą określonego medium”³⁰, to PH bez wątpienia do takich należy. David Flusser zwraca uwagę na doskonałą „sztukę epicką” autora PH, wyrażoną tak poprzez dobór tekstów źródłowych, jak i sposób konstrukcji narracji: łączenie kolejnych wątków i motywów³¹. Tekst PH rejestruje kilka typów wypowiedzi. Omówienie treści utworu dowiedzie, że najpowszechniej występuje w nim narracja wzorowana na biblijnej – co jest rzeczą oczywistą ze względu na charakter PH: streszczenie, sparafrazowanie, „opowiedzenie”³² Starego Testamentu. Obok niej obecne są też różnej objętości repliki poszczególnych bohaterów. Inna grupa wypowiedzi to fragmenty (czy cytaty lub pseudo-cytaty z Pisma) o charakterze nienarracyjnym, a raczej „normatywnym” (jak zapis dziesięciu przykazań czy wypowiedzi Pana będące wskazówkami np. do budowy arki czy szat kapłańskich – a więc, w istocie, opisem przedmiotu). Niektórzy badacze zwracają jednak uwagę na fakt, że tzw. mowy Pana tylko pozornie są nienarracyjne. Wg Andreasa Ruwe „[Księga Kapłańska] jest tekstem narratywnym, skoro mowa niezależna (3 formuł wprowadzających w Boże nakazy) jest istotnym elementem narracji. Wynika stąd, że interpretacja jej tekstów musi się opierać na strukturze ‘świata opowiadalnego’ (*narrated world*) w tych tekstach”³³. Specyficzną konstrukcją jest – na tym tle – anatema: bezpośredni zwrot do odbiorcy tekstu o charakterze przestrogi i groźby³⁴.

²⁸ Милтенова 2001, s. 77–85.

²⁹ Zob. Rozdział IV. *Konstruowanie historii sakralnej w Palei historycznej*.

³⁰ Bal 2012, s. 3.

³¹ „The epic art of the Palaea historica can be seen not only in the way in which its author embellishes his sources, but also in his method of creating a continuous narrative”, cyt. za: Flusser 1971, s. 58. Jakkolwiek uwaga ta zdaje się dotyczyć bardziej konstrukcji fabuły, aniżeli narracji, pozostaje właściwie jedynym komentarzem dotyczącym narratora PH w dotychczas poświęconych jej opracowaniach.

³² Właściwym terminem byłoby tu bułg. ‘препразказ’.

³³ Cyt. za: Tronina 2005, s. 63.

³⁴ Zob. podrozdział V.2. *Anatemy*.

W jednej z nowszych prac poświęconych kwestii zapożyczeń z hipertekstu Marcello Garzaniti klasyfikuje je – w szerszym planie, tj. bez specyfikacji charakteru tekstu, w którym występują – w sposób następujący:

- I. Odwołanie do pojęć i realiów (wydarzenia lub osoby): [1.] Wzmianka bez jakiegokolwiek komentarza. [2.] Objaśnienie pojęcia lub opisanie realiów (opis wydarzeń, wyliczenie ich uczestników itp.).
- II. Cytat: [1.] Aluzja. [2.] Parafraza lub przepowiedzenie. [3.] Cytat dosłowny.
- III. Inscenizacja (przepowiedzenie wydarzenia lub pojęcia poprzez dialog): [1.] Parafraza. [2.] Cytat. [3.] Kompozycyjna kompilacja cytatów³⁵.

Spójrzmy najpierw na ten element konstrukcyjny PH, jakim jest cytat dosłowny (typ drugi powyższego schematu). Zwraca uwagę fakt, iż cytaty dosłowne z Pisma świętego pełnią w PH dwie funkcje: historiotwórczą (jako komponenty fabuły, opowieści) oraz nienarracyjną – jako podsumowania, dominanty scen i epizodów, także składniki wypowiedzi o charakterze normatywnym (np. słów Pana), oraz że trafiają do PH zarówno bezpośrednio ze Starego Testamentu, jak i z innych tekstów, w których je wykorzystano (ich fragmenty posłużyły później autorowi PH). W PH znajduje się kilkadziesiąt drobnych – objętości od pół zdania czy frazy biblijnej do dwóch–trzech zdań – cytatów wplatanych do tkanki rozdziałów. Można sądzić, że w wielu przypadkach autorowi PH trudno było znaleźć paralele do biblijnych, a jednocześnie o porównwalnej sile przekazu, fragmenty wypowiedzi poszczególnych bohaterów czy też włączane do streszczenia, „przepowiedzenia” historii biblijnej. Autor i komentator angielskiego przekładu Palei wskazuje około sześćdziesięciu takich miejsc z wyjątkami ze Starego i Nowego Testamentu – ich liczba będzie zależać od tego, czy fragmenty rozdzielone wtrętem spoza Pisma (np. wprowadzeniem imienia osoby podającej tekst, typu ‘rzekł Mojżesz’ czy innym krótkim komentarzem) uznać za pojedynczy wyimek z hipertekstu, czy dwa osobne³⁶. W większości z nich występują, co podkreśla W. Adler, drobne

³⁵ Zob. Гардзани́ти 2014, s. 13–14.

³⁶ W przekładzie wyróżnionych podaniem lokalizacji biblijnej oraz kursywą. Występują one w następujących rozdziałach (tytuły za PGr): *O Adamie* (Wj 19,12 – słowa Pana); *O Kainie* (Rdz 4,4 – narracja); *O Ablu* (Rdz 4,8–11.14–15 – narracja wraz z replikami bohaterów: Pana i Kaina; Rdz 4,9); *O śmierci Kaina* (Rdz 4,23–24 – lament Lamecha; Rdz 6,4 – fragment mowy Pana); *O śmierci Abla* (Rdz 3,19; Rdz 6,2; Mt 24,38 – słowa Chrystusa; Ps 87(88),6); *O Noem* (Rdz 6,18 – słowa Pana); *O arce* (Rdz 6,17 – słowa Pana do Noego); *O budowie wieży* (Rdz 11,2.1.3–4.6–7 – narracja i słowa Pana); *O Abrahamie* (Rdz 12,1 – słowa Pana); *O Melchizedeku* (Hbr 7,9); *O Ismaelu* (Rdz 15,2–4.9–11; Rdz 15,5.13–15 – narracja i repliki Pana); *O uwięzieniu Lota* (Ps 83(83),11; Rdz 14,17; Rdz 14,18; Ps 109(110),4; Hbr 7,3); *O Sodomie i Gomerze* (Rdz 18,20–21 – słowa Pana); *O ofierze Abrahama* (Rdz 22,7–8; 22,11–12.17.13); *O Jakubie* (Rdz 28,13–14.15.16–17 – narracja i słowa Pana); *O śmierci Józefa* (właśc. *O Mojżesz*; Wj 2,13–15

odstępstwa od tekstu biblijnego, w żaden jednak sposób nie naruszające tak sensu, jak i – zazwyczaj – konstrukcji (składni) oryginalnego zdania³⁷.

W PH II odnajdujemy nieco inny zestaw zapożyczeń ze Starego Testamentu aniżeli wskazany wyżej, właściwy PGr. Jednocześnie wyniki zestawienia tekstu PH II z Pismem można zinterpretować tak, że nawet dla PGr wspomniany wykaz nie okaże się kompletny. Po pierwsze, w komentarzach poetyckich z PH II odkrywamy kolejne zapożyczenia z Psalmisty (choć jest ich, oczywiście, znacznie mniej niż swobodniejszych parafraz i nawiązań). Po drugie – porównanie PH II z Ośmioksięgiem dowodzi, że łatwo odnaleźć kolejne odpowiadające sobie, niekiedy dosłownie, zazwyczaj dość niewielkiej objętości fragmenty – nawet jeśli ich zbieżność wynika z tego, że pewne ujęcia trudno przekomponować tak, by zyskały oryginalną, nową postać.

Tu należy wskazać najbardziej z takich miejsc charakterystyczne, głównie ze względu na dużą objętość – praktycznie bez zmiany tekstu wyjściowego, tak dla replik bohaterów, jak i dla narracji, a więc właściwie cytaty dosłowne. Oto rozdział *O gorzkiej wodzie Mary* stanowiący całość perykopy biblijnej (Wj 15,22–27)³⁸:

– narracja i repliki; Wj 18,4–5 – narracja i replika); *O krzewie gorejącym* (Wj 3,1–2.3–5; Wj 3,7–8 – narracja i repliki); *O Passze* (Wj 14,2 – narracja i Pan; Wj 14,11 – replika; Wj 14,14–17.21.23; Wj 14,25; Wj 14,29; Wj 15,21–22 – narracja, repliki, pieśń); *O Amalekicie* (Wj 15,22–27 – narracja i repliki); *O dwunastu źródłach* (Wj 24,12; Wj 24,14; Wj 32,10 – narracje i repliki); *O prawie danym Mojżeszowi przez Boga* (Wj 23,1–3.6–8; Kpł 19,15–16; Wj 20,2–5.7; Wj 20,12; Kpł 24,15–16.32; Pwt 24,16 – mowa Pana: przykazania); *O poświęceniu przybytku* (Ps 105(106),17–18); *O arce uczynionej przez Mojżesza* (Ps 28(9),8; Ps 94(95),10–11; Ps 94(95),7–11; Ps 106(107),40); *O Moabie* (Lb 24,5–7.17–18; Lb 24,17 – fragmenty repliki; Ps 105(106),28; Ps 105(106),30–31; Wj 15,15; 1 Kor 10,4; Ps 80(81),16; Pwt 32,1); *O Jozuem synu Nuna* (Joz 3,7–8 – słowa Pana; Joz 3,15 – narracja; Joz 3,16 – narracja); *O ukazaniu się Archistratega* (Joz 5,13–15); *O Jerychu i Aj* (Ps 86(87),4; Wj 15,15); *O Endorze* (Ps 83,11); *O Jeftem* (Ps 104(105),11; Ps 77(78),55); *O prorokini Annie* (1 Sm 2,1); *O sędziach Lewiego* (Ps 77(78),55; Ps 104(105),11); *O królu Ozjaszu* (Iz 6,1).

³⁷ Np. cytaty z Wj 19,12 („Everyone who touches it will surely die”) W. Adler komentuje następująco: „Exod 19:12 reads the mountain instead of it”, cyt. za: Adler 2013, s. 602, przyp. d.

³⁸ Fragment Wj 15,22–27.16,1 – a więc niemal cały rozdział *O gorzkiej wodzie Mary* – stanowi perykopę jako trzecie czytanie na święto Objawienia Pańskiego (por. Рибарова, Хауптова 1998, s. 27). Być może dobre poznanie tekstu oraz świadomość jego użycia liturgicznego zdecydowała o wyodrębnieniu go w samodzielny rozdział także w PH (II). Jest to jedyny fragment PH, który – jako cytaty ze Starego Testamentu – odnieść można do segmentacji tekstu biblijnego z lekcjonarza.

PH II, s. 111–112 ³⁹	Biblia Lesnowska ⁴⁰ , k. 84r–84v
и хожѣхѣ три дѣни по поустыни и не вѣрѣтахѣ водѣ въ поустыни да пию и придоше въ мерѣрѣ. и не можахѣ пити водоу ѿ мерѣрѣ, горѣка бо бѣ. Сего ради нарече се иже мѣстоу оному горестъ. и рпѣтахѣ [!] люде на мѡѡсеѣ гл҃юще что пиѣмъ. възопи же мѡѡси къ бѡгу и показа юмоу гѣ древо и вложи въ водѣ. и оуследи се вода. тамо бо положи емоу бѣ въправданіа и соудѣбы. тамо его искоушаше и рече. аще слоухѣ оуслышиши гласъ г҃а б҃а твоего. и оугодѣнаа прѣ нимъ сътвориши. и съблюдеши заповѣдь его. и съхраниши вѣса въправданіа его. всакѣ болѣзнь юже наведѣ на егѣптѣни не наведѣ на те. азъ бо есмь гѣ исцѣлѣеви те. и придоше въ елимъ. и бѣше тамо бѣ, источникъ водъ. и сѣ. стѣбель финиковъ. и падоше тамо вѣсь снѣмъ снѣвъ ислѣвъ.	и идоше въ пѣстинню три дѣни, и не вѣрѣтаахѣ води пити. прїидоше же въ мерѣроу. и не можаахѣ пити воды ѿ мерѣры, горѣка бо бѣше. сего ради прозва се иже мѣстоу томоу горестъ. и рѣпѣтаахѣ люде на мѡѡсеѣ гл҃юще, что ни ѣ пити. възопи же мѡѡси къ г҃у. и показа емоу гѣ древо, и вложи е въ водѣ, и вслади се вода. тоу остави емоу бѣ прѣбы и соуди. тоу же и наказаше и. и рече, аще слыше послѣушаши гласъ г҃а б҃а твоего. и оугодѣнаа прѣ нимъ сътвориши. и въноушиши заповѣди его. и сънабдиши прѣбы его. въсоу болѣзнь юже наведѣ на егѣптѣни, не наведѣ на те. азъ бо есмь гѣ исцѣлѣаеи те. и прїидоше въ елимъ. бѣше же тоу бѣ, источникъ водъ. и сѣ. стѣбель финиковъ. и есташе тоу въкраи водъ.

Określenie ‘cytaty dosłowne’, używane za M. Garzanitim, dla PH stosując umownie. Należy bowiem pamiętać, że ze względu na to, iż jest ona kompilacją, część z nich trafiła tu nie bezpośrednio z Pisma – cytowanego za odpisami czy z pamięci autora PH – ale właśnie z utworów innych, aniżeli Stary Testament, a więc tzw. apokryfów czy – szerzej – innych opracowań wątków biblijnych. Tak jest np. w przypadku grupy rozdziałów o Abrahamie; kilka fragmentów, jakkolwiek stanowiących pożyczkę z tzw. cyklu apokryficznego o patriarsze, zachowuje daleko idące podobieństwo wobec hipertekstu, np.:

³⁹ Пор. PH I: и хождааху .г҃. дѣни въ поустыни. ни вѣрѣтаху воды во поустыни пити. и прїидоша въ мерѣроу. и не можаху пити воды ѿ мерѣры. бѣ бо горка. сего ради наречеа мѣсто томоу горестъ. роптаху же люде на мѡисѣа. гл҃юще что піѣмъ. възпи же мѡисѣи къ г҃у и показа емоу гѣ древо и вложи е въ водоу, и сладка бѣ вода. и тако положи емоу бѣ въправданіа и соудѣбы. и тако искоушааеи его. аще гл҃ы слышиши г҃а б҃а своего, и оугодѣнаа прѣдъ нимъ сътвориши. и вѣдши заветъ его, и всакѣ неѣдѣтъ иже принесѣ егѣпѣаномъ, не положю на тѣа. азъ бо есмь гѣ избави тѣа. и прїидоша въ елимъ. и бѣша тамо бѣ. источникъ. и сѣ. стѣбѣи финикъ. прѣкѣше тамо вѣсь своръ сновъ іслѣвъ [PH I, s. 78–79].

⁴⁰ Opis XV-wiecznego kodeksu w: Mošin 1955, nr 61, s. 117–118; także: Минчев 2011b.

- w rozdziale *O Abrahamie* (PH II), Rdz 12,1–2 – słowa Pana do Abrahama:

PH II, s. 71 ⁴¹	Biblia Lesnowska, k. 13r
изиди ѿ земли твоѣ и ѿ рождѣннѣ твоѣго и ѿ домоу ѿца твоѣго. и прїиди въ землю юже ти азъ покажѹ. и тамо ꙗвлю ти се, и сътворѹ те въ языкъ многъ и велен. и ꙗвлю те	изиди ѿ землю своеѣ и ѿ рода своего, и ѿ [!] домоу ѿца своѣ. и прїиди въ землю въ н ю же ти покажюу. и сътворюу те въ языкъ вѣлѣн. и ꙗвлю те

- w rozdziale *O Abrahamie* (PH II), Rdz 13,18 – narracja:

PH II, s. 74 ⁴²	Biblia Lesnowska, k. 14v
и прии́шь авраамъ всели се при дѣбѣ мамо- врисцѣ	и ѿсели се авраамъ и прии́шь въ сели се оу доуба маврїискааго

- w rozdziale *O studni przysięgi* (PH I, PH II), Rdz 15,1 – słowa Pana do Abrahama:

PH II, s. 80 ⁴³	Biblia Lesnowska, k. 15r
не бои се авраамѣ мѣзѣ твоѣ вѣлнѣ ѣ зѣлѣ хлѣбѣ	не бои се авраамѣ. азъ за вѣщаю те мѣзѣ ти многа бѣдѣ

- w rozdziale *O Trójcy Świętej* (PH II), Rdz 18,6 – słowa Abrahama do Sary:

PH II, s. 85 ⁴⁴	Biblia Lesnowska, k. 18v
оумеси три мери ѿ чистѣ брашѣна, и испечи хлѣбѣ	въмѣси три споудѣ моуки чисти. и сът- вори погребеникъ

- w rozdziale *O ofierze z Izaaka* (PH II), Rdz 22,1–2 – narracja i rozmowa Pana z Abrahamem:

PH II, s. 91 ⁴⁵	Biblia Lesnowska, k. 23v
бѣ искѹшашѣ авраама. и рѣ авраамѣ авраа- мѣ, и рѣ се азъ гѣи, и рѣ поими сѣна своего възлюбленѣнаго егѹже любиши исаака	бѣ искоушашѣ авраама. и рѣ къ нѣмоу, авраа- мѣ, авраамѣ. съ же рѣ, се азъ. и рѣ емоу поими сѣна своего възлюбленѣна. егѹ любиши исаака

⁴¹ Пор. PH I: Изиди ѿ земля своеѣ и ѿ рода своего. и гради в землю ꙗже ти повѣмъ. и тамо ꙗвлютисѣ. и сътворю та въ языкъ вѣлїи многи. и ꙗвлю та [PH I, s. 22].

⁴² Пор. PH I: Проше же аврамъ землю в долготѣ и в широтѣ еѣ. и вселисѣ оу доуба маврїиска [PH I, s. 27].

⁴³ Пор. PH I: не боисѣ авраамѣ. мѣзда ти ѣ многа зѣло [PH I, s. 36].

⁴⁴ Пор. PH I: сътвори три мѣры снѣдалѣ, и испечи хлѣбѣ [PH I, s. 42].

⁴⁵ Пор. PH I: и искоушашѣ гѣ авраама. и рече емоу. авраамѣ. рече авраамъ. се азъ гѣи. и рече емоу гѣ. поими сѣна своего възлюбленѣнаго егѹже възлюби исака [PH I, s. 51].

– w rozdziale *O ofierze z Izaaka* (PH II), Rdz 22,4 – narracja i wypowiedź Abrahama:

PH II, s. 91 ⁴⁶	Biblia Lesnowska, k. 22v–23r
ВЪ ДНЬ ТРЕТИ. И ВЪЗРѢВЪ АВРААМЪ УЧИНА И ВИДЕ МѢСТО ИЗДАЛЕЧЕ. И РЕ ѠТРОКѢ СЕДЕТЕ ЗДѢ СЪ УСЛАТЕНЬ. АЗЪ ЖЕ И ѠТРОЧЕ ДОНДЕМЪ ДО ЗДЕ И ПОКЛОНЪШИ СЕ ВЪЗВРАТИМЪ СЕ КЪ ВАМЪ.	ВЪ ДНЬ ТРЕТИИ. ВЪЗРѢВЪ ЖЕ АВРААМЪ УЧИНА, И ОУЗРѢ МѢСТО ИЗДАЛЕЧЕ. И РЕ РАБОМЪ СВОИМЪ СѢДИТЕ ТОУ СЪ УСЛАТѢ. А АЗЪ И ДѢТИЦЫ ИДЕВѢ ДО УНѢ. И ПОКЛОНША СЕ ВЪЗВРАТИВѢ СЕ КЪ ВАМЪ.

– w rozdziale *O ofierze z Izaaka* (PH II), Rdz 22,7–8 – narracja i rozmowa Abrahama z Izaakiem:

PH II, s. 91 ⁴⁷	Biblia Lesnowska, k. 23r
СЕ УГНѢ И ДРѢВА ДА ВѢЧЕ ГДѢ НА ВСЕСЪЖЕЖЕННЕ. РЕ АВРААМЪ БѢ ДА ѢЗРИ ВѢЧЕ НА ВЪСЕСЪЖЕЖЕННЕ ЧЕДО	СЕ ДРѢВА И УГНѢ, А ГДѢ ВѢЧЕ НА ТРѢВОУ. РЕ ЖЕ АВРААМЪ БѢ ДА ѢЗРИТЬ ВѢЧЕ ЕЖЕ ВЪ ТРѢВОУ ЧЕДО.

– w rozdziale *O ofierze z Izaaka* (PH II), Rdz 22,9–12.16.13 – narracja i rozmowa anioła z Abrahamem:

PH II, s. 91–92 ⁴⁸	Biblia Lesnowska, k. 23r
СЪТВОРИ ЖРѢВНИКЪ. И ВЪЗЛОЖИ ДРѢВА НА ЖРѢВНИКЪ. И ЗАПНѢ АВРААМЪ ИСАКОУ СНА СВОЕМО. ВЪЗЛОЖИ ЕГО НА ЖРѢВНИКЪ ВРѢХЪ ДРѢВЪ. И ПРОСТРѢТЪ ЖЕ АВРААМЪ РѢКОУ СВОЮ, И ВЪЗЕТЬ НОЖЪ ЗАКЛАТИ СНА СВОЕГО. И ВЪЗВА ЕГО АГГЛЪ ГНѢ ГЛѢ, АВРААМЕ АВРААМЕ, УНѢ ЖЕ РЕ СЕ АЗЪ ГНѢ. РЕ КЪ НЬМОУ АГГЛЪ НЕ ВЪЗЛОЖИ РѢКОУ СВОЮ НА УТРОЧИЦА. НИЖЕ ЧТО СЪТВОРИ ЕМО, ННѢ БО РАЗОУМѢ ІАКО БОИШИ СЕ ТЫ БѢ. И НЕ ПОЩЕДЕ СНА СВОЕГО ВЪЗЛЮБЛЕНАГО МЕНЕ РАДИ. И СОБОЮ КЛЕХЪ СЕ ГЛѢТЬ ГЪ, ІАКО БЛѢВЕ БЛѢВЮ ТЕ, И ОУМНОЖЪ ОУМНОЖЪ СЕМЕ ТВОЕ, ІАКО ЗВѢЗДИ НЕНЬЕ. ІАКО ПЕСЬКЪ ВЪСКРАИ МОРА. И ВЪЗРѢВЪ АВРААМЪ УЧИНА СВОИНА И ВИДЕ, И СЕ УВѢНЪ ДРѢЖИМЪ ЗА РОГА ВЪ САДЕ САДЕКОВѢ [!].	И СЪЗДА ТОУ ТРѢВНИКЪ АВРААМЪ. И ВЪЗЛОЖИ ДРѢВА, И СВЕЗА ИСААКА СНА СВОЕГО. И ВЪЗЛОЖИ ЕГО НА ТРѢВНИКЪ ВРѢХОУ ДРѢВЪ. И СЕ ЖЕ АВРААМЪ РѢКОЮ СВОЮ ВЪЗЕТИ НОЖЪ ДА ЗАКОЛЕ СНА СВОЕГО. И ВЪЗВА ЕГО АГГЛЪ ГНѢ СЪ НБСЕ, И РЕ ЕМО. АВРААМЕ, АВРААМЕ. УНѢ ЖЕ РЕ, СЕ АЗЪ. И РЕ ЕМОУ НЕ ВЪЗЛОЖИ РѢКЫ СВОЕЕ НА УТРОЧЕ. НИ СЪТВОРИ ЕМО НИЧЕСОЖЕ. ННѢ РАЗОУМѢ ІАКО БОИШИ СЕ ТЫ БѢ. НЕ ПОЩЕДЕ СНА СВОЕГО ВЪЗЛЮБЛЕНАГО МЕНЕ РАДИ. (16) И РЕ СОБОЮ КЛЕХЪ СЕ ГЛѢ ГЪ. ТЪБМЪЖЕ БЛѢВЕ БЛѢВЮ ТЕ, И МНОЖЕ ОУМНОЖЪ ПЛѢМЕ ТВОЕ, ІАКО ЗВѢЗДЫ НЕНЬЕ. И ІАКО ПЕСКЪ ВЪСКРАИ МОРА. (13) И ВЪЗРѢВЪ АВРААМЪ ОЧИНА И ОУЗРЕ. И СЕ УВѢНЪ СВЕЗАНЪ ПО РОГЪ ВЪ САДѢ САВЕКОВѢ.

⁴⁶ Пор. PH I: Г. ДНѢ. И ВЪЗРѢВЪ АВРААМЪ УЧИНА ВИДѢ МѢСТО ИЗДАЛЕЧА. И РЕЧЕ ѠРОЧАТЕЛЯ СИ. СѢДѢТА ТОУ СЪ УСЛАТЕНЬ. АЗЪ ЖЕ И ИСАКА [!] ПОИДЕМЪ ДОЗДѢ. И ПОКЛОНЬШЕСА КЪ ВАМЪ ВЪЗВРАТИВѢСА [PH I, s. 52].

⁴⁷ Пор. PH I: СЕ УГНѢ И ДРѢВА. ГДѢ Е ВѢЧА ИЖЕ НА ВСЕСОЖЕЖЕНІЕ. РЕЧЕ АВРААМЪ. БѢ ОУЗРИТЬ ОВЧА ИЖЕ ВЪ АКАРПОСТЬ ЧАДО [PH I, s. 52].

⁴⁸ Пор. PH I: СЪТВОРИ УЛТАРЪ, И ЗАПАТЪ АВРААМЪ СНА СВОЕГО. И ВЪЗЛОЖИ НА УЛТАРЪ ВРѢХОУ ДРѢВЪ. ПРОСТРѢ ЖЕ АВРААМЪ РОУКОУ СВОЮ ПРИАТИ НОЖЪ, И ЗАКЛАТИ СНА СВОЕГО. ВЪЗВА ЖЕ АГГЛЪ ГНѢ ГЛА. АВРААМЕ. АВРААМЕ. РЕЧЕ. СЕ АЗЪ. РЕЧЕ КЪ НЕМОУ АГГЛЪ. НЕ ВЪЗЛОЖИ РОУКЪ СИ НА УТРОЧИЦА. И НИЧЕСО ЖЕ ЕМОУ НЕ СЪТВОРИ. ННѢ БО РАЗОУМѢ ІАКО ТЫ БОИШИСА БѢ И НЕ ПОЩАДѢ СНА СВОЕГО ВЪЗЛЮБЛЕНАГО МЕНЕ РАДИ. ЗА СЕ КЛАТСА ГЪ ГЛА. СЕ ОУБО БЛѢВЛА БЛѢВА ТЪА И ОУМНОЖА ОУМНОЖЮ СѢМА ТВОЕ ІАКО ЗВѢЗДЫ НЕНЬА. И ІАКО ПЪСОКЪ ВЪСКРАИ МОРА. И ВЪЗРѢВЪ УЧИНА СВОИНА АВРААМЪ И ВИДѢ СЕ УВЕНЪ ДЕРЖИМЪ ВЪ САДОУ САДОКОВѢ [PH I, s. 52–53].

– w rozdziale *O małżeństwie Izaaka* (PH II), Rdz 22,2–4 – słowa Abrahama do sługi:

PH II, s. 92 ⁴⁹	Biblia Lesnowska, k. 24v
постави рѣкъ свою на бедръ мою. и заклан- наю те въ гѣ бѣ нѣси, и бѣ земли, яко да не поймеша женоу сѣноу моему исакоу ѿ дщери ре хананенскій съ ними же живѣ азъ	положи рѣку твою на бедро мое. и заклан- ную те гѣю твою неси. и бѣго землю. да не приведѣши жены сѣновы моему. ѿ дщери хананѣйскіе. съ ними же живѣ азъ въ нихъ.

Najprawdopodobniej podobne cytaty trafiły do PH nie bezpośrednio ze Starego Testamentu, a z innego zabytku literackiego, który zachował je w postaci znanej z Pisma. Co ciekawe, wcześniej nie odnotowywano obecności cytatów biblijnych w tych pozabiblijnych pochodzenia fragmentach PH, odsyłając jedynie do poszczególnych fragmentów biblijnych jako podstawy opowieści⁵⁰. Chyba właśnie sytuacje, przypadki w tekście takie, jak powyższe – gdzie ‘kanoniczne’ (biblijne) znajduje się w ‘niekanonicznym’ (pseudokanonicznym), ponownie przybierającym postać ‘kanonicznego’ (streszczenie/opracowanie biblijne), choć nie ‘liturgicznego’⁵¹ – stają się przyczyną do ponowienia pytania o „apokryficzność” PH. Tym niemniej obecność tekstu biblijnego jest w PH faktem, niezależnie od łączących ją (czy dzielących) z Ośmioksięgiem tekstów-pośredników.

Bardzo liczne fragmenty Pisma zostały w PH zamieszczone jako elementy replik bohaterów: wypowiedzi w formie mowy niezależnej, zazwyczaj o dużej sile nośnej oraz na tyle niedużej objętości, że trudno się spodziewać, by autor PH mógł twórczo opracować je tak, by uniknąć zarzutu zapożyczenia i „nieoryginalności”⁵².

⁴⁹ Por. PH I: положи рѣкъ свою на бедри моеи и сътвори сице. рече к немъ абраамъ закланнаю та бѣгоу творцею твою и земли. яко не дан исакоу сѣноу моему женоу ѿ хананен сѣ. но ѿ земли моеа, и ѿ рода моего приведѣ сѣноу моему женоу [PH I, s. 53].

⁵⁰ Por. komentarze do tekstu PH autorstwa A. Popowa i W. Adlera.

⁵¹ Takie „wtórne ukanonicznienie” przypomina nieco przypadek historii strąconego z nieba Satanaela, która – w opracowaniu św. Klemensa z Ochrydy w *Mowie pochwalnej ku czci świętych archaniołów Michała i Gabriela* poetycko rozwijająca nieobecny w Starym Testamencie, poza samym momentem strącenia, motyw buntu przeciwko Stwórcy – stała się lekturą na święto liturgiczne 8. listopada, tj. Soboru Michała Archanioła i innych sił bezcielesnych, zob. Naumow 1976, s. 64, 79–81; Skowronek 2008a, s. 29. O wybranych problemach tzw. liturgizacji tekstów niekanonicznych zob. też: Skowronek, Minczew 2001; Минчев, Skowronek 2002; Minczew 2003 (rozdział *Wtórna liturgizacja legendy o św. Sisiniu i diable*, s. 124–126); Skowronek 2009.

⁵² Która to oryginalność w czasie powstania PGr oraz jej słowiańskich przekładów, co oczywiste, nie deprecjonowała sztuki literackiej autora PH; przeciwnie, dowodziła artystycznego nawiązania do pierwotnego wzoru. Jak podkreśla Aleksander Naumow, „[z]achowawczość bowiem, jak wiemy, była równa wierności i bezpieczeństwu, umożliwiała uniknięcie grzechu wprowadzenia innowacji, które bądź świadczyły o nieznajomości reguł, bądź też są wypadnięciem poza nawias ortodoksji”, cyt. za: Naumow 1983, s. 17.

Spójrzmy na kwestie następujące⁵³:

– fragment mowy anioła Pańskiego do Adama przed wygnaniem z raju, Rdz 3,19:

PH II, s. 65 ⁵⁴	Biblia Lesnowska, k. 5r
ѦКО ЗЕМЛА ЮСИ, И ВЪ ЗЕМЛЮ ПОНДЕШИ.	ѦКО ЗЕМЛА ЕСИ И ВЪ ЗЕМЛЮ ПОНДЕШИ.

– rozmowa Pana z Kainem po zabójstwie Abła, Rdz 4,8–10:

PH II, s. 62 ⁵⁵	Biblia Lesnowska, k. 5v
И ВЪСТА КАИНЪ НА БРАТА СВОЕГО АВЕЛА И ОУБИ ЮГО, И ОУБИВЪ ВЪПРОСИ ЮГО ГЪ ГЛѢ ГДѢ ІЕ БРАТЬ ТВОИ, И ѠВѢЩА КАИНЪ И РЕ КЪ ГОУ. ЕДА СТРАЖА ЮСМЪ АЗЪ БРАТОУ МОЕМЪ. И РЕ ГЪ БЪ КЪ КАИНУ ЧТО СЕ СЪТВОРИЛЪ ЕСИ. КРѢВЬ БРАТА ТВОЕГО Ѡ ЗЕМЛЮ ВЪПИЮТЬ КЪ МИНѢ. ПРОКЛѢ ТЫ Ѡ ВСЮ ЗЕМЛЮ. ѦКЕ АЩЕ БИ РАЗВЕЛА ОУСТА СВОА ПРИЮТИ КРѢВЬ БРАТА ТВОЕГО Ѡ РОУКОУ ТВОЮЮ.	ВЪСТА КАИНЪ НА АВЕЛА БРАТА СВОЕГО И ОУБИ И, И РЕ ГЪ БЪ КЪ КАИНУ, ГДЕ ІЕ АВЕЛЪ БРАТЬ ТВОИ. ѠНЪ ЖЕ РЕ НЕ ВѢМЪ. ЕДА СТРАЖА ЮСМЪ АЗЪ БРАТОУ МОЕМЪ АЗЪ. И РЕ ГЪ БЪ, ЧТО СЕ СЪТВОРИЛЪ ЕСИ. ГЛАСЪ КРѢВЕ БРАТА ТВОЕГО ВЪПІЕТЪ КЪ МИНѢ Ѡ ЗЕМЛЮ. ННѢ ПРОКЛЕТЪ ТЫ ЕСИ НА ЗЕМЛИ. ѦКЕ ЗИНУ ОУСТЫ СВОИМИ ПРІЕТЪ КРѢВЬ БРАТА ТВОЕГО Ѡ РОУКЫ ТВОЕЕ.

– lament Lamecha po przypadkowym uśmierceniu Kaina, Rdz 4,23–24:

PH II, s. 64 ⁵⁶	Biblia Lesnowska, k. 6v
ЖЕНИ ЛАМЕХОВЫ АДЪДА, И СЕЛЪЛА, ОУСЛЫШИТЕ ГЛѢ МОИ, И ВЪНШИТЕ СЛОВЕСА МОА. ѦКО МОЖА ОУБИХЪ ВЪ СТРОПЪ СЕБѢ, И ЮНОШЪ ВЪ ІАЗВОУ МИНѢ. ѦКО СЕДМИЦЪ ѠМЪСТИ СЕ КАИНЪ. ЛАМЕХЪ ЖЕ СЕДЪДЕСѢ СЕДЪМИЦЮ МЪЩЕНИЕМЪ Ѡ БѢ МЪСТИТИ СЕ.	АДЪДА И СЕЛЪЛА. СЛЫШИТЕ ГЛѢ МОИ ЖЕНѢ ЛАМЕХОВѢ. ВЪНОУШИТЕ МОА СЛОВЕСА. ѦКО ОУБЫ МОУЖА ВЪ ВРЕДѢ МИНѢ. И ЮНОШУ ВЪ ІАЗВОУ МИНѢ. ѦКО СЕДМИЦЮ МЪСТИЛЪ СЕ ЕСТЪ Ѡ КАИНА. И Ѡ ЛАМЕХА ЖЕ СЕДМЪДЕСЕТЪ СЕДМИЦЪ.

⁵³ Wybór fragmentów z pierwszych rozdziałów PH oraz początku historii Jozuego, w których to częściach PH nagromadzenie cytatów biblijnych wydaje się być stosunkowo duże.

⁵⁴ Por. PH I: ѦКО ЗЕМЛА ЕСИ И ВЪ ЗЕМЛЮ НДЕШИ [PH I, s. 12].

⁵⁵ Por. PH I: И ВЪСТА КАИНЪ НА АВЕЛА БРАТА СВОЕГО И ОУБИ ЕГО. И ВЪПРОСИ ГЪ БЪ КАИНА РЕКЪ. ГДЕ ІЕ АВЕЛЪ БРѢ ТВОИ. И ѠВѢЩА КАИНЪ РЕ КЪ ГОУ. ЕДА СТРАЖА БРАТОУ СВОЕМЪ ЕСМЪ АЗЪ. И РЕ ГЪ КАИНУ. ЧТО ЕСИ СЪТВОРИЛЪ. ГЛѢ КРѢВЕ БРАТА ТВОЕГО ВОПІЕТЪ КО МИНѢ Ѡ ЗЕМЛА. И ННѢ ТЫ ПРОКЛАТЪ НА ЗЕМЛИ, ѦКЕ ЗИНЪ ОУСТА СВОА, ПРІАТЬ КРѢВЬ БРАТА СВОЕГО Ѡ РОУКЫ ТВОЕА [PH I, s. 7–8].

⁵⁶ Por. PH I: АДЪДА И СЕЛЛА. СЛЫШИТЕ ГЛѢ МОИ. ЖЕНЫ ЛАМЕХОВЫ. ВЪНШИТЕ СЛОВЕСА МОА. ЗАНЕ МОЖА ОУБИ ВЪ СТРОУПЪ СЕБѢ. И ЮНОШУ ВЪ ІАЗВѢ СЕБѢ. ЗАНЕ СЕДМИЦЪ ОПРАВДИСѢ Ѡ КАИНА. И Ѡ ЛАМЕХА .Ѡ. СЕДМИЦЮ. ЧТО ОУБО И СІЕ ГЛѢ ІАВѢ ІЕ .Ѡ. ЗАПРѢЩЕНІИ ПОЛОЖИША КАИНЪ ЕЖЕ ОУБИ. НА МА ЖЕ .Ѡ. СЕДМИЦЮ ПОЛОЖАТСѢ Ѡ БѢ. И ИСКЪШЮСА ПАЧѢ КАИНА ЗЪЛО [PH I, s. 12].

– слова Pana do Noego, Rdz 6,18.4 i Rdz 9,13:

РН II, s. 66 ⁵⁷	Biblia Lesnowska, k. 8r, 7r
и поставлю заветъ мой с тобою, зане не прѣбоудѣ дхъ мой въ чѣвѣхъ сихъ заюже быти имъ плоть.	и поставлю заветъ мой к тебѣ; не имать прѣбыти дхъ мой въ члвцѣхъ сихъ въ вѣкы, зане соутъ плоть.
РН II, s. 69 ⁵⁸	Biblia Lesnowska, k. 10v
доугъ мою поставлю на облацѣхъ.	доугъ мою поставлю на облацѣхъ.

– rozmowa anioła Pańskiego z Jozuem, Joz 5,13, 5,14 i 5,15:

РН II, s. 141 ⁵⁹	Biblia Zagrzebska, k. 261r
ты кто еси, нашъ ли еси, или ѿ соупостать нашихъ; азъ есмь архыстратигъ миѡхиль силы гнѣю; гн что повелѣаеши рабоу твою. гла емоу архыстратигъ гнѣ. разрѣши сапогъ ногоу твоею.	нашъ ли еси. или ѿ съпостать нашихъ; азъ есмь воєвода силы гнѣю; гн, что велиши рабоу своему. рѣ же воєвода гнѣ къ тѣоу сѣ, изси сапогы ногѣ твоею.

– слова Pana do Jozuego przed oblężeniem Jerycha i opis przejścia rzeki, Joz 3, 7–8, Joz 3,15 i Joz 3,16:

РН II, s. 140 ⁶⁰	Biblia Zagrzebska, k. 258r
въ днь сии начинаю възнести те прѣ всеми сны їслюви. іако да разоумѣють, іакоже бѣхъ съ мѡѡсеѡмъ, тако боудоу и с тобою. ннѣ заповѣжъ їеремъ носещимъ кивотъ завета гнѣ;	въ сн днь начнѣ възвышати те прѣ въ-семи сны їслювы. да оубѣдѣте іакоже бѣхъ съ мѡѡсеѡмъ, такоже боудоу и с тобою. и ннѣ заповѣжъ жрьцѣ. възвышающимъ ковчегъ завета гнѣ;
РН II, s. 141 ⁶¹	Biblia Zagrzebska, k. 258v
іѡрданъ же исполнаше се, въ всемъ ложи своему. іако въ днь жетвы пшенице; оустави се вода. и сташе воды съходящее се више въ ставъ единъ. ѡстоюще далече зѣлаѡ. ѡ дамина гра. даже до горы каріафинимъ. съходе же съниде, въ море араѡское. море же алонское до конца вскоудѣ.	іѡрданъ же скончаваше се, до всего дна емѣ. іако и въ днѣи жетвы пшеничныхъ; и сташе воды текущее съ горъ. и сташе въ гоустиноу единѣ. ѡлоучише же се далече зѣлаѡ до странъ каріафинимѣ. и текоущее въ море араѡско. и въ море солино, до конца вскоудѣ.

⁵⁷ Рог. РН I: и постави заветъ мой с тобою, іако не имать дхъ мой въ члвцѣхъ сѣ быти, зане соутъ плоть, сирѣчь рачители плотскыи похотель [РН I, s. 14].

⁵⁸ Рог. РН I: лоукъ мой положю на облацѣхъ [РН I, s. 19].

⁵⁹ Рог. РН I: кто ты еси. нашъ ли еси. ли ѿ соупостать нашѣ [РН I, s. 113]; азъ есмь архистратигъ силы гнѣ [РН I, s. 113]; [pierwszej] frazy brak и рече емоу архистратигъ. изоуи сапогъ ѡ ногоу си [РН I, s. 113].

⁶⁰ Рог. РН I: в сн днь хошу възнести тѣ прѣ всеми сны їслювыи, іако да разоумѣють, іако бѣ с мѡисѣѡмъ тако боудоу с тобою. и ннѣ заповѣжъ їеремъ взявшѣ кивотъ завета гнѣ [РН I, s. 112].

⁶¹ Рог. РН I: іѡрданъ же исполнаше ѡ всемъ ложи своему, іако въ дни жатвы пшеницы [РН I, s. 112]; и раздѣлиша вода. и сташа воды съходящая свыше въ гостиноу единоу. и ѡстоицаа недалече зѣлаѡ мо ѡ града до горы карпатина. и низъходящиже же истече в море араѡитское, море солино, дондеже истече [РН I, s. 112].

Wydaje się, że przywołane zestawienia świadczą o tym, iż w PH II oraz w XIV-wiecznym tekście Ośmioksięgu mamy do czynienia z jednym i tym samym tekstem – mimo sporadycznych pojedynczych oboczności leksykalnych. Mimo to trudno jednoznacznie stwierdzić, że autor PH II sięgnął po dokonany już przekład Pisma, i jeśli tak – dlaczego czynił to niezbyt konsekwentnie.

Specyficzne spiętrzenie – czy raczej trudność jednoznacznego określenia źródła – przywołanych w PH cytatów staro- i nowotestamentowych⁶² znajdujemy w rozdziale *O śmierci Mojżesza* (PGr, PH I, PH II). Fraza *да заперетьти ти въ днѣвоѣ* [PH II, s. 139]⁶³ to słowa Pana z wizji proroka Zachariasza (Za 3,2), powtórzone w Jud 9, tu jednak wypowiediane przez Michała Archanioła spierającego się z Satanaelem o ciało Mojżesza⁶⁴.

Chyba najciekawsze ze względu na swoją funkcję są fragmenty o charakterze narracyjnym, włączane do streszczenia, „przepowiedzenia” historii biblijnej. Mogą one zawierać zapowiedź wypowiedzi (typu ‘rzekł Pan’, ‘rzecze Mojżesz’) oraz samą replikę któregoś z bohaterów, np.:

- fragmenty z dziejów Jakuba, Rdz 28,12-14 i Rdz 28,16-17:

РН II, s. 94–95 ⁶⁵	Biblia Lesnowska, k. 33r
и се лѣствица оутверѣѣна ѿ земли на нѣбса. и агглы бжїи вьсхожашѣ и нисхожашѣ по нѣи. ꙗже оутверѣашѣ се на нѣи. и рече къ нѣмъ азъ бѣ авраамовъ ѿца твоего не бои се. земля на нѣи же ты спиши, тебе дамъ ю и семени твоему. и боудеть семе твое ꙗко песькъ морскы. и оумножитъ се на море и инѣи и северъ, и вьстокъ	и се лѣствица оутверѣѣна на земли, еиже конѣцъ досезашѣ до нѣбъ. и агглы бжїи съхожаша оу и вьсхожаша оу по нѣи. ꙗже вьсланиашѣ се еи. и рече азъ есмь ꙗко бѣ ѿца твоего авраама. и бѣ исааковъ, не бои се. земля на нѣи же ты спиши тебе дамъ ю и плѣмени твоему по тебе. и боудѣ плѣме твое ꙗко песькъ земельни и разширѣтъ се до мора. и запада. и до севера. и до вьстока.
РН II, s. 95 ⁶⁶	Biblia Lesnowska, k. 33r
и вьстави ѿковъ ѿ сна и рече ꙗко ꙗко ꙗже, на мѣстѣ семъ азъ же не вѣдѣ. и збога се и рече, ꙗко страшно мѣсто се, и нѣсть сѣнь нъ домъ бжїи. и сѣи дѣрѣи нѣнаи	и вьстави ѿковъ ѿ сна своего. и рече ꙗко ꙗже ꙗже на мѣстѣ семъ. азъ же не вѣдѣ. оубога же се и рече, ꙗко страшно мѣсто ꙗже мѣсто се. нѣсть се нъ домъ бжїи. и сѣи дѣрѣи нѣнаа.

⁶² I pozabiblijnych, jako że słowa te znajdujemy także w *Apokryficznym żywocie Mojżesza*.

⁶³ „Niech Pan cię zgromi, szatanie”; por. PH I: *запoрѣшаеть ти ꙗ́ко дѣволе* [PH I, s. 110].

⁶⁴ „Gdy zaś archanioł Michał, tocząc rozprawę z diabłem, spierał się o ciało Mojżesza, nie odważył się rzucić wyroku bluźnierczego, ale powiedział: ‘Pan niech cię ukarze!’”

⁶⁵ Рог. РН I: видѣ лѣствицоу оутвержденую ѿ земли до нѣбсъ. і агглі бѣи въсхоужаахоу и низъхожаахоу по нѣи, гдѣ же оутвержашася на нѣи. Реч же емоу гдѣ азъ есмь бѣ авраамовъ ѿца твоего, и бѣ исаковъ, не боися. земля на нѣиже сѣдиши, твоѣ дама ю и сѣмени твоему. и боудетъ сѣма твое іако пѣсокъ землины. и распространитса до моря и на югъ, и на сѣверъ, и въстокъ [РН I, s. 57].

⁶⁶ Рог. РН I: И вѣстѣахъ ꙗковѣ ѿ сна своего и рече. ꙗко естъ бѣ на мѣстѣ семѣ, азъ же не знахъ, и оубоѣсѣа и рече. ꙗко страшно мѣсто се. нѣ се ино домы бѣжи, и си врата нѣнаѣ [РН I, с. 12].

– fragment z opowieści o dzieciństwie Mojżesza, Wj 2,7–10:

PH II, s. 97 ⁶⁷	Biblia Lesnowska, k. 65r
и ѿ сестра его дщере фараоновѣ. хоѣши ли да призовоу ти женѣ доилицѣ евреаниноу и въздонтѣ ти отроче. и ѿ еи дщи фаранова иди, шѣши же втроковица призва матерѣ втрочете, ѿ кѣ нѣи дщи фаранова, съблуди ми втроче се и азъ дамѣ ти мѣзюу. и възъмѣши жена втроче въздонт. възрастъшѣ же втрочетоу, приведе ю кѣ дщери фаранови. и бы юи въ сѣна мѣсто, и наре ѣмѣ мѣси, глѣущи ѿ воды възѣ его.	ѿ же сестра его дщи фараоновѣ. хоѣши ли да призовоу ти женюу ѿ евреи да ти въздонть отроче се. ѿ же еи дщи фаранова иди. шѣши же дѣвица, възва мѣтерѣ втрочете, ѿ же еи дщи фаранова. сънабди ми втроче се и въздон ми ю, азъ же дамѣ ти мѣзѣ. възетѣ жена втроче и доаше е. възрастъшѣ же отрочетоу. приведе его кѣ дщери фараоновѣ. и бы еи въ сѣна мѣсто, и нарече ѣмѣ мѣси. глѣущи тако ѿ води възехъ и.

– fragment z historii Mojżesza, Wj 2,14–15.14:

PH II [s. 99] ⁶⁸	Biblia Lesnowska, k. 65v
почто быѣши ближѣнаго своего. онѣ же ѿвѣща емоу кто те постави владѣаго или соудню надѣ нами, еда хоѣши и мене оубити, такоже оубы вчѣра егѣптѣнина. слыша же цѣрь словѣ се. и искаше оубити мѣсѣа. оубоавъ же се монси.	почто ты вѣнѣши дроуга своего. онѣ же ѿвѣ, кто те постави старѣишинѣ или соудѣю на нами. или оубыти мѣ хоѣши, такоже вчѣра оубы егѣптѣнина оуби. слышавѣ же фараонѣ рѣчь сѣю, и искаше оубити мѣсѣа. оубоавѣ же се мѣнси.

Dwa ostatnie cytaty wydają się szczególnie interesujące. Jakkolwiek występują w tym fragmencie PH, który – opowiadając o młodości Mojżesza – zaczerpnięty został z tzw. *Apokryficznego żywotu Mojżesza*, bliższe są przekazowi Pisma, aniżeli pseudokanonicznego źródła⁶⁹.

⁶⁷ Por. PH I: I рече сестра его дщери фараоновѣ. хоѣши ли, да ти приведу женѣ доилицю ѿ евреи. и въздонть ти отроча. и ѿ еи иди. и шѣши отроковица, призва мѣтре втрочати. и рече нѣи дщи фаранова, съблуди ми втроча се. азъ же въздамѣ ти мѣзюу. и възатѣ жена отроча и доаше е. оустрѣбѣлшю же сѣмъ отрочати. и веде е кѣ дщери фаранови, и бы еи въ сѣна. и нарече ѣмѣ емоу мѣсѣи, глѣущи ѿ воды възѣ е [PH I, s. 61–62].

⁶⁸ Por. PH I: что стѣзаетасѣ. и ѿ емоу. кто тѣ постави соудѣю надѣ нами. ли кѣзѣ. еда оубити мѣ хоѣши, тако же оуби вчѣра егѣптѣнина. слышавѣ же сѣмъ фараонѣ цѣрь и искаше оубити мѣсѣа. оубоавѣ же сѣмъ мѣси [PH I, s. 64].

⁶⁹ O czym świadczy tekst obu fragmentów *Apokryficznego żywotu Mojżesza*: 1. И рече Мариама: 'Хоѣши ли, да ти приведу жену доилицю отъ иудѣвъ, и въздонть ти дѣтище се'. И иде, и приведе матерѣ его, и рече ей дщи Фараона: 'Въздой ми дѣтище се, и вдамъ ти по двѣ сребреници на день'. И взя у нея и въздой его. И бысть на конецъ дву лѣту и принесе и ко дщери Фараоновѣ, и бысть ей въ сынъ; 2. О злодѣю, чему обидиши друга своего?' И рече ему: 'Кто ты

Można też wskazać cytaty biblijne znakomicie wpasowane w fabularną i narracyjną tkankę PH, zawierające mniej replik bohaterów (mowy niezależnej), np.:

– w rozdziale *O Passze* (PH II), Wj 14,21–25:

PH II, s. 107–108 ⁷⁰	Biblia Lesnowska, k. 82v–83
прострѣтѣ же мѡисѣи рѣкоу на море. и възвѣста гѣ на море ветромѣ ноуѣномѣ вѣсоу ношѣ, и сѣтвори море соушѣ. и вѣнидоше сѣновѣ їслюви, посрѣѣ мора по соухѣ, и вода имѣ стена в десноую, и стена в шѣю, погѣнаше же єгипѣтѣне послѣдѣ ихѣ, и всакѣ конѣ фараоновѣ и всадѣнници посрѣѣ мора. и бѣ вѣ стражѣ оутрѣничѣноую. и възрѣвѣ гѣ на плѣкѣ єгѣптѣски, и привезашѣ вѣсти колесницамѣ ѣ, и вѣше ихѣ сѣ ноуѣєю. и рѣше єгипѣтѣнѣ // бежимѣ ѡ лица їсрѣла іако гѣ поборить по нихѣ	Прострѣѣ же мѡѣси рѣкѣ. и наведе гѣ на море вѣтрѣ югѣ крѣпѣкѣ вѣсоу ношѣ. и сѣтвори море сѣхо. и растоупи сѣ вода. и вѣнидоше сѣновѣ їслювы // посрѣѣ моора по соухѣ. вода же имѣ стѣною в десноую ихѣ. и стѣна ѡ лѣвоую. гнаше же єгѣптѣне и вѣлѣзоше вѣслѣдѣ ихѣ. вѣси конѣ фараоновѣ, и ворѣжѣ и вѣсѣднници посрѣѣ моора. и іако бѣ чѣ оутрѣны. вѣзрѣ гѣ на плѣкѣ єгѣптѣськи стѣпомѣ вѣгнѣномѣ и вѣлачномѣ, и смѣте плѣкѣ єгѣптѣськи. и сѣплѣте вѣси колѣсницѣ ихѣ, и вѣведе ѣ ноуѣєю. и рѣше єгѣптѣнѣ вѣжимѣ ѡ лица їслюва, бѣ во борить по нихѣ на єгѣптѣни.

– w rozdziale *O gorzkiej wodzie Mary* (PH II), Wj 15,22–27⁷¹;

– w rozdziale *O wstąpieniu Mojżesza na górę Synaj* (PH II), Wj 16,1:

PH II, s. 113 ⁷²	Biblia Lesnowska, k. 84v
Вѣзвѣгѣ же сѣ ѡ елима вѣсѣ сѣнѣ сѣновѣ їслювѣ. прѣидоше вѣ поустѣнию симовоу иже єѣ посрѣѣ елима, и посрѣѣ синаѣ	вѣзвѣгѣше же сѣ ѡ елима. прѣидѣ вѣ сѣворѣ сѣновѣ їслювѣ вѣ поустѣнию. іаже єѣ межѣ елимомѣ, и межѣ синаєю

постави судью надъ нами, чи ли убити мя хоцѣши, яко же вчера уби єгуптянина?’ И убояся Моисий и рече: ‘Воистину вѣдома єсть рѣцѣ си’. Вниде же слово сѣ во уши Фараону. И заповѣда Фараонѣ убити Моисия, cyt. za: *Житие пророка Моисея*. Należy zwrócić uwagę na fakt, że wydanie to oddaje tekst *Apokryficznoego żywotu Mojżesza* w postaci zachowanej w Palei komentowanej (z komentarzami antyżydowskimi).

⁷⁰ Пор. PH I: Прострѣтѣтѣ же мѡисѣи роуѣ на море. и наведе гѣ на море дѣхѣ воуренѣтѣ всю ношѣ, и сѣтвори море соушю. и внидоша сѣновѣ їслювы посрѣѣ мора посоухѣ. и вода имѣ стѣна в десноую, и стѣна в шѣю. и внидоша єгѣптѣне вѣслѣдѣ ихѣ и всѣ конѣ и колесница и всѣднници посрѣѣ мора. і бѣ вѣ стражѣ оутрѣничѣноую. вѣзрѣ гѣ в полѣкѣ єгѣпетѣстѣмѣ. и завади мѡисѣи колесницамѣ ихѣ сѣ ноуѣєю. и рѣша єгѣптѣне. вѣжимѣ ѡ лица їслюва, іако гѣ посовѣтѣвоуѣтѣ по нихѣ [PH I, s. 76].

⁷¹ Tekst zob. na s. 103.

⁷² Пор. PH I: Вѣзашѣ же сѣ тамо на воды ѡ елима. прѣишѣ всѣ сѣворѣ сѣновѣ їслювѣ в поустѣнию синѣ, иже єѣ посрѣдѣ елима и посрѣѣ сима [PH I, s. 79].

Јак јуџ wspomniano, други тип заповѣщеѣ/навиѣзанѣ в postaci цитатѣв до-
словныхъ пѣлни в PH функциѣ нефабуларнѣ (тј. не сѣ оне носѣниками опowieсѣи),
станови подsumowanie poszczegѣlnych narracji (czy raczej rozdziaѣѣв). Cyta-
тѣв библіјныхъ в функциѣ подsumowań јест в PH окоѣо dwudziestu, najwiѣcej јест
wśród nich poetyckich fragmentѣѣв Księgi Psalmѣѣв⁷³, poprzedzanych sformuło-
waniem typu ‘mѣѣwi psalm’, ‘poświadcza Psalterz’, ‘wspomina Dawid’, ‘wspomina
bowiem Pismo’, ‘wspomina Psalmista (тј. Hymnistę)’:

къ симъ же и пѣнописецъ рѣ [„do nich mѣѣwi i Hymnistę”, PH II, s. 65];
в сихъ цѣрехъ глѣють пѣмники [„o tych krѣłach mѣѣwi Psalmistę”, PH II, s. 83];
в сѣмъ поменуѣть псаломникъ [„przypomina o tym Psalmistę”, PH II, s. 128];
в сѣмъ бо въспоминаѣть тѣже пѣмники глѣ [„wspomina o tym тѣже Psalmistę,
mѣѣwiąc”, PH II, s. 128]; и пѣмники въспоминаѣ сѣ глѣють [„тѣже Psalmistę wspo-
mina o tym, mѣѣwiąc”, PH II, s. 137]; сѣго ради и пѣмники [„dlatego тѣж i Psalmi-
sta...”, PH II, s. 147];
в немъ же рѣ пѣнопѣвѣць в хѣтѣ прѣрѣчѣствѣ [„mѣѣwi o nim Hymnistę, prorokujęc
o Chrystusie”, PH II, s. 83]; тѣмъ же и в сѣмъ авѣѣ въспоминаѣ пѣнопѣвѣць глѣ
[„тѣже i o nim wspomina Hymnistę, mѣѣwiąc”, PH II, s. 128]; нѣ и пѣнопѣвѣць
такѣ глѣють [„oto i Hymnistę mѣѣwi тѣк”, PH II, s. 138]; ежѣ поминаѣть пѣнопѣвѣ-
ць глѣ [„jak przypomina Hymnistę, mѣѣwiąc”, PH II, s. 143];
поминаѣть пѣвѣць глѣ такѣ [„przypomina Pieśniarz, mѣѣwiąc тѣк”, PH II, s. 123];
сѣ являѣ пѣвѣць в нѣквѣмъ псалмѣ рѣ [„to ukazuje Pieśniarz w którymъ z psal-
mѣѣѣв”, PH II, s. 124–125]; сѣ бо ѣ ежѣ глѣють пѣвѣць [„тѣк bowiem oto mѣѣwi Pie-
śniarz”, PH II, s. 136]; сѣ бо поминаѣ пѣвѣць глѣють [„wspomina o tym Pieśniarz,
mѣѣwiąc”, PH II, s. 160];
и сѣверши сѣ пѣмскѣѣ слово в сѣмъ [„i тѣѣ o tym, skończyło сѣѣ слово psalmu”,
PH II, s. 109];
ежѣ да не бездѣлнѣ вно ежѣ ѣ дѣда слышитѣ пѣваемѣѣ [„aby не на próżno
słuchać тѣго, co śpiewa Dawid”, PH II, s. 122]; сѣѣ оубѣ поминаѣ дѣдѣ. проклинаѣ
врагы глѣ [„to wлѣśnie wspomina Dawid, przeklinając wrogѣѣв słowami...”, PH II,
s. 147]⁷⁴.

⁷³ Ps 9,17; Ps 29(28),8; Ps 78(77),35; Ps 78(77),55; Ps 81(80),17; Ps 83(82),11; Ps 83(82),12;
Ps 87(86),4; Ps 88(87),6–7; Ps 95(94),7–11; Ps 95(94),10–11; Ps 105(104),11; Ps 106(105),17–18;
Ps 106(105),28; Ps 106(105),30–31; Ps 107(106),40; Ps 110(109),2; Ps 110(109),4.

⁷⁴ Por. wybór „zapowiedzi” cytowań z PH I: свѣдѣтельствоуѣѣ бжѣта писана глѣюще сѣѣ [s. 5];
свѣдѣтельствоуѣѣтѣ ми слово. нѣккыи мѣдѣрыи пиша сѣѣ [s. 85]; и свѣдѣтельствоуѣѣтѣ ми слово пѣнописи-
ць глѣ сѣѣ [s. 88]; и въспоминаѣть пѣмъ глѣ сѣѣ [s. 89]; въспоминаѣть же прѣвидѣнѣѣ сѣѣ мѣдѣрыи
нѣккыи пиша сѣѣ [s. 92]; о сѣѣ въспоминаѣть в томъ пѣмѣ глѣ сѣѣ [s. 95]; сѣѣхъ въспоминаѣть
пѣмскыи глѣ сѣѣ [s. 96]; тѣмъ мѣдѣрыи нѣккыи пиша сѣѣ глѣ [s. 96–97]; сѣѣ бо естѣ. нѣѣ глѣють
книгы пѣмскыѣ о сѣѣ [s. 106]; о сѣмъ въспоминаѣ пѣмъ сѣѣ глѣ [s. 107]; но и пѣмскыѣ сѣѣ рѣчѣ
[s. 109]; сѣѣ въспоминаѣть дѣдѣ враговы глѣ сѣѣ [s. 120]; сѣѣго ради пѣмскыѣ глѣ [s. 120]; сѣѣго
ради въспоминаѣть писанѣѣ [s. 139].

Rozłożone są w tekście nierównomiernie, żadnego nie ma np. w rozdziałach poświęconych Abrahamowi, ale stosunkowo licznie występują w trzeciej tematycznej części PH, tj. w dziejach Izraela po śmierci Mojżesza.

W tej funkcji niefabularnej, podsumowującej, są też w PH cztery fragmenty pochodzące z Nowego Testamentu (słowa Chrystusa z Ewangelii oraz fragmenty listów apostołskich)⁷⁵. Oto cytaty nowotestamentowe (za BT):

- przywołanie słów Chrystusa z Mt 24,37–38⁷⁶ (и в сѣмъ родѣ въспоминають х̑с̑ въ еѿліи гл҃ю. іакоже въ дні ноєви іадоуше и пиюше приде на нїе потопъ [PH II, s. 65]⁷⁷, rozdział *O Ablu*);

- fragment Hbr 7,9⁷⁸ (Его ради и павль рѣ нже десетини приѣмлюи десѣткоуѣтъ сѣ [PH II, s. 79]⁷⁹, rozdział *O Locie*);

- tylko w PH II, kończący rozważania o sile i symbolice krzyża – a nie część fabularną historii – werset 1 Kor 15,55⁸⁰ (гдѣ ти смьртьи жело. гдѣ ти адѣ побѣда [PH II, s. 126], rozdział *O pokąsaniu przez węże*);

- fragment 1 Kor 10,4⁸¹ (пїах̑с̑ бо ѿ [!] дх̑овнаго послѣдоующе капы. каменї же бѣ х̑с̑ [PH II, s. 138]⁸², rozdział *O wodzie wypływającej z uderzonego kamienia*).

Wybór ten jest osobliwy. Z jednej strony nieco zastanawia: w znakomitej większości PH w funkcji dominant poetyckich, podsumowań w fabularnych epizodach pojawiają się cytaty czerpane ze Starego Testamentu (z Księgi Psalmów), co doskonale współgra z tematyką i źródłem całości, oraz z poezji liturgicznej. Z obu tych zasobów można by z pewnością zaczerpnąć odpowiadające tematycznie wyimki. Z drugiej jednak strony cytaty nowotestamentowe są tak nieliczne, że czytelnik próbuje odnaleźć klucz do odpowiedzi na pytanie: dlaczego właśnie te, z całą pewnością nieprzypadkowe? Pierwszy i czwarty z nich odwołują się wprost do Chrystusa; przywołana w trzecim figura Abrahama nie ma tu kontekstu ofiary złożonej z syna i stąd trudno widzieć w tym fragmencie nawiązanie do

⁷⁵ Piątym cytatem nowotestamentowym w PH jest fragment Hbr 7,3 odnoszący się do Melchizedeka (безъ матерѣ безъ ѿца и безъ рода [PH II, s. 75], rozdział *O Melchizedeku*). Stwierdza on podobieństwo Melchizedeka do Chrystusa i pochodzi z oryginalnego pozabiblijnego utworu stanowiącego podstawę tej części PH, jest więc rezultatem skopiowania źródła, a nie oryginalną decyzją autora PH o umieszczeniu kolejnego cytatu właśnie w tym miejscu.

⁷⁶ „A jak było za dni Noego, tak będzie z przyjściem Syna Człowieczego. Albowiem jak w czasie przed potopem jedli i pili, żenili się i za mąż wydawali aż do dnia, kiedy Noe wszedł do arki”.

⁷⁷ Por.: іако же и бѣх̑ѿ въ дні прѣже потопа. адоуше и пїюше и послѣдоующе [PH I, s. 13].

⁷⁸ „I jeśli się można tak wyrazić, także Lewi, który pobiera dziesięciny, złożył dziesięcinę w osobie Abrahama”.

⁷⁹ Por. PH I: прїїмоваа десѣткы десѣткоуѣтса [PH I, s. 35].

⁸⁰ „Gdzież jest, o śmierci, twoje zwycięstwo? Gdzież jest, o śmierci, twój oścień?”

⁸¹ „Pili zaś z towarzyszącej im duchowej skały, a skałą był Chrystus”.

⁸² Por.: Пїах̑ѿ бо ѿ дх̑овнаго послѣдоующи каменї. каменї же бѣ х̑с̑ [PH I, s. 109].

teologii Nowego Testamentu. Bardziej specyficzny jest cytat czwarty, zestawiany ze starotestamentowym Oz 13,14 („Gdzie twa zaraza, o Śmierci, gdzie twa zagłada, Szeolu?”)⁸³. Zdaje się, że na uwagę zasługuje próba rozpatrzenia przywołanych cytatów (może poza drugim, z rozdziału *O Locie*) jako symbolicznie łączących wymowę Starego Testamentu z Nowym – podobnie jak wymowa obu Przymierzy jest jednolita w tak często cytowanym w PH *Wielkim kanonie pokutnym*, interpretującym w duchu chrześcijaństwa, Nowego Testamentu, bohaterów i motywy starotestamentowe.

Autor PH trzykrotnie sięga też po autorytet Pisma w trakcie narracji, odwołując się do wybranych ksiąg biblijnych, bez przytaczania treści. W PH II wygląda to następująco:

1. ТАКОЖЕ ПОВѢДОУЮТЬ МОО҃СЕВѢ КНИГА. ЗАВИСТНЮ ВОБЛ҃К҃ СЕ ВЪ ЗНАИ. И ПР҃ИДЕ ВЪСЕДОВАТИ СЪ ЕВ҃ВОЮ [„Jak mówi Księga Mojżeszowa, przez zawiść przybrawszy ciało węża, przyszedł [Szatan] rozmawiać z Ewą”; PH II, s. 59, rozdział wstępny]⁸⁴;
2. ТАКОЖЕ БО И ВЪ КНИЖ҃Б҃ БЫТИЯ ПИШЕ҃ ТАКО ѿ В҃САКОГО ДР҃ЕВА ИЖЕ ВЪ РАИ ПИЩО҃У СНЕС-ТЕ, СР҃Е ѿ ДР҃ЕВ҃ЕСЬ СН҃Н҃И. ѿ ДР҃ЕВА ЖЕ ЖИВОТ҃НАГО ИЖЕ ПОСР҃Е РАИ. ДА НЕ ПРИКОСНЕШИ СЕ ЕМО҃У [„tak jest napisane i w Księdze Rodzaju, że możecie spożywać z każdego drzewa rosnącego w raju, czyli z drzew [o owocach] jadalnych, lecz nie dotykajcie drzewa życia [rosnącego] w środku raju”; PH II, s. 61, rozdział wstępny]⁸⁵;
3. ТЕМ҃ ЖЕ И БЛ҃ВННЕ ѿЧЕЕ НАСЛ҃ЕДОВА. ТАКОЖЕ ПИШЕТ҃ ВЪ БЫТИИ [„tak odziedziczył i błogosławieństwo świętych ojców, jak pisze Księga Rodzaju”; PH II, s. 94, rozdział *O Izaaku*]⁸⁶.

Frazy te nie są podsumowaniem poszczególnych epizodów, występują w środku historii, w toku narracji – jako skojarzenie czy nawiązanie, a nie na początku czy pod koniec rozdziałów – jak większość cytatów z Księgi Psalmów (lub poezji liturgicznej).

⁸³ Komentarz do Oz 13,14 w BT podkreśla inny ton obu wypowiedzi: „Bóg niejako przyzywa moc niszczącą, natomiast te słowa swobodnie stosuje 1 Kor 15,55 w sensie przeciwnym, ironicznym”. Nie ma wątpliwości, że w PH zawarto je w znaczeniu drugim.

⁸⁴ W PGr i PH I brak.

⁸⁵ Por. PGr: οὕτως γὰρ ἐν τῇ Γενέσει τῇ βίβλῳ κεῖται, ὃ (ἀπὸ) παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρῶσει φαγεῖν, τούτέστιν ἀπὸ τῶν βρωσίμων ξύλων, ἀπὸ δὲ τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν οὐ φάγεσθαι ἀπ’ αὐτοῦ. [PGr, s. 189, rozdział wstępny], PH I: Сн҃це во и в ро҃ж҃ени книжн҃ѣ лежит҃. Іако ѿ всакого др҃ева иже ѣ в раи сн҃ѣдно е сачи. и иже знаиати добро е и лскаро е не ииата сн҃ѣсти ѿ него. Іако іав҃ѣ ѣ не в҃ѣ сн҃ѣдно др҃ево, (но) іако етери г҃лють [PH I, s. 6, rozdział wstępny].

⁸⁶ Por. PGr: διὸ καὶ εὐλογία αὐτῶν ἐκέρδησεν ὡς γράφει ἐν τῇ Γενέσει [PGr, s. 224, rozdział *O Jakubie*]; PH I: Т҃ѣм҃ же бл҃внѣ ѿч҃е пр҃іпат҃ъ, іако же пишет҃ в бытїи [PH I, s. 56, rozdział *O śmierci Sary*].

Ogółem staro- i nowotestamentowych cytatów dosłownych i przywołań (ale nie parafraz), różnej objętości i w różnej funkcji, tj. współtworzącej narrację i wypowiedzi bohaterów, podsumowującej wybrane rozdziały oraz w ramach autorskich komentarzy do opisywanych wydarzeń jest w PH II ponad sto dwadzieścia, w tym z ksiąg: Rodzaju (48), Wyjścia (26), Psalmów (19), Kapłańskiej (2), Jozuego (6), Sędziów (5), Powtórzonego Prawa (3), 1 i 2 Samuela (2 i 3), Liczb (2), z I Listu do Koryntian (2), z Listu do Hebrajczyków (2), Izajasza (2), Jeremiasza (1), Zachariasza (1), Ewangelii Mateusza (1).

Dwukrotnie pojawia się w PH moment, który – gdyby był zaistniał w samym Starym Testamencie – można by nazwać „autotelicznym”. Tu określenie to stosuje się nieco umownie – autor PH przypomina znane tradycji chrześcijańskiej okoliczności powstania dwóch fragmentów Starego Testamentu:

1. и оустави ꙗко бѣ мѡѡсеѡ заповѣди. исписа и бытиѣ. иже ѿ бѣ сътворенъ ныма въсѣмъ. и во избавленіи грѣхѡ. и оцѣщени члѣкѣ съгрѣшающіи [„I nadał Pan Bóg Mojżeszowi przykazania; spisał [Mojżesz] i Księgę Rodzaju o wszystkim, co Bóg stworzył, i o wybawieniu od grzechów, i oczyszczeniu ludzi grzeszących”, PH II, s. 120, rozdział *O świętych szatach kapłańskich*]⁸⁷;

2. и бѣше дѣѣ ѡтолѣ плаче грѣхѣ егѡже сътвори. и тогда написа пѣдѣти ѱалмѡ [„I od tej pory płakał Dawid nad grzechem, co go był popełnił, i napisał wówczas pięćdziesiąty psalm”, PH II, s. 173, rozdział *O żonie Uriasza*]⁸⁸.

* * *

Są też w PH, pod względem zapożyczeń biblijnych, miejsca szczególne. Pierwsze to fragment z opowieści o Abrahamie. W rozdziale *O Abrahamie* (PH I, PH II) jest mowa o poszukiwaniu przez patriarchę miejsca do osiedlenia się; kolejnym etapem jego wędrówki ma być „ziemia palestyńska”, przypadająca potomkom Sema, którą zamierzali zająć zamieszkujący położone na południe od niej terytorium potomkowie Chama. W opowieści o podróży Abrahama zaskakuje nieco ekskurs naświetlający relacje pomiędzy plemionami ludu wybranego: potomkowie Chama zajęli ziemię

⁸⁷ Por. PGr: καὶ διέταξε τὸ Κύριος ὁ θεὸς τῷ Μωϋσεῖ διατάγματα καὶ συνεγράψατο καὶ τὴν γέννησιν τῶν ὑπὸ θεοῦ κτισθέντων πάντων καὶ περὶ λυτρώσεως ἁμαρτιῶν καὶ ἐξίλασμάτων ἀνθρώπων ἁμαρτανόντων [s. 243, rozdział *O dziesięciu przykazaniach Prawa*]; PH I: и заповѣда ꙗко бѣ мѡисеѡви заповѣди. и написа бытиѣ. и иже ѿ бѣ сътворена вса, и во избавленіи грѣховѣ. и во измѣненіи члѣкомъ съгрѣшающимъ [PH I, s. 87, rozdział *O przybytku*].

⁸⁸ Por. PGr: Καὶ τότε συνεγράψατο καὶ τὸν πεντηκοστὸν ψαλμὸν [PGr, s. 283, rozdział *O żonie Uriasza i jego zabójstwie*]; PH I: и бѣ ѡтолѣ дѣѣ плача грѣхѣ иже сътвори. и тогда сѣи написа .м. ныи ѱлѡмъ [PH I, s. 163, rozdział *Opowieść o Saulu*].

potomków Sema na 400 lat, po czym – jako przywrócenie naturalnego porządku – Pan miał przysłać w to miejsce Abrahama, potomka Sema, by „w ziemi palestyńskiej” mogli, zgodnie z pierwotnym przeznaczeniem, zamieszkać właściwi dziedzice. Passus ten, jakkolwiek pozbawiony większego znaczenia dla historii Abrahama – może poza ukazaniem „dziejowej sprawiedliwości” w zamyśle Pana – na pozór nie sprawia problemu interpretacyjnego. Zarówno wydawca angielskiego przekładu PGr, jak i komentatorzy Starego Testamentu odsyłają czytelnika do Rdz 15,13, gdzie Pan zapowiada Abrahamowi, że potomkowie jego „będą przebywać jako przybysze w kraju, który nie będzie ich krajem, i przez czterysta lat będą tam ciemnieni jako niewolnicy”. Oto jak fragment ten wygląda w obu przekładach słowiańskich oraz tekście Pisma funkcjonującym wśród Słowian bałkańskich w XIV w.:

PH I [s. 23–24] ⁸⁹	PH II [s. 72]	Biblia Lesnowska, k. 13r–13v
и вѣставѣ абраамѣ полѣтъ сѣ собою сарꙑроу женоу свою и лота братанича своего и прїиде в землю палестин- нскоу. ханане же тогда владѣаху землю тою, правноуци ханови. иже бы на части симоу. земля къ югоу жегоуи соуци. и под- вїгнисѣ ханови правноуци. и расхитиша землю палес- тиннскоу въ жребїи соуше симоу. и держаху ю ѡ. лѣ. долгоуерпащюу боу.	и вѣставѣ абраамѣ. поетѣ сарꙑроу женѣ свою, и лота сѣна брата своего. и вѣниде въ землю палестинꙑскоу. ха- нанени же живеху тогда на земли оной, рѣкꙑше вѣноуци ханови. иже земля испадꙑ- ши на жребїи ханову, на югꙑ и горѣща соуци. вѣставѣши же вѣноуци ханови, похи- тише землю палестинꙑскоу жребїи соуше симоу, и дрѣ- жаше ю лѣ четириста, дѣ- гоуерпещю боу, іако да	и поетѣ абраамѣ сарꙑроу женоу свою. и лота сѣна бра- та своего. и вѣса ивѣнїа своѣа елико стѣжаше. и вѣсе лїше еже стѣжаше въ ха- ранѣ, и прїиде въ землю палестинꙑскоу. хананѣи же овладѣаху тогѣа землїю тою, прѣвѣнѣци хановы. иже бы на чести ханове земли, къ югоу жегоуи соуци. подвигꙑше же се хановы прѣвѣноуци, и расхити- ше землю палестинꙑскоу.

⁸⁹ Por. PGr: καὶ ἀναστὰς Ἀβραὰμ παρέλαβε μεθ' ἑαυτὸν Σάρ(ρ)αν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ Λὼτ τὸν υἱὸν τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ καὶ ἦλθεν εἰς τὴν γῆν τῆς Παλαιστίνης. [κλῆρος δὲ ἦν τοῦ Σῆμ. οἱ δὲ Χαναναῖοι κατῴκουν τὴν γῆν] ταύτην οἱ ἀπόγονοι τοῦ Χάμ. ἡ γάρ λαχοῦσα τοῦ Χάμ γῆ πρὸς νῶτον καυσώδης οὖσα ἀνέστησαν οἱ τοῦ Χάμ ἀπόγονοι καὶ καθήρπασαν τὴν γῆν τῆς Παλαιστίνης, κλῆρον οὖσα(ν) τοῦ Σῆμ, καὶ κατεκράτησαν αὐτὴν χρόνους τετρακοσίους. Καὶ μακροθυμοῦντος τοῦ θεοῦ μὴ ποτε μετανοήσωσιν οἱ τοῦ Χάμ ἀπόγονοι καὶ ἀποδώσουσιν τὴν γῆν τοῖς ἐκγόνοις αὐτοῦ τοῦ Σῆμ καὶ μὴ ἀποδόντες τὴν γῆν μετὰ ἔτη τετρακόσια ἐκδικῶν ὁ θεὸς τοὺς ὅρκους ἠνεγκεν τὸν Ἀβραὰμ ἐκ τῆς χώρας τῶν Χαλδαίων σπέρμα ὄντος τοῦ Σῆμ [ὡς ἂν κληρονομίῃ τὸ σπέρμα τοῦ Ἀβραὰμ τὴν γῆν ταύτην καὶ ἐκδικήσῃ τοὺς ὅρκους], οὗς ὁ Νῶε τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ ἐπέθηκεν τοῦ μὴ ὑπερβαίνειν ἕτερον ἀδελφὸν εἰς τὸν τοῦ ἐτέρου κλῆρον [PGr, s. 203]. XIII-wieczny odpis PGr z rękopisu Marciana 505 z Biblioteki Marciana w Wenecji – jakkolwiek posiada drobne odstępstwa (głównie form gramatycznych) od tekstu z wydania Wasiliewa – uwagę o mieszkańcach ziemi palestyńskiej zawiera w takiej samej postaci.

PH I [s. 23–24]	PH II [s. 72]	Biblia Lesnowska, k. 13r–13v
ѢДА КАКО ПОКАЮТСА ХАМО- ВИ ПРАВНОУЦИ. И ПРЕДАДѢ- ТЬ ВНОУКОМЪ СИМОВѢМЪ. И НЕ ПРЕДАВШЕ ИМЪ ЗЕМЛѦ ПО ЛѢТѢ .҃҃. ѠПРАВДА БѢ КЛАТѢИ. И ПРИВЕДЕ ГЪ АВРА- АМА Ѡ ЗЕМЛѦ ХАЛДѢНСКЫѦ, СЪЕМА СЫ СИМОВО, ІАКО ДА ОУДОСТОИТЬ ТАМО ЗЕМЛЮ ТЮ. И ѠПРАВДИТЬ КЛАТѢИ ИХЪЖЕ НОЕ СНОМЪ СВОИМЪ ПОЛОЖИ.	покают^и се хамови вьноу- ци и вьз^вратеть землю вьноукѡ симовемь. и не вьзвратише землю тоу за четириста лѣ. Сего ради ѡмьщаю бѣ клет^ивы. при- веде аврама ѡ страни ѡ землю хал^денскию семе соуше симова. іако да насле- дитъ сѣме аврамово землю иноу, и ѡмьститъ клет^иви, иже ное сномъ своимъ по- лож^и⁹⁰	и въ жрѣбы соущїи си- мове. и дръжкахоу ю лѣ .҃҃. длыготрьпещоу боу, єда како да покают^и се хамо- ви прѣвьноуци, и прѣдадѣ^т землю вьноукѡ симове. и не прѣдавше имъ землю по лѣтѣ .҃҃. ѡправдане бѣ. клетѣи их^и же ное положи сномъ своимъ. да не прѣхо- дитъ имъ бра^да доуугомоу въ достоеанїе. и прїиде авраамъ до мѣста сичем^скааго, къ доубоу высокому. и тави се гъ аврааму, и рече ему. сѣмѣ- ни твоемоу дамы сїю...

Zestawienie fragmentów PH z tekstem z Biblii Zagrzebskiej dowodzi, że jest to jeszcze jeden wyimek wzięty przez autora PH ze Starego Testamentu bez żadnej istotnej zmiany. A jednak w Septuagincie, w Wulgacie oraz we współczesnych przekładach Starego Testamentu w Rdz 12,5–7 nie ma uwagi o dziedziczeniu „ziemi palestyńskiej” przez potomków Chama i Seta⁹¹, co więcej, nie ma jej także w późniejszych

⁹⁰ „Wstawszy, wziął Abraham Sarę, żonę swoją, i Lota, syna swojego brata, i udał się do ziemi palestyńskiej, którą zamieszkiwali wówczas Kananejczycy, czyli potomkowie Chama. Ziemia ta bowiem przypadła w wyniku losowania Chamowi. Ponieważ południe było gorące, powstałi potomkowie Chama i zajęli ziemię palestyńską, która w wyniku podziału przypadła Semowi, i władali na niej czterysta lat, wystawiając na próbę cierpliwość Bożą, by pokajali się wnukowie Chama i oddali ziemię wnukom Sema. I nie oddali tej ziemi przez lat czterysta. Dlatego, wymierzając pomstę, Bóg przywiódł Abrahama z kraju ziemi chaldejskiej wraz z potomstwem Sema, aby potomstwo Abrahamowe mogło odziedziczyć tę ziemię, i oddać pomstę przysiędze, którą Noe złożył swoim synom”.

⁹¹ Tak np. w Septuagincie: [5] καὶ ἔλαβεν Ἀβραμ Σάραν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ τὸν Λὼτ υἱὸν τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ καὶ πάντα τὰ ὑπάρχοντα αὐτῶν, ὅσα ἐκτήσαντο, καὶ πᾶσαν ψυχὴν, ἣν ἐκτήσαντο ἐκ Χαρράν, καὶ ἐξήλθοσαν πορευθῆναι εἰς γῆν Χαναάν. [6] καὶ διῶδενσεν Ἀβραμ τὴν γῆν εἰς τὸ μῆκος αὐτῆς ἕως τοῦ τόπου Συχέμ, ἐπὶ τὴν δρὺν τὴν ὑψηλὴν· οἱ δὲ Χαναναῖοι τότε κατέκουν τὴν γῆν. [7] καὶ ὥφθη Κύριος τῷ Ἀβραμ καὶ εἶπεν αὐτῷ· τῷ σπέρματί σου δώσω τὴν γῆν ταύτην. καὶ ᾠκοδόμησεν ἐκεῖ Ἀβραμ θυσιαστήριον Κυρίῳ τῷ ὀφθέντι αὐτῷ, cyt. za: Septuaginta [http://www.ellopos.net/elpenor/physics/septuagint-genesis/12.asp], dostęp 31.01.2016; podobnie we współczesnych przekładach, także w Biblii Tysiąclecia (Pallotinum 2008): „[5] I zabrał Abram z sobą swoją żonę Saraj, swego bratanka Lota i cały dobytek, jaki obaj posiadali, oraz służbę, którą nabyli w Chanie, i wyruszyli, aby się udać do Kanaanu. Gdy zaś przybyli do Kanaanu, [6] Abram przeszedł przez ten kraj aż do pewnej miejscowości koło Sychem, do dębu More. – A w kraju tym mieszkali wówczas

słowiańskich przekładach Starego Testamentu, w tym w Biblii Franciszka Skoryny, Biblii Ostrogskiej i Biblii carycy Elżbiety. Również perykopa Rdz 12,5–7 w postaci z Parimejnika Grigorowicza ma postać „krótką”, tj. bez uwagi o zajęciu ziemi przez potomków Chama na czterysta lat⁹². Wszystko to dowodzi niezbitcie, że autor PH (PGr) korzystał z wariantu innego aniżeli znany obecnie Starego Testamentu, którego użył jako źródła cytatów biblijnych w swojej kompilacji⁹³. Wprowadzenie objaśnienia do cytowanego w PH tekstu niewątpliwie biblijnego można objaśnić wpisaniem przez skrybę do tekstu głównego komentarza umieszczonego w kopiowanym odpisie zapewne jako uwaga na marginesie. Co więcej, wschodniosłowiańskie odpisy Księgi Rodzaju podają „krótki” wariant Rdz 12,5–7. Tak jest np. w XIV-wiecznym Pięcioksięgu ze zbiorów Biblioteki Ławry Troicko-Sergiejewskiej⁹⁴:

и поаѣтъ аврамѣ саррѣ женѣ своѣю и лота сѣна братѣ своѣмѣ. и вса наѣбнѣа своѣа елико створиша. и всакѣ дѣшю юже стѣжаша в хараанѣ. и изидоша ити в землю ханаанѣю и приидѣ аврамѣ землю до мѣста сѣхемска къ дубѣ вѣсыкоуѣ. ханаанѣи же. тогѣа живѣхѣ на земли тоѣ. и яви сѣ гѣ аврамѣ и рѣ емѣ. сѣмѣани твоѣмѣ дамѣ землю сѣю... [k. 10v–11r]⁹⁵.

Kananejczycy. – [7] Pan, ukazawszy się Abramowi, rzekł: ‘Twojemu potomstwu oddaję właśnie tę ziemię. Abram zbudował tam ołtarz dla Pana, który mu się ukazał’.

⁹² Tekst rekonstruowany w: Рибарова, Хаптова 1998, s. 176–177.

⁹³ Jedyne, do jakich udało mi się dotrzeć, komentarze do Rdz 12,5–7, odnoszą się do zbudowania przez Abrahama ołtarza ofiarnego w podzięce Panu za osiedlenie się w nowym miejscu (zob. np. Matthews 2002, s. 6) lub też do niezwykłej jego hojności, którą obdarzył przesiedleńców: „Yet the rabbis found even more reason to see in Abraham a paragon of the generous hospitality so necessary in the ancient world, which lacked a lodging industry. The *midrash* focuses on a phrase in Gen 12:5, ‘Abram took... the persons [literally *the soul* or *souls*] that they had *acquired* in Haran.’ There is here a rather odd use of a Hebrew word *‘asah*, which is a common verb that normally means ‘to do’ or ‘to make’. It is translated by the NJPS as *acquired* above but this is not its normal meaning at all! How could anyone ‘make’ a ‘soul’? This midrashist, understanding the phrase quite literally as, ‘The souls that they had *made* in Haran’, claims it implies the following. *The verse implies: Our father Abraham would bring people into his home, give them food and drinks, befriend them, and thus attract them, and then convert them under the wings of the Presence. Hence you learn that a man who brings a single creature under the wings of the Presence is accounted as if he had created him, shaped him, and articulated his parts.* This is how Abraham made souls in Haran. Abraham’s generosity and hospitality were an avenue for proclamation of the ‘gospel’”, cyt. za: Allen 2013, s. 69.

⁹⁴ Sygn. 1 (2013), z uwagą „Перевод Пятикнижия весьма древний”, kopia w: <http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=001> [dostęp 17.03.2016].

⁹⁵ Podobnie w dwóch innych Pięcioksięgach z tej samej kolekcji: sygn. 44 (1550), XV-wiecznym Pięcioksięgu z uzupełnieniami, k. 15v, kopia w: <http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=044> [dostęp 17.03.2016], oraz sygn. 45 (1551), Pięcioksięgu z końca XVI w., k. 11r, kopia w: <http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=045> [dostęp 17.03.2016]. Jediną istotną różnicą obu tych odpisów wobec cytowanego wyżej jest zmiana leksykalna ‘сѣмѣани твоѣмѣ дамѣ’ na ‘плодоу твоѣмѣ дамѣ’ [44 (1550)] i ‘плодѣ твоѣмѣ да’ [45 (1551)].

Повы́шшы фрагмент сви́дчы о том, że в okresie XIV–XVI w. Słowiańszczyzna dysponuje tym fragmentem Pisma (Rdz 12,5–7) в двох варіантах: на Wschodzie „krótkim” (zgodnym з дзiсь у́жываным в літургii текстом Старого Тестамента), на Południu zaś – „розши́рзеным”.

Колeйним ви́няткoвым мiе́сцем є́сть фрагмент ви́стeпyю́чий є́ди́нє в PH I, при́звoлю́ючий по́стaць сѣ́дзєго і при́звoдцy Гeдeонa. Матeріaл наррaцiйний Кнiгi Сѣ́дзєго зостaл в PH I змaцнє́нє зрeдyкoвaний і oбємyє ви́лyчнє ви́бѡр Abimeleka нa сѣ́дзєго в Sychem і кoмeнтaрз Jotama до тєго ви́дaрєнє. Ви́глoшєнa прeжє́нє мoвa, при́пoвiстє́ о тoм, як дрєвa ви́бєрaлy свєго влaдцє, skierowana до тaргaнєй спoрaми о при́звoдцтвo лyднoсцi мiастa Sychem, є́сть нaйвaжнєйшым eлeмєнтoм eпizодy пoзбaвиєнoгo в PH I влaснoгo тyтyлy (кoнчaючєго рoздzіaл O Deborze)⁹⁶:

Biblia Lesnowska, k. 304v–305r (Sdz 9,7–15)	PH I, s. 147–148
пoслoшaнтє слoвєсє мoєгo дa и вaсѣ oуслышитѣ бѣ. [tytuł: о сказаны гласа.] идоуши доубрава, избрати себѣ црѣ. и рече масличинѣ боуди намѣ црѣ. и рѣ масличина, вставѣши тѣсѣтѣ своѣ, юже вѣ мнѣ прославы бѣ и члѣци, и ты дaи доувладати доубравою. и рѣ доубрава смоквы, ходи и боуди црѣ намѣ, и рѣ смоквы. вставѣши своѣ сладѣсть и плѣтѣ свои бл҃гын, и дaи доувладати доубравою. и рѣ доубрава виноградоу, ходи боуди намѣ црѣ. и рѣ єи винограды, вставѣши вино своє // веселѣе члѣ. ити дa идоу владати доубравою. и рѣ вѣсa доубрава кѣ котиганѣ. ходи и боуди црѣ намѣ. и рече котиганѣ доубравѣ. понстѣи ли изѣбираете мє себє црѣ. прѣидѣте и вѣнидѣте пѣ сѣнь мoю. и аще не изыдетѣ огнь ис котигана. и попаиѣтѣ вѣсє кєдрын доубравѣныє.	пoслoшaнтє мєнє мoу́жкы сикимєнє, дa и вa оуслышѣ бѣтѣ. хoдѣщє дрєвєсa пoндoшa, дa мaжoу́тѣ нaдѣ сoбoю црѣ. и рѣшa масличинѣ. бoудѣ нa нaмѣ црѣ. и рѣ имѣ маслича, кaкo хoщoу oстaвить тoу́кѣ сoви, имѣжє мa єсть прoслaвилѣ бѣ и члѣци. тaжє шѣшѣ бoудѣ кнѣзѣ дрєвoу. и рєкoшa вєсa дрєвєсa кѣ смoкєви. пoндѣ ты и бoудѣ нaмѣ црѣ. и рѣ и смoкєви. кaкo хoщѣ oстaвивѣши слaдѣ мoю и рoждєнѣ мoє дoбрoє, и кнѣзѣ бoудѣ дрєвoу. и рєкoшa вєсa дрєвa кѣ виннѣи лoзѣ. бoудѣ нaмѣ црѣ. и рѣ имѣ лoзa. кaкo хoщѣ oстaвить вѣнo вєсєлѣє члѣєскoє и бoудoу кнѣзѣ дрєвoу. и рєкoшa вєсa дрєвєсa к рaмнѣ. бoудѣ црѣ нa нaмѣ. и рѣ рaмнa. дa aщє вo истинoу хoщєтє мa пoмaзaти, дa бoудѣ црѣ вaшѣ. дa вoнидєтѣ пѣ крoвѣ мoи, дa нє изыдѣ вoгнь ѿ рaмны и пoлєстѣ кѣбры ливанѣскыя.

⁹⁶ Warto в тым мiє́сцy звє́рнєтѣ увагє́ на двє квєстє. Po пєрвєшє, в рєлaцѣ з PH змєниєнo плaн чaсoвy ви́дaрєнє вглєдєм наррaцѣ: o ilє в Sdz 9,16 мєшкaнцy Sychem бyлѣ южє oбрaлѣ крѡлєм Abimeleka, в PH Jotam кєрує при́пoвiстє́ до лyди дoпєрo „мaю́чых ви́знaчѣтѣ гo нa сѣ́дзєго”. Po другє, intєрєсyю́чy є́сть слoвѣнскѣ прєклaд нaзв рoслѣн в oбy тєкстaх (пaры в кoлє́нoсцi: Biblia Lesnowska – PH I): ‘las, дрєвa’ – доубрaвa vs дрєвєсa; ‘oliwka’ – масличинa, масличинa vs масличa, маслича; ‘figowiec’ – смoкєвы vs смoкєви; ‘krzew winny’ – винoгрaдѣ vs лoзa; ‘krzew cierniowy’ – кoтигaнѣ vs рaмнa; ‘cedry libańskie’ – кєдрын доубрaвѣныє vs кѣбры ливанѣскыя.

W dwu zapisach historii z Sdz 9,7–15 nie widać żadnych odstępstw (w planie treści). Jest to kolejny fragment będący wprost zapożyczeniem tekstu starotestamentowego, reprezentujący przy tym jeszcze jeden obecny w PH gatunek, nazywany w komentarzach biblijnych ‘bajką’: o cechach alegorii, a na pewno przypowieści. Jest to zresztą epizod o słabym umocowaniu fabularnym: przypomnienie postaci Gedeona pojawia się chyba wyłącznie w kontekście poprzedzającej go prorokini Debory. Sam Gedeon potrzebny jest jako element-łącznik wprowadzający Jotama i jego „bajkę”, po wygłoszeniu której Jotam „z płaczem udaje się do Sarepty”⁹⁷ i nie można, na podstawie treści rozdziału z PH, poznać rezultatów jego wystąpienia.

W studium poświęconym miejscu Biblii w literaturze Aleksander Naumow podkreśla, iż „[n]arracja w każdej średniowiecznej wypowiedzi jest prowadzona z uwzględnieniem Bożego punktu widzenia, choćby nawet nie istniały żadne wyznaczniki formalne wskazujące na to. Autor, każdorazowo utożsamiający się z narratorem, bezpośrednio czy pośrednio świadczy o Bogu, który jest najwyższą instancją nadawczą, niezależnie od tego, czy Jego wypowiedzi są przytaczane czy nie, czy są cytatem, mową zależną czy niezależną”⁹⁸. Naturalnym potwierdzeniem konstatacji jest fakt, że autor PH zastosował typ narracji wzorowanej na biblijnej – z narratorem trzecioosobowym, „wszechwiedzącym”, nie będącym postacią występującą w opowiadanym historii, zachowującym stałą perspektywę⁹⁹ – i na tym tle łatwo wychwycić nieliczne, mające odmienną postać i bardzo charakterystyczne wypowiedzi, w których autor PH się „odsłania”, stosując formy pierwszej osoby (liczby pojedynczej lub mnogiej – i właściwie tworząc instancję narratora ujawnionego). Zestawmy je tu w postaci oryginalnej (PGr) oraz w dwóch przekładach:¹⁰⁰

PGr	PH I	PH II
[1] ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ ξύλου τοῦτου ἐν ἑτέρω καιρῷ δηλώσομεν [PGr, s. 219]	но в сѣмь дрѣвѣ во иноумъ писанїи исповѣдаемъ [PH I, s. 49]	нѣ в дрѣвѣ въ дрѣгомъ мѣстѣ книги, се скажемъ ¹⁰⁰ [PH II, s. 90]

⁹⁷ σε же ρε̂ προκλε̂ε̂ς̂ π̂λα̂χ̂ε̂μ̂ [и] въ саре̂φ̂т̂с̂ по̂вѣ̂же, cyt. za: PH I, s. 148.

⁹⁸ Naumow 1983a, s. 16.

⁹⁹ Opis za: Culler 1998, s. 101–103.

¹⁰⁰ „Lecz o drzewie opowiemy w innym miejscu księgi”.

PGr	PH I	PH II
[2] Καὶ ἕτερα πολλὰ περὶ τῆς νομοθεσίας καὶ περὶ τῶν πρακτέων αὐτῶν ἐστὶν τοῦ λέγειν, ἀλλ' ἐν παραδρομῇ ταύτῃ ποιούμεν τὰς ἱστορίας αὐτῶν μόνον γράφοντες ἀρμοδίως γράφει. [PGr, s. 245]	И прочаѣа многа о законѣ и ѡ дѣлѣхъ есть гл҃ати, но мноуѡвше сї, творимѣ воспоминанїѣа еди́на подобна пишюуше/пишоуше [PH I, s. 90]	и ина многа ѡ законоположени. и ѡ сътворениихъ бѣше гл҃ати. нѣ выкратѣсїа сътворихомъ писаниемъ прикладѣно пишоуше ¹⁰¹ [PH II, s. 123]
[3] καὶ πολλαχοῦ εἰς τὰς θείας γραφὰς εὐρήσεις περὶ τῆς ἱστορίας ταύτης ¹⁰² [PGr, s. 246]	и многожды въ бж҃їи писменѣ искавѣ въбраушеши ѡ сказанїи семѣ. ѡ немже избавишисѣ ѡ лѡгкаваго и искоушенїѣа сего ¹⁰³ [PH I, s. 93]	[brak]
[4] καθὼς προεῖπον [PGr, s. 249]	ѣко же преже рѣхѣ [PH I, s. 96]	ѣкоже рѣже рѣхѣ ¹⁰⁴
[5] Καὶ ταῦτα μὲν περὶ τούτου [PGr, s. 255]	сїѣ во оуѣтъ ѡ семѣ [PH I, s. 105]	и сїѣ быше въ сїѣ ¹⁰⁵ [PH II, s. 135]
[6] Ἀλλὰ μὴ παραδράμωμεν τοῦ θανάτου αὐτοῦ [PGr, s. 269]	Но да не применемъ/применимъ и ѡ смерти его [PH I, s. 131]	нѣ побѣно ѣ не прѣминуѣти сѣмѣѣ его ¹⁰⁶ [PH II, s. 155]
[7] [brak] [PGr, s. 282]	искоушенїѣа же иже сътвори саοуѣтъ на дѣдѣхъ, преминѣхъ ю множества ради, ѣко многоѣа стѣжаахѡуѣсѣ на нѣ. [PH I, s. 160]	моуѣе елики привѣ дѣѡуѣ. ѡставихомъ за оумноженїѣа писаниї ¹⁰⁷ [PH II, s. 171]

¹⁰¹ „I wiele innych rzeczy o ustanowieniu prawa i praktykowaniu go powiedziano, lecz oto pokrótce je opisaliśmy”.

¹⁰² Z uwaga A. Wasiliewa: „In O[ttobonensis] plura exciderunt”, cyt. za: PGr, s. 246.

¹⁰³ „I w wielu miejscach w Bożych pismach szukając, odnajdziesz tę opowieść, dzięki której uwolnisz się od złego i od pokusy”.

¹⁰⁴ „Jak powiedzieliśmy uprzednio”.

105 „I tyle o tym”.

¹⁰⁶ „Nie uchodzi jednak pominąć [opowieści o] jego śmierci”.

¹⁰⁷ „O pewnych mężach zaś, których przyprowadzono do Dawida, pominęliśmy z racji obszerności relacji”.

PGr	PH I	PH II
[8] ...ὡς ἀνωτέρω εἰρήκαμεν... [PGr, s. 286] ¹⁰⁸	Пакы же свѣтѣльствоуѣтъ слово в грѣсѣ дѣдовѣ и о оубѣистѣ. в немже прже рѣкомѣ. глѣтъ сице. Смѣси дѣдѣ иногда съ безаконіемъ грѣхѣ [PH I, s. 169–170]	в любуѣистѣѣ и в оубѣистѣѣ, также выше рекохѣ. Съвѣкоупи нѣкогда дѣѣ безаконіе къ безаконію ¹⁰⁹ [PH II, s. 177]
[9] Ταῦτα τοῦ Δαυὶδ καὶ ἕτερα πλείονα. ἐν παραδρομῇ δὲ ταῦτα παρωσάμενοι δόξαν Χριστῷ ἀναπέμψωμεν. [PGr, s. 287]	Гѣа дѣдовѣ и прочаѣа многа. ѣ же прѣшѣдѣше прѣзрѣхомѣ. Главоу хѣу ѣѣ вѣсылаемъ ¹¹⁰ [PH I, s. 172]	[brak]
[10] ὁ καὶ γέγονεν ὡς ἐν συλ(λ)ήβδῃ εἰπεῖν [PGr, s. 289]	[brak tej części PH]	[brak]

Zauważmy, jak ciekawe i różnorodne informacje daje nam w tych fragmentach autor PH. Zapowiedź bezpośrednio po niej mającej nastąpić treści widać we fragmencie szóstym, będącym swoistym łącznikiem między wątkami dotyczącymi tego samego bohatera – Samsona, którego dzieje zostały w PGr zamieszczone w dwóch rozdziałach: *O Samsonie* i *O śmierci Samsona*. W obu przekładach granicę między nimi zniesiono, usuwając drugi z greckich tytułów; być może wystarczająco markował ją występujący w tym miejscu poetycki cytat z *Wielkiego kanonu pokutnego św. Andrzeja* z Krety.

Z odwrotną sytuacją mamy do czynienia w przypadku fragmentów: czwartego (w rozdziale *O arce uczynionej przez Mojżesza* (PGr)/ *O wyruszeniu do ziemi obiecanej* (PH I)/ *O wystawieniu Uzzy na próbę* (PH II)), ósmego (w rozdziale *O Achitofelu* (PGr)/ *O Absalomie* (PH I, PH II)) i dziewiątego (w rozdziale *O rejestrze* (PGr)/ *Zakazy* (PH I)). W tych miejscach autor PH odwołuje się do kwestii stwierdzonych uprzednio¹¹¹. We fragmencie piątym, z rozdziału *O Moabie* (PGr)/ *Opowieść*

¹⁰⁸ Przekład angielski uzupełniony za tekstem słowiańskim; A. Wasiliew odnotowuje w tym miejscu, że „plura sunt omissa”, cyt. za: PGr, s. 286.

¹⁰⁹ „Przez cudzołóstwo i zabójstwo, jak już powiedzieliśmy, połączył Dawid bezprawie z bezprawiem”.

¹¹⁰ „Oto [pisma] Dawidowe i wiele innych, które, pominąwszy, opuściliśmy. Chwałę Chrystusowi Panu dajmy”.

¹¹¹ W przypadku PH brak odpowiednika wynika z różnicy tekstu, który zawiera też historię króla Ozjasza. Niemniej jednak zastosowanie frazy o wymowie „tyleśmy opowiedzieli, a teraz chwalmy Pana” nie byłoby pozbawione sensu w dużej tematycznie części PH poświęconej losom króla Dawida i jego rodziny.

o wieszczku Balaamie (PH I)/ O królu moabickim Balaku (PH II), odczytujemy dobitne zakończenie – „i tyle o tym”, choć sytuacja przypomina tę z historii Samsona: następuje po nim kontynuacja historii, w przekładach słowiańskich opatrzona w dodatku nowymi tytułami (*O Balaamie* (PH I)/ *Powtórnie o Balaku* (PH II)).

Formy bezosobowej używa autor PH we fragmencie drugim (przed cytatem poetyckim w końcu rozdziału *O odnowieniu przybytku* (PGr)/ *O przybytku* (PH I)/ *O drugim powstaniu przeciwko Mojżeszowi* (PH II)), stwierdzając tylko, że „wiele jeszcze pozostało do opowiedzenia” – zapewne o właściwym oddawaniu czci Panu, o którym była mowa tuż przed tą uwagą. Zwraca uwagę fakt, że PH II zmienia wobec PGr i PH I czas działania, o którym jest mowa: ‘uczyniliśmy’ w miejsce ‘tworzymy’, dając wrażenie, że autor PH zaplanował już całość tekstu i traktuje go jako napisany, wykonany, zamknięty.

Fragment trzeci (z rozdziału *O arce uczynionej przez Mojżesza* (PGr)/ *O arce* (PH I)) z kolei jest jedynym, w którym autor PH zwraca się do swego czytelnika wprost: „po wielokroć, szukając w Bożym Piśmie, znajdziesz [tę opowieść], która cię wybawi od złej pokusy”. Co ciekawe, PH I rozwija krótką konstatację z tekstu PGr. W PH II miejsce to znajduje się w rozdziale zatytułowanym *O pokąsaniu przez węże*, jednak rozszerzony tam wobec PGr i PH I komentarz poetycki nie zawiera tego wtrętu.

Jednym z bardziej intrygujących miejsc PH jest jednak pierwszy z wymienionych fragmentów, pochodzący z rozdziału *O Sodomie i Gomerze* (PGr)/ *O zniszczeniu Sodomy* (PH I)/ *O Trójcy Świętej* (PH II). Autor PH obiecuje w nim bowiem nawiązać w przyszłości – w PGr bliżej nieokreślonej – do podjętego właśnie wątku, którym są dzieje drzewa niezwyklej budowy: o rozdzielonych na trzy korzeniach i wierzchołku i o zwartym pniu. Drzewo to wyrosło dzięki usilnej pracy Lota, podlewającego opalone głównie wodą z Jordanu. Oba przekłady ów ‘inny czas’ podjęcia porzuconego tematu interpretują dwojako: PH I może nawet jako inny utwór, PH II – jako dalszy ciąg opracowywanego właśnie tekstu. Tymczasem choć drzewa pojawiają się w PH różne, a raz nawet – drzewo o trzech wierzchołkach, będące kryjówką pieniędzy, które bracia Józefa otrzymali za sprzedanie go w niewolę egipską, drzewa wyrosłego w czasie pokuty Lota nie ma. Wyjaśnienia poszukiwać można w źródłach wykorzystanego w tym miejscu (tj. rozdziale *O Sodomie i Gomerze* (PGr)/ *O zniszczeniu Sodomy* (PH I)/ *O Trójcy Świętej* (PH II)) materiału literackiego. Nie są nim rozdziały Księgi Rodzaju, a inny tekst, opowiadający losy rodziny patriarchy Abrahama. Czy tzw. cykl apokryficzny Abrahama? W słowiańskich odpisach tzw. pierwszej redakcji, powstałej ok. X–XI w., motyw drzewa został potraktowany dość uważnie, ze szczegółami, których w tzw. drugiej (późniejszej o ok. 300 lat) redakcji brak; nie towarzyszy mu jednak zapowiedź rozwinięcia go w innych

pismach¹¹². Obecnie nieznany pozostaje tekst (grecki) o pokucie Lota, który zawierałby tę zapowiedź¹¹³. Jednocześnie motyw drzewa „o liściach sosny, cedru i cyprysu” pojawia się w apokryficznym *Żywocie Mojżesza* w epizodzie uczynienia wód Mary zdatnymi do spożycia. Oto w odpowiedzi na skargi Izraela

возпи же Моисий къ Богу о людехъ тѣхъ, и приде к нему Ангелъ Господень, 3 древа держа в руку своею: певгъ, кедръ, купарисъ. И рече Ангелъ Господень к Моисию: Си древа сплети аки пленицу во образъ Святыя Троица и всади я в воду Мерьрьскую, да тѣмъ оследиши воды Мерьския. Се древо будетъ въ древо велико, се древо въ 4 краи Вселеныи будет. И прочая хотящихъ быти сказа Ангелъ Моисию, о сем же отиде от него. И створи Моисий тако, якоже повелѣ ему Ангелъ Господень. И сплете древо и всади ѣ во исходяще воды при брезѣ. И рече Моисий: Се древо жизнь будетъ всему миру, се древо в велику честь приложится. Тогда будетъ изволение прити Вышнему. Но по времени, егда изволить плотью явитися всему миру и освящая женьска естѣства преступленье, и на се древо руками безаконныхъ свѣтъ и истинный вознесется. И узрите животь нашъ прямо очима вашима. Безаконнии же ти

¹¹² „Wstał Abraham, poszedł [tam] i ujrzał drzewo wyrosłe z ziemi [z trzech korzeni], wyżej zbiegające się w jedno, a ku wierzchołkowi znów dzielące się na trzy, o różnych liściach: sosny, cedru i cyprysu”, cyt. za: *Słowo o Trójcy Świętej*, przeł. M. Skowronek, [w:] *Apokryfy i legendy* 2006, s. 93. O apokryficznym cyklu Abrahama zob. podrozdział IV.2. *Narracje spoza Ośmioksięgu*.

¹¹³ Podobnej zapowiedzi brak też zresztą w cyklu tzw. drugiej redakcji. Wspomniana uwaga przypomina nieco wtrącenia prezbitera Jeremiasza do jego *Opowieści o Drzewie Krzyżowym*, gdzie zapowiada on: „Opowiemy i o Uriasz, [jak stoi] w Księgach Królewskich, jak przez niewiastę został zgubiony [z ręki] Dawida, którego prorok Natan z polecenia anioła znieważył”; „W innym miejscu powiemy więc o tym, jak narodził się Chrystus, Bóg nasz, i o Magach, i o tym, jak młodzianków zabito z Jego powodu; jak spisano Józefa z Marią Bogurodzicą, powierzona jego opiece, i jak troskał się o nią – przez zrękowiny z nią – Józef”; „Później opowiemy i o niwie, którą orał Pan”, cyt. za: *Opowieść o Drzewie Krzyżowym. Słowo i pochwała Mojżesza o splocie drzewa sosny, cedru i cyprysu*, przeł. M. Skowronek, [w:] *Apokryfy i legendy* 2006, s. 172, 181, 182. Trudno jest powiązać PH z jej zapowiedzią istnienia być może „niezależnej” opowieści (tj. samodzielnego opracowania) o drzewie niezwykłego pochodzenia (domyślnie: drzewie Męki Pańskiej), w której rozwinięty wątek drzewa byłby głównym „bohaterem” z późniejszą od niej, datowaną na X/XI w., *Opowieścią*... prezbitera Jeremiasza, w której drzewo staje się bohaterem tytułowym i (niemal we wszystkich epizodach) głównym. Ciekawą sprawą byłaby możliwość powiązania historii obu drzew, tj. wyhodowanego przez Lotę oraz drzewa Męki Pańskiej z *Opowieści*... Jeremiasza, gdyby nie fakt, iż to pierwsze ma swoje początki w Raju, skąd pochodzą opalone główne, historia drugiego zaś rozpoczyna się od powiązania trzech różnych gatunków dopiero przez Mojżesza. W świetle znanych obecnie tekstów podobne spekulacje nie znajdują uzasadnienia.

Niezależnie od odmiennego, aniżeli narracyjny, charakteru traktatu *O piśmie*, podobna jest wymowa uwagi jego autora Mnicha Chrabra: „Są też i inne odpowiedzi, które podamy gdzie indziej, bo teraz nie czas po temu”, cyt. za: Czernorizec Chrabr, *O piśmie*, przeł. A. Naumow, [w:] *Pasterze wiernych Słowian* 1985, s. 29.

скоро в пагубѣ обрящются, и възнесному на древо весь миръ поклонится. Якоже се древо ослажаеть воду, тако и распятаго кровь освятить древо се. Якоже бо древо Меры горькия воды ослади, тако и крестъ Христовъ горька языцкая невѣрства ослади. Нынѣ же вы премолкните, ропщющи на мя, симъ древомъ вода осладися, вы же убо, приступльше, почерпѣте и напаяитесь и скоты ваша». И во тѣ час осладишася воды в Меррѣ, и начаша пити вси людие и скоти¹¹⁴.

Ten obszerny fragment nie odpowiada relacji z PH (tak PGr, jak i PH I i PH II); tam to po prostu Pan wskazuje Mojżeszowi drzewo, które – wrzucione do wody – ma ją uzdatnić¹¹⁵. Wart jest jednak uwagi z innego powodu. Jego wymowa niemal w pełni odpowiada przekazowi z *Opowieści o Drzewie Krzyżowym*, gdzie czytamy:

Zatroskał się Mojżesz o swych ludzi i zawołał do Boga. Przybył doń anioł Pański i wskazał trzy drzewa: sosnę, cedr i cyprys. Uczynił Mojżesz tak, jak mu anioł Pański polecił: wziął je i splótł w warkocz, zasadził przy źródle i rzekł: Oto obraz Zbawiciela, a to drzewo będzie zbawieniem i życiem światu. Na tym drzewie wzniesie się jasność całej ziemi z rąk oczekujących Jego zbawienia. Arcykapłani i starszyzna żydowska osądzą Tego, co sam sądzić będzie żywych i umarłych. Te słowa wyrzekł Mojżesz o Chrystusie, pouczony przez anioła Pańskiego. Od tej pory woda zyskała słodycz dla piękna i radości ludzi i bydła, ptaków niebieskich i ziemskich zwierząt. Synowie Izraela słyszeli to co o drzewie mówił Mojżesz, a to, co powiedział, wypełniło się¹¹⁶.

Pojawia się pytanie o relację obu zapisów: czy prezbiter Jeremiasz korzystał ze słowiańskiego przekładu *Żywotu Mojżesza*? W takim razie sugestia, jakoby przekład ten miał powstać na Rusi Kijowskiej w okresie domongolskim¹¹⁷ musiałaby ulec (przynajmniej częściowej) weryfikacji. Trudno przypuszczać, że – nawet gdyby *Opowieść o Drzewie Krzyżowym* miała trafić na Ruś – jej fragment stałby się integralną częścią innego, obszernego i dość konsekwentnie skonstruowanego utworu. Można więc podejrzewać, że to raczej prezbiter Jeremiasz mógł dysponować źródłem pokrewnym *Żywotowi Mojżesza* (o ile nie nim samym) i użył jego fragmentów do swojego autorskiego opracowania.

¹¹⁴ Cyt. za: *Житие пророка Моисея*.

¹¹⁵ PH I: и показа ємоу ꙗко древо и вложї є в водоу, и сладка бѣ вода [PH I, s. 78]; PH II: и показа ємоу ꙗко дрѣво и въложи вь водоу, и слади се вода [„I pokazał mu Pan drzewo, i włożył je [Mojżesz] do wody, a woda zyskała słodycz”, PH II, s. 111].

¹¹⁶ Cyt. za: *Opowieść o Drzewie Krzyżowym...*, s. 170.

¹¹⁷ *Житие пророка Моисея*.

Wracając jednak do pierwszego z cytatów „narratora” PH – do czego mogłaby się odnosić zapowiedź opowiedzenia o tajemniczym drzewie? Być może właśnie do tego fragmentu z dziejów Mojżesza. Pozostaje to oczywiście w sferze domniezań i spekulacji, zwłaszcza, że w epizodzie uszlachetnienia wód Mary zrezygnował on z *Żywotu Mojżesza*, którego znajomości i wykorzystania w innych partiach tekstu dowodzi¹¹⁸.

Na uwagę zasługuje także cytat siódmy. Jest to jedyne miejsce w tekście, gdzie PH I i PH II zgodnie – choć inaczej – obudowują tekst fabularny wypowiedzi narratora nieznaną z tekstu greckiego będącego dziś w obiegu. Co ciekawe, PH I używa tu 1 sg (‘pomiąłem’), co wydaje się być drobną niekonsekwencją (na tle cytatów: czwartego, szóstego, siódmego i ósmego), PH II zaś – liczby mnogiej (‘porzuciliśmy’).

Przed próbą podsumowania „wypowiedzi narratora” w PH warto wrócić raz jeszcze do samego jej początku¹¹⁹ w dwóch wariantach: PGr i PH I, jako że PH II, jak wskazano wyżej, rozpoczyna się nie od „momentu teologicznego”, a od opisu dzieła stworzenia. Przypomnijmy, że otwierającą PH refleksję teologiczną o naturze Boga kończy zdanie następujące:

ЕДИНО ЦРѢТВО И ЕДИНО ХОТѢНІЕ И ЕДИНЪ СВѢТЪ ТРИСЛѢННЪ, ВЪ ДВѢ СЪЩЕСТВѢ, БЖѢТВО
ГЛА И ЧЛЧЕСТВО¹²⁰ [PH I, s. 2].

¹¹⁸ Sam motyw drzewa o liściach trzech różnych gatunków obecny jest w innych utworach, nie tylko narracyjnych; znalazł się m.in. w poezji liturgicznej (‘Яко кедрѣ Христе, языков шатание сокрушил еси волю Владыко: яко изволил еси на кипарисе, и на певке, и кедре, плотию совозвышаемъ’) jako troparion pieśni piątej kanonu w tonie drugim w Oktoichu, cyt. za: *Апокрифические сказания о кресте* [<http://prichod.ru/parishioners-on-the-feasts/21256/>], dostęp 12.11.2015].

Zob. też: ‘Пророчества о том, что Христос будет распят на трехсоставном дереве, и указания, что эти три породы дерева священны, мы находим в книгах Ветхого Завета. Пророк Исаия говорит: ‘Слава Ливана придет к тебе, кипарис, певг и вместе кедр, чтобы украсить место святилища Моего, и Я прославлю подножие ног Моих’ (Ис. 60. 13). В православном богослужении это пророчество относится к Честному Древу Креста Христова (третья паремия на Воздвижение). Крест Христов называется кипарисом, певгом и кедром: ‘Яко кипарис милосердие, яко кедр же веру благовонную, яко певг истинную любовь приносяще, Господню Кресту поклонимся, на нем славяще Избавителя пригвоздившагося’ (Постная Триодь, среда четвертой недели, утренья, канон Преполовению и Кресту, песнь 7). Кедр и кипарис упоминаются в числе райских деревьев в книге пророка Иезекииля [31; 8]. Готовясь к строительству Дома Господня, Соломон просил Хирама, царя Тирского: ‘Пришли мне кедровых дерев, и кипарису и певгового дерева с Ливана’ (2 Пар. 2. 8)’, cyt. za: *Апокрифические сказания о кресте*...

¹¹⁹ Zob. Rozdział II. *Dwa pierwsze przekłady Palei historycznej. Między wariantami: struktura i treść*.

¹²⁰ ‘Jedno władztwo i jedna wola i jedna światłość trójśloneczna, w dwóch naturach: boskości – mówię – i człowieczeństwie’.

Przypominając najważniejsze dogmaty, autor PH odwołuje się nie tylko do wszystkich, którzy je wyznają; używa pierwszej osoby: 'mówię', być może dla podkreślenia autorytetu własnego, osoby, która tworząc nowy tekst upewnia czytelników/słuchaczy o racji zawartej w księdze, o słuszności wypowiedzi¹²¹.

Specyficznym sposobem ujawniania się narratora jest jego komentarz do tekstu. Większość takich komentarzy, również w postaci gradacji – komentarz do komentarza, objaśnienie do objaśnienia – odnosi się do tekstów poetyckich¹²². Spójrzmy na trzy przykłady (tu i w przypisach podkreślenia moje, M.S.):

1. и поставлю заветъ мой с тобою, зане не прѣвоудѣ дхъ мой въ члвчѣхъ сихъ занеже быти имъ плоти **сирѣ** ревнителе плѣскихъ желани [„i zawrę z tobą przymierze, bo czyż nie wejdzie Duch mój między tych ludzi, jako że są cielesni, czyli hołdujący ziemskim namiętnościom”, PH II, s. 66]¹²³;

2. Кивотъ иакоже ношаше се на колесници. ѡзанъ ѡнъ. тогда запнѣшю се юнцю, тѣчню прикосноу се бж҃гемъ гнѣвомъ искоуши се. **сирѣ** въ прираженіе плѣскаго вѣсхожденіа, приразивъ се. запет се юнць. ѡн же помогъ роукою жеглоу [!], вѣсхоте паче помощи юнцю. [„Arkę wieziono na rydwanie, a gdy byczek potknął się, Uzza – doświadczając gniewu Bożego – dotknął go, czyli stał się namacalną przeszkodą dla byczka i zderzył się z nim. Gdy zwierzę upadło, Uzza położył rękę na jarzmie, chcąc mu pomóc”, PH II, s. 129–130]¹²⁴;

3. ѡгнанъ оубо бж҃гъ ефѣанъ ѡ колена своего. **сирѣ** ѡ данова [„został więc wygnany Jefe ze swego rodu, czyli [z rodu] Dana”, PH II, s. 147]¹²⁵.

¹²¹ Nie można wykluczyć, że w PH zastosowano znany w literaturze bizantyńskiej zabieg „personalizacji” utworu, ukazania tytułu (przekazu) jako „bohatera”, którego dwa przykłady daje Roman Jakobson: „ср(а)в(ни) въвеждащото изречение на предисловието към славянската версия на диалектическия трактат на Йоан Дамаскин – азъ ѡсмь диалектика, отъ бога свободнаа мѣдрость – или в предисловието на граматическия трактат – ѡсмь бо отъ седни началнаа и свободнаа мѣдрость граматика”, cyt. za: Jakobson 2000a, s. 116 – zabieg udanie wprowadzony do literatury starosłowiańskiej w *Modlitwie abecadłowej* („A ja tym słowem modłę się Bogu”, cyt. za: Konstantyn (biskup Presławia?), *Modlitwa abecadłowa*, przeł. A. Naumow, J. Kornhauser, [w:] *Pasterze wiernych Słowian* 1985, s. 23) i *Proglasie. Wstęp do Ewangelii* („Otom ja zwiastun tej Ewangelii”, cyt. za: Święty Konstantyn Cyryl Filozof, *Proglas. Wstęp do Ewangelii*, przeł. J. Kornhauser, A. Naumow, [w:] *Pasterze wiernych Słowian* 1985, s. 32). Sądzę jednak, że swoiste Credo z PH stanowi raczej wyznanie autorskie, tzn. jest wprowadzającą w dalszą treść wypowiedzią narratora, podobnie jak dziesięć innych, umieszczonych powyżej w zestawieniu.

¹²² Zob. podrozdział V.1. *Poezja*.

¹²³ Por. PH I: и постави (поставлю) заветъ мой с тобою, іако не имать дхъ мой въ члвчѣхъ сѣ быти, зане соутъ плоть, **сирѣ** рачителе плотьскымъ похотемъ [PH I, s. 14].

¹²⁴ Por. PH I: Ковчегъ іако носимъ еѣ на колесници. тогда ставшю телѣцю. озанъ токмо прикоснѣсѣ. бж҃гемъ искоушениъ бж҃гъ гнѣвомъ. **сирѣ** въ претыканіе телцю. падшю же телѣцю, озанъ же на жеглоу роукою положи хотѣ въздвигнути паче телца [PH I, s. 97].

¹²⁵ Por. PH I: изгнанъ же бж҃гъ ефѣанъ ѡ колѣна своего [PH I, s. 120].

W pierwszym autor PH objaśnia słowa Pana skierowane do Noego przed potopem. Wykorzystany tu cytat biblijny (не имать прѣбыти дѣхъ мой въ члвцѣхъ сихъ въ вѣкы, зане соуть плоть, cyt. za: Biblia Lesnowska, k. 7r) kończy się właśnie przed **сирѣ**, ‘czyli’, wprowadzającym autorskie objaśnienie twórcy PH. W przypadku drugim objaśniono frazę ze strofy z *Wielkiego kanonu pokutnego* św. Andrzeja z Krety. W objaśnieniu trzecim autor przypomina wzmiankowane na początku rozdziału pochodzenie Jeftego – co ciekawe, rozwinięcie dotyczy wyłącznie PH II.

Sądzę, że autora PH widać w ogóle w niefabularnych fragmentach utworu. Będą to oczywiście wszystkie komentarze poetyckie – cytaty z czyjejś twórczości – ale nie tylko. Tak np. tłumaczy się czytelnikom ciężar grzechu Kaina: zabójstwo Abła ma w istocie wagę siedmiu grzechów – co ma odpowiadać siedmiokrotnej pomście na każdym, kto by Kainowi odebrał życie, zgodnie z Rdz 4,15:

также имеше кайнъ дела ѿ произ'воленія, соуть сина. прѣвое бѣ прогнѣва, ѿца
опечали, мѣръ вбесчеди, брѣ оубы, земаю wskвѣрни, бѣ слыга, и себе wсоудн. сего
ради проклет' се ѿ бѣ стениати и трѣсти се на земли [„Oto co Kain uczynił przez
postępek swej woli. Po pierwsze, Boga rozgniewał, zasmucił ojca, matkę pozbawił
dziecka, zabił brata, zanieczyścił ziemię, Boga okłamał, a siebie osądził. Dlatego też
został przez Boga przeklęty, skazany na jęk i lęk na ziemi”, PH II, s. 62–63].

Nawet jeśli nie jest to własna koncepcja autora PH, a zapożyczona z wcześniejszych komentarzy do Księgi Rodzaju, poprzez wprowadzenie jej do tekstu – ukazuje on własny stosunek do tej zbrodni i kary.

Wyjątkowy jest też w PH zwrot narratora do czytelnika w komentarzu do strofy św. Jana z Damaszku:

слыши что глѣть дѣмаскынъ іѡѡ. жльчъ оубо иже ѿ камене, медь съсавшен. и въ
поустини чоудеса сътвор'шомъ. и тебе принесоме хѣ шцѣть за ман'ноу, бл҃годаніе
ти въздаше. дѣти іслюви неразѡмливн. видиши ли, іако на питател'но именова се
медь [„Posłuchaj, co mówi Jan Damasceński. Oto ci, co z kamienia spijali miód,
przynieśli żółć; Tobie, Chryste, czyniącemu cuda na pustyni, podawali ocet – za
mannę, tak złożyli Ci podziękowanie nierozumni synowie Izraela. Czy widzisz, jak
odzywczy jest miód?” PH II, s. 138]¹²⁶.

Jednokrotność wystąpienia formy 2 sg w PH pozwala sądzić, że autor utworu odrzuca elementy wypowiedzi kaznodziejskiej, pouczającej (tak typowej dla Palei komentowanej), i że znalazła się tu właściwie przypadkiem.

¹²⁶ Por. PH I: слыши что пишеть мѡдрѣи нѣкыи гл҃а сице. Жолчъ ти оубо принесомѣ съсавше
медь ис камене. видиши ли іако за сладость наречесѣ медь [PH I, s. 109].

Podobnie i powołanie się na Józefa Flawiusza i homilię św. Grzegorza może być uznane za „odkrycie się” autora PH: wskazanie lektur, nawet niekoniecznie własnych źródeł, a alternatywnych zapisów przekazywanych przez siebie treści, jest subtelną wskazówką dotyczącą jego zainteresowań literackich i czytania:

родѣ же адамъ ѿкоѣ иосифъ пишеть, сны и дщере ꙗко. [„zrodził bowiem Adam, jak pisze Józef, sześćdziesięcioro synów i córek”, PH II, s. 65].

Momenty, w których autor PH używa w wypowiedzi pierwszej osoby i/lub zwraca się do czytelników utworu wprost są nieliczne i zamieszczone w rozdziałach dość nierównomiernie. Jedynie zgadywać można, według jakiego klucza wprowadzono je właśnie w tych miejscach; czy świadczą o tym, że pisząc, autor PH pozwolił sobie na swobodniejszy ton, albo (świadomie lub nie) zastosował zabieg znany mu z innych pism, np. homiletycznych? W pracach poświęconych narracji (tj. opowieści, fabule) w literaturze bizantyńskiej akcentuje się fakt, że za „narracyjne” można uznać wyłącznie gatunki historiograficzne (z szerokim opisem epizodów), hagiograficzne oraz tzw. fikcję (np. „nowele” okresu Komnenów i romanse doby Paleologów)¹²⁷. Sądzę jednak, że PH znakomicie uzupełnia ten obraz. Narracja PH, zasadniczo autorska i auktorialna, zdystansowana i obiektywna, wydaje się stosownym narzędziem dla ukazania uniwersalnej i ponadczasowej tematyki dzieła; a nawet, jeśli przytoczone cytaty są „przypadkowe” – uważnego czytelnika cieszy, że twórca sprzed ponad tysiąca już lat pozwolił mu podejrzeć: trochę siebie, trochę warsztat i kulisy swojej pracy.

* * *

Dysponując zaledwie fragmentami tekstu greckiego, wydawca PH I podjął próbę wskazania jej źródeł pozabiblijnych oraz innych niż „liczne, znane autorowi [Palei, M.S.] utwory apokryficzne”¹²⁸. Mają to być¹²⁹:

1. *Wielki Kanon pokutny* św. Andrzeja z Krety († 712)¹³⁰. Nie jest to najstarszy, ale najczęściej przywoływany w PH tekst pozabiblijny. Na uwagę zasługuje fakt, że spośród 20 cytatów z *Kanonu* (na s. 6, 7, 11, 13, 47, 97, 117, 122, 125, 126, 131, 133, 133–134, 136, 137, 142, 146, 150, 169, 169–170) jedynie siedem podaje imię jego

¹²⁷ Bourboulakis, Nilsson 2010, s. 265.

¹²⁸ Попов 1881, s. XXIV.

¹²⁹ W kolejności przyjętej przez autora edycji.

¹³⁰ PG, t. 97, col. 1306–1444. Zob. wydanie przekładu polskiego: Św. Andrzej z Krety, *Wielki kanon* (fragmenty); Św. Andrzej, *Wielki kanon* 2000, 2015.

autora; w pozostałych przypadkach jest on określany jako ‘Mędrzec’, ‘pewien mędrzec’, który ‘w pieśniach zaświadcza’ czy ‘wspomina’. Część z nich została zresztą przez Popowa zidentyfikowana;

2. *Kanon na Narodzenie Pańskie* – jeden cytat (s. 105 wydania), także bez podania źródła, zidentyfikowany przez Popowa;

3. *Kanon na Podwyższenie Krzyża św.* – cztery cytaty (s. 60, 88, 92), bez podania źródła, zidentyfikowane przez Popowa;

4. *Oficjum (służba) Życiodajnemu Krzyżowi św.* – jeden cytat (s. 5), bez podania źródła, zidentyfikowany przez Popowa;

5. Św. Jan Złotousty (349–407) – jeden cytat ze *Słowa o pijaństwie*¹³¹ (s. 47) i jeden z Liturgii (s. 18);

6. Św. Grzegorz Teolog z Nazjanzu (329–389) – powołanie na fragment *Mowy o świętym chrzcie*¹³² (s. 6);

7. Józef Flawiusz (37 – po 94) – dwa cytaty, jeden z przywołaniem autorstwa (s. 12, 19);

8. apokryficzny *Żywot Mojżesza (Vita Mosis)* – wykorzystany w rozdziale *O Mojżeszu* (s. 61–65), zidentyfikowany przez Popowa;

9. Teodor Studyta (759–826) – jeden cytat z podaniem autorstwa (s. 47).

Przywołany wykaz źródeł Palei nie jest kompletny. W celu sprawdzenia, jak tekst Palei ulegał przeredagowaniu i źródłoznawczemu opracowaniu/doprecyzowaniu, zestawiono PH I z PH II. Zabieg ten został wymuszony faktem, że w chwili obecnej w obiegu naukowym znajduje się tylko jeden odpis jednego wariantu PGr. Nie pozwala to ostatecznie stwierdzić, czy różnice pojawiły się na etapie jeszcze

¹³¹ *De resurrectione d.n. Iesu Christi*, [w:] CPG 1974, nr 4341. Przekład polski: Św. Jan Chryzostom, *Przeciwko pijakom i o zmartwychwstaniu*. Zob. też nry 7390–7397 w: Stawiszyński 2005, s. 341.

¹³² Przywołanie to wygląda następująco: „Tak Grzegorz Teolog w [utworze o początku] *Wczoraj święciliśmy piękny dzień Świąteł* mówi: [...]”, cyt. za: *Mowa 40 o świętym chrzcie*, [w:] Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 437. Por. przekład słowiański: „Вчера свѣтлыи просвѣщенїа днь празноваше, ибо побаше радостна положити спенїю нашему. и вѣщѣше паче”, cyt. za: *16 слова на св. Григорїй Богослов*, s. 18, reprodukcja na s. 365. W *Mowie 40 o świętym chrzcie* św. Grzegorz potępia odwiekanie przyjmowania chrztu, objaśniając przyjęcie przez Chrystusa chrztu w (dopiero) trzydziestym roku życia początkiem Jego nauczania publicznego: „Biorę zaś pod uwagę i to, że dla Niego ten właśnie czas chrztu był konieczny, a u ciebie nie ma tego względu. Wystąpił bowiem publicznie mając lat trzydzieści, a nie pierw, by się nie zdawało, że się chce popisować – tę bowiem słabość mają ludzie pospolici – i dlatego, że ten wiek przynosi doskonałą próbę cnoty i jest odpowiedni do nauczania”, cyt. za: *Mowa 40 o świętym chrzcie*, [w:] Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane* 1967, s. 453. Przywołanie w tym miejscu przez autora PH tego fragmentu z pism św. Grzegorza nie ma większego sensu w kontekście poprzedzającej to stwierdzenie oraz następującej po nim wypowiedzi. Jedynym łącznikiem może być powtarzająca się liczba 30 – liczba lat pokuty Adama oraz wiek Chrystusa przyjmującego chrzest. Zob. też podrozdział V.2. *Anatemy*.

greckich protografów, czy też są rezultatem opracowania dokonanego przez słowiańskich tłumaczy/kompilatorów; w każdym razie teksty słowiańskie wyraźnie się różnią. Tabela ukazuje wszystkie miejsca cytowań (wraz z lokalizacją), w których w II przekładzie dokonano zmian w określeniu autora/dzieła (w tym przypadku, gdy to w I przekładzie informacja jest pełniejsza; kolejność cytatów według porządku występowania w tekście):

PH I	PH II
и свѣддѣтельствовѣть ми списникъ гл҃а сице [s. 5]	и ѿ дамаскинъ ѿванъ прѣмѣдри въ некоемъ тропари въскр҃сенаго канона сиѣхъ оуспѣаѣ ѿпадѣнїе въспѣаѣтъ гл҃ѣ ¹³³ [s. 60]
свѣдѣтельствовѣть ми слово въ пѣснѣ гл҃а сице [s. 47]	свѣтелствовѣтъ ми андреѣ критскы пише ¹³⁴ [s. 88]
Ø [s. 79]	ѿ сего оубо писаниѣ въсечѣны ѿванъ дамаскинъ, словотворѣ въспѣаѣтъ ¹³⁵ [s. 112]
Ø [s. 85]	прѣмѣдри нѣкто пише сице, въ канонѣ ѿспѣнїѣ ¹³⁶ [s. 118]
въспоминаѣтъ же провидѣнїѣ сїи мѣдрынъ нѣкыи пиша сице [s. 92]	и мѣдрынъ пѣвѣць въ канонѣ възвѣженїи чѣнаго кр҃та. пѣ творѣ сице ¹³⁷ [s. 125]
тѣмъ мѣдрынъ нѣкыи пиша сице гл҃тъ [s. 96–97]	им же и критскыи прѣмѣдри начелникъ андреѣ. въспѣаѣ писаниемъ тако рѣ ¹³⁸ [s. 129]
о семъ вѣдинїи (видѣнїи) поминаѣтъ мѣрынъ нѣкыи въ писанїи пиша сице [s. 104]	о семъ же писанїе въспомоноуѣтъ нѣкто прѣмѣдри. съписоуѣ великаго начелника михаила. бывѣша чюдеса. въ съборнѣмъ канонѣ. чѣстныи бесплѣтныи силъ ¹³⁹ [s. 134–135]

¹³³ „Oto i wielkiej mądrości Jan Damascęński w jednym z troparionów kanonu niedzielnego opiewa strącenie [Szatana z niebios] tymi słowy”.

¹³⁴ „Daje świadectwo Andrzej z Krety, pisząc [...]”

¹³⁵ „W tym oto zapisie szlachetny Jan Damascęński słowa składając, wyśpiewuje”.

¹³⁶ „Jeden z Mędrców tak pisze w kanonie na Zaśnięcie”.

¹³⁷ „I mądry Pieśniarz w kanonie Świętemu Krzyżowi składa pieśń taką”.

¹³⁸ „To także kreteński Mędrzec, przywódca [duchowy] Andrzej wyśpiewuje w swym utworze, mówiąc”.

¹³⁹ „O tym wspomina i pewien Mędrzec, spisując cuda za przyczyną wielkiego naczelnika Michała w kanonie ku czci soboru sił bezcielesnych”.

PH I	PH II
се провидаа мѡдрѣи въ пѣснѣ сице пишеть гл҃а [s. 105]	се во бл҃женныи косма, пѣснотворць въ канонѣ рожьства х҃ва. поминае тако р҃е ¹⁴⁰ [s. 135]
іако же бжтвенны апл҃ъ павелъ в писанї гл҃тъ сице [s. 109]	іакоже бжтвны апл҃ъ р҃е ¹⁴¹ [s. 138]
слыши что пишеть мѡдрѣи нѣкыи гл҃а сице [s. 109]	слыши что гл҃еть дамаскынъ іѡа ⁿ ¹⁴² [s. 138]
ѡ си҃хъ пишеть мѡдрѣи нѣкто гл҃а сице [s. 117]	ѡ ний же поминаеть андреа крит҃скыи. тако гл҃е ¹⁴³ [s. 145]
се҃го рыдаа моу҃дрыи пише в пѣснѣ гл҃а сице [s. 131]	се҃го плаче пѣснописць. въ вѣликѡм канонѣ пишеть ¹⁴⁴ [s. 154]
сїю въспоминаа бл҃женныи гл҃аше [s. 133]	им҃же и бл҃жени въспоминаеть андреа гл҃е ¹⁴⁵ [s. 156]
о се҃ гл҃тъ моу҃дрыи нѣкто [s. 133]	ѡ нем҃ же и бл҃женныи поминаеть андреа гл҃е ¹⁴⁶ [s. 156]
се҃го ради пише мѡдрѣи во҃пїа сице [s. 136]	т҃ѣм҃ же и крит҃скы архїеѣпѣ андреа. пише тако гл҃еть ¹⁴⁷ [s. 157–158]
о сем҃ бо дѣлѣ лежать гласи си, иже киръ андрѣа крит҃скаго и прѣрка неремѣа [s. 143]	въ сѣм҃ бо писани лежоу҃тъ гласове си іакоже [!] р҃е се повыше ¹⁴⁸ [s. 161]
въспоминаеть же писанїи тыоу с т҃ѣми [s. 146]	поминает҃ же єю съ мнѡзѣми инѣми исправаен҃ми андреи крит҃скы гл҃е тако ¹⁴⁹ [s. 163]

Zmiany – zapewne protografu – które rejestruje PH II, podsumować można następująco: aż ośmiokrotnie anonimowego pierwotnie twórcę i niewskazane z tytułu dzieło nazwano wprost: ‘błogosławionym Andrzejem’, ‘Andrzejem z Kre-

¹⁴⁰ „Tak błogosławiony Kosma Hymnista w kanonie na Narodziny Pańskie wspomina, mówiąc”.

¹⁴¹ „Jak mówi błogosławiony Apostoł”.

¹⁴² „Posłuchaj, co mówi Jan Damasceński”.

¹⁴³ „Wspomina o nich Andrzej z Krety, mówiąc”.

¹⁴⁴ „Opłakuje to Hymnista; w Wielkim kanonie [tak] pisze”.

¹⁴⁵ „O tym wspomina i błogosławiony Andrzej, mówiąc”.

¹⁴⁶ „O nim i błogosławiony Andrzej wspomina, mówiąc”.

¹⁴⁷ „O tym również arcybiskup kreteński Andrzej pisze tymi słowy”.

¹⁴⁸ „W piśmie przywołano następujące głosy, jak wspomniano wyżej”.

¹⁴⁹ „Wspomina o niej – wraz z wieloma innymi objaśnieniami – Andrzej z Krety, mówiąc tak”.

ty, 'arcybiskupem Andrzejem' i 'Wielkim kanonem'; dwukrotnie zidentyfikowano utwór poetycki (kanony na różne święta); dwukrotnie uzupełniono imiona anonimowych wcześniej 'mędrców' czy 'pieśniarzy'; dodano dwa poetyckie cytaty z podaniem ich autorstwa. Co ciekawe, w dwóch miejscach usunięto w PH II wcześniejsze identyfikacje przywoływanych fragmentów.

Sporządzona przez Popowa lista źródeł jest jednak niepełna; samych cytatów i nawiązań biblijnych jest, w różnych funkcjach, a i różnych formach wykorzystania materiału hipertekstu, ponad sto¹⁵⁰. W odniesieniu do PH II można ją rozszerzyć i doprecyzować do postaci następującej (wykaz nie obejmuje przywołań Pisma św. oraz pism pseudokanonicznych):

1. *Wielki kanon pokutny* św. Andrzeja z Krety – 22 (lub 24) cytaty¹⁵¹;
2. *Kanon na Podwyższenie Krzyża świętego* św. Kosmy z Majumy – siedem cytatów;
3. *Kanon na Narodzenie Pańskie* św. Kosmy z Majumy – jeden cytat;
4. *Kanon na Zaśnięcie Bogurodzicy* św. Kosmy z Majumy – jeden cytat;
5. Liturgia święta św. Jana Złotoustego – jeden cytat¹⁵²;
6. *Słowo o pijaństwie* św. Jana Złotoustego – jeden cytat¹⁵³;
7. kanon niedzielny w tonie piątym św. Jana z Damaszku – dwa cytaty;
8. kanon niedzielny w tonie siódmym św. Jana z Damaszku – jeden cytat;
9. drugi kanon na uroczystość Soboru Świętego Michała Archanioła i innych sił bezcielesnych św. Jana z Damaszku – jeden cytat;
10. Józef Flawiusz – dwa cytaty (z *Dawnych dziejów Izraela*), oba z przywołaniem autorstwa¹⁵⁴;

¹⁵⁰ Szczegóły zob. w rozdziale IV. *Konstruowanie historii sakralnej w Palei historycznej* oraz w podrozdziale V.1. *Poezja*.

¹⁵¹ Spośród 24 fragmentów *Wielkiego kanonu* pochodzenie dwóch jest wątpliwe – wydają się być swobodnymi parafrazami fragmentów strof, cytatami dosłownymi nie są na pewno.

¹⁵² ТВОЯ ѿ ТВОЙ, ТВѢК ПРИНОСИМЪ ВЪСѢ И ЗА ВСЕѢ [PH II, s. 69]; por. PH I: ТВОЯ ѿ ТВОЙ ТВѢК ПРИНОСИМЪ О ВСѢ ИЖЕ ѿ [PH I, s. 18].

¹⁵³ PH II: нѣ и кѣ снѣмъ златоезычны, іѡа́ннѣ въ словѣ въ винопити. іако лѣ ѡпиѣ се бѣ съ дѣщѣрѣма своимѣ. ѡцѣ моужѣ и дѣдѣ. ѡцѣ и по въсоудѣ писаниѣ зничижаѣтъ слабость єго [„I tak do nich mówi Jan Złotojęzyczny w słowie o picu wina – że Lot, upiwszy się, żył z córkami swoimi, będąc ojcem-mężem i dziadkiem-ojcem, i księga ta gardzi jego słabością”, PH II, s. 89]; por. PH I: Тѣмъ и бѣженѣи ѡианнъ злѣусты глѣтъ въ словѣ иже вѣ пѣанствѣ. іако лѣтъ дѣщѣрѣмъ своимъ посагатель быѣтъ пѣанства ради. ѡцѣ моужѣ и дѣдѣ ѡцѣ. и въ лѣновѣхъ писмени поношаѣтъ дѣло єго [PH I, s. 47–48].

¹⁵⁴ роди же адамъ іакѣ иосифъ пишеть, сѣны и дѣщѣре .ѣ. имъ же ѡженивѣше се, въ ѣ. выше, въноуци же канновѣ лоукава соуще. въ нечистоте сквернѣиѣ вератише се, и все иже лоукавое съдѣлаше, ѡ бѣ ѡлоучише се, и бѣ вставивѣше своимъ волямъ послѣдоваше. лоукаваго и злодѣлателя творещѣ дѣла. страха бѣиша не имѣше. Сего ради прогнѣва се бѣ на нѣ [„zrodził bowiem Adam, jak pisze Józef, sześćdziesięcioro synów i córek, a ci wstąpili w związki, mając lat trzydzieści. Wnukowie Kainowi podli byli, obrali drogę plugawej nieczystości, i wszystko czynili podle; odłączyli się od Boga,

11. Teodor Studyta – jeden cytat z podaniem autorstwa¹⁵⁵.

Oryginalne ujęcie materii Starego Testamentu przez autora PH widać też w uporządkowaniu materiału. Jakkolwiek PH zasadniczo odzwierciedla biblijny porządek treści, zawiera też pewne od niego odstępstwa. Na poziomie makrotekstualnym, tj. kolejności rozdziałów, obserwujemy następujące jego naruszenia:

- rozdział *O gorzkich wodach Mary* (Wj 15,22–17) znajduje się po *O Amalekicie* (Wj 18,8–16);

- rozdział *O prawie danym Mojżeszowi* (Wj 20) znajduje się po *O wstąpieniu Mojżesza na górę Synaj* (Wj 24, Wj 32);

- rozdział *O przybytku* (Wj 25) znajduje się po *O drugim buncie przeciw Mojżeszowi* (Lb 16, Lb 15);

- rozdział *O pokąsaniu przez węże* (Lb 21) znajduje się przed *O ziemi obiecanej* (Lb 13–14);

- rozdział *O wystawieniu na próbę Uzzy* (2 Sm 6,3–7) znajduje się po *O ziemi obiecanej* (Lb 13–14), a przed *O mannę* (Wj 16, Lb 11);

- rozdział *Historia Jael* (Sdz 4) znajduje się po *Historii Samuela* (1 Sm) i po *Historii kapłana Helego* (1 Sm);

- rozdziały: *Historia Samuela* (1 Sm) oraz *Historia kapłana Helego* (1 Sm) znajdują się przed *O sędziach z rodu Lewiego* (Sdz 19).

Wydaje się, że wskazane zmiany nie mają znaczenia dla rozwoju opowieści o dziejach narodu wybranego, które ujęte są w dość luźno – właściwie tylko poprzez wspólnych bohaterów – powiązane ze sobą epizody¹⁵⁶. Tu warto postawić kolejne

i porzuciwszy Go, postępowali wedle własnej woli, czyniąc rzeczy złe i szkodliwe, nie mając lęku przed Bogiem. Dlatego też rozgniewał się na nich Bóg”, PH II, s. 65]; oraz: и раздели ное весь мир на трое. и дастъ тремъ сыновомъ своимъ, также иисѣй пишетъ в раздѣленіи кнѣге имѣже подолѣ слово скажетъ [„I podzielił Noe świat na trzy części, i dał [je] swoim trzem synom, jak pisze o podziale w [swej] księdze Józef, a jego słowo niżej to opowie”, PH II, s. 70]. Tymczasem w *Starożytnościach żydowskich* Józefa Flawiusza szczegółów zdaje się być mniej: „Tymczasem Adam, ów pierwszy człowiek powstały z ziemi [...] – gdy Abel został zabity, a Kain uciekł po dokonaniu tego morderstwa, gorąco pragnął zrodzić nowe potomstwo, a miał już lat dwieście trzydzieści (żył potem jeszcze siedemset lat, zanim umarł). I zrodził wielu synów, a wśród nich Seta”, cyt. za: Iosephus Flavius, *Dawne dzieje Izraela* 2001, cz. 1, s. 11. O podziale ziem po potopie między synów Noego zob. cz. 1, ks. VI.

¹⁵⁵ се знаменіе стѣднѣ глѣе, водѣ нѣ нѣктѣ же вѣзѣмнѣ“ се. вѣрѣте же се и ное нагѣ винномѣ выпнѣ“ се. сѣмѣ же злобе лотѣ ѿ софѣ разжѣетъ [„O tym znaku mówi Studyta: nikt wodę pijący rozumu nie straci. Winem upiwszy się, spostrzegł się Noe nagim; odtąd nasienie nieprawości rodzi”, PH II, s. 88–89], por. Снѣ вѣднѣ фѣдѣорѣ стѣднѣ глѣтѣ. всѣмѣ пѣѣ воды никако оумѣ смѣтетѣ. пѣви же сѣ ное нагѣ исхѣдѣ раднѣ виннаго. сѣмѣна же злобѣмѣ разжѣетѣ лотѣ [PH I, s. 47].

¹⁵⁶ Podobny zabieg obserwuje w *Wielkim kanonie pokutnym* św. Andrzeja Derek Krueger, naruszenie kolejności starotestamentowej w kolejnych pieśniach *Kanonu* komentując następująco: „The placement of Job between Jacob and Joseph reveals that Andrew proceeded not according to a plan that strictly followed the order of the figures’ appearance in the biblical canon, but rather ac-

pytanie o charakter PH – zbioru historii o, generalnie, wspólnym pochodzeniu (biblijnym) – jako dzieła fabularnego oddającego chronologię biblijną. Przedstawione w utworze historie bohaterów oraz opisy wydarzeń z trudem można poddać zhierarchizowaniu: opowieść – dzieje narodu wybranego – przebiega linearnie, zasadniczo według porządku biblijnego, a przypadki, w których dochodzi do naruszenia go, nie są świadectwem tworzenia nowego porządku hierarchicznego. Dlatego też raczej charakter aniżeli fabułę PH można, jak sądzę, określić jako epizodyczny; niebiblijna kolejność części epizodów nie wpływa na wymowę całości.

Zmiany porządku biblijnego epizodów obecne są w PH również – w poszczególnych rozdziałach – na poziomie mikrotekstualnym:

- w rozdziale *O mieście i budowie wieży* (panowanie Nimroda, Rdz 10, zamieszczono po ukończeniu budowy wieży Babel, Rdz 11). W PH panowanie Nimroda scharakteryzowano w dosłownie trzech zdaniach; podobnie, jak w Starym Testamencie, nie odniesiono go do wydarzeń wcześniejszych ani późniejszych, poza stwierdzeniem, że Nimrod jako „pierwszy panował w Babelu [tj. w Babilonie]” (Rdz 10,10);

- w rozdziale *O małżeństwie Izaaka* (śmierć Sary, Rdz 23, po ślubie Izaaka z Rebeką, Rdz 24). Ostatni werset Rdz 24 podkreśla sytuację emocjonalną rodziny Abrahama oraz w ogóle następującą zmianę pokoleń, jako że „Izaak wprowadził Rebekę do namiotu Sary, swej matki. Wziąwszy Rebekę za żonę, Izaak miłował ją, bo była mu pociechą po matce” (Rdz 24,67);

- w rozdziale *O drugim buncie przeciwko Mojżeszowi* (bunt, Lb 16, przed naruszeniem szabatu, Lb 15);

- w rozdziale *O królu moabickim Balaku* (zatrzymanie oślicy Balaama przez anioła, Lb 22, w ostatniej części rozdziału, po treści Lb 22–24);

- w rozdziale *Rzecz o Saulu* (małżeństwo Dawida i próba pozbawienia go życia przez króla Saula, 1 Sm 18, przed walką z Goliatem, 1 Sm 17; małżeństwo z Miskal, 1 Sm 18, przed wyprawą przeciw Amalekitom, 1 Sm 15 i przed starciem z Goliatem, 1 Sm 17). Podobne przypadki potwierdzają oryginalność logiki i związków przyczynowo-skutkowych (oraz praktycznie brak związków czasowych) w konstrukcji fabularnej PH.

Omawiana kwestia segmentacji tekstu może być potraktowana nie tylko jako podział obszernego materiału na mniejszej objętości epizody (i sceny), lecz także jako autorska koncepcja ujęcia go w przystępny sposób. Nierozzerwalnie związane z podziałem fabuły na epizody są tytuły rozdziałów, na dwa sposoby konstruowane

cording to a ‘chronological plan’ invoking figures as they had occurred in the course of human ‘history’” (Krueger 2013, s. 69). Takie odejście od chronologii starotestamentowej byłoby – tak w przypadku Wielkiego kanonu, jak i PH – dowodem na twórcze wykorzystanie hipertekstu oraz pogłębioną własną interpretację Pisma, zaprezentowaną przez autorów obu utworów.

tak w PGr, jak i w przekładach słowiańskich. Typ pierwszy to zapowiedź zbudowana następująco: 'O [przedmiot rozdziału]' – w PGr od słowa 'περί ...' rozpoczyna się 60 rozdziałów. W PH I i PH II tytuły tego typu (ω, ο, ο ...) otwierają po 44 rozdziały. Ta prosta konstrukcja sprawia wrażenie niemal wskazówek z marginaliów. Jednocześnie w kilku przypadkach konstrukcja tytułów jest odmienna. W PGr do tej nielicznej grupy należą: 'Εμφάνησις τῆς ἁγίας Τριάδος (*Objawienie się Trójcy Świętej*) oraz 'Εκ τῆς νομοθεσίας [*Z prawodawstwa*], w PH I:

- ѿ законодаваца [*Z prawodawstwa*];
- сказанїе о валаамѣ волхвѣ [*Opowieść o wieszczku Balaamie*];
- сказанїе о самсонѣ [*Opowieść o Samsonie*];
- иже ѿ соудѣа левитѣ [*O sędziach z rodu Lewiego*];
- о саулѣ сказанїе [*Opowieść o Saulu*];
- запрещенїа [*Zakazy*];

zaś w PH II:

- холо(до)гоморова [*Kedorlaomer*];
- еще о валаацѣ [*Powtórnie o Balaku*];
- писанїе о самоуилѣ [*Rzecz o Samuelu*];
- повѣс(тѣ) о аилѣ [*Rzecz o Jael*];
- писанїе о соудѣхъ левитѣскыхъ [*Rzecz o sędziach z rodu Lewiego*];
- повѣс(тѣ) о дѣворѣ [*Opowieść o Deborze*];
- писанїе о саулѣ [*Rzecz o Saulu*];
- писанїе о прѣложени хлѣба [*Rzecz o ofiarowaniu chleba*]¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Wydaje się, że polskimi odpowiednikami (s)cs terminów: сказанїе, повѣсть і писанїе mogą być kolejno: 'opowieść', 'historia', 'rzecz'. Wszystkie terminy (s)cs odnoszą się do utworów beletrystycznych (narracyjnych, fabularnych) o różnej objętości, przy czym сказанїе jest określeniem synonimicznym dla terminu повѣсть (por. Петканова 2003b, s. 369; *Сказаније*, [w:] Трифуновић 1990, s. 321–322). Brak jednak precyzji dotyczącej objętości objętych nimi tekstów (oraz ich odpowiedniości wobec terminów współczesnych), tak np. z jednej strony wydaje się, że сказанїе і повѣсть mają zastosowanie raczej dla utworów o większej objętości, por. przekłady nowobułgarskie w tomie *Стара българска литература* 1982 (*Повест на архиепископ Яков Йерусалимски за рождението на Богородица преславната наша и вечнодева Мария, Сказание на Йоан Богослов за пришествието господне на земята, Повест за кръстното дърво от поп Йеремия*), z drugiej – „[п]овести су, обично, краће, те су блиске облику 'поведанија'”, cyt. za: *Повест*, [w:] Трифуновић 1990, s. 256–257. W niektórych opracowaniach dotyczących literatury starobułgarskiej zwraca się z kolei uwagę na brak ścisłego rozróżnienia między nowelą a opowiadaniem jako formami literackimi niewielkiej objętości: „В българската литературна наука двете понятия се възприемат и употребяват като синонимни. Затова под „новелистично повествование“ се разбира динамично повествование, при което сюжетният конфликт бързо се движи към своето разрешение” (цит. za: Йонова 2002, s. 171). Najszerze zastosowanie ma uniwersalne слово. Tymczasem w nowo wydanym przekładzie Kodeksu z Tikwesz na język bułgarski слово zostało zastąpione dwoma innymi: 'новела' oraz mającym współczesny wydźwięk 'есе'. Jak tłumaczy autorzy, „[r]оляма част от

Rozbudowane tytuły zdają się sugerować, że opatrzone nimi rozdziały mogą stanowić samodzielny utwór. Zwraca uwagę fakt, że tylko jedna z narracji PH – opowieść o królu Saulu – znajduje się w obu przekładach słowiańskich pod „samodzielnym” tytułem, choć w obu przypadkach z użyciem innego terminu: ‘сказаніє’ (PH I) i ‘писаніє’ (PH II). Co więcej, termin ‘сказаніє’ z PH I jest w PH II niespotykany, tak jakby PH II uściślał, precyzował specyfikację gatunków narracyjnych poprzez określenia ‘повѣсть’ (dwukrotnie) i ‘писаніє’ (w pięciu przypadkach). Jako że PGr pozostaje w odpowiednich miejscach przy ‘O [...]’ – podejrzewać można, że użycie obu terminów jest innowacją (genologiczną) powstałą na gruncie słowiańskim¹⁵⁸. Być może w greckich odpisach PH innych niż wydany przez Wasiliewa kwestia tych tytułów rozwiązana jest inaczej, z użyciem rzeczownika określającego gatunek literacki krótkiej narracji, co poświadczałoby wtórność tradycji słowiańskiej wobec bizantyńskiej.

Tym niemniej „tytuły-wskazówki” typu ‘O [...]’ również nasuwają kilka refleksji na temat lektury – zwłaszcza tekstu tak obszernego, rozbudowanego, jak PH. Można sądzić, że wykształcony – albo przynajmniej obyty z tomem o treści starotestamentowej – słowiański czytelnik PH z XIII, XIV, XV, a nawet z XVI w. mógł wręcz oczekiwać podobnej organizacji tekstu parabiblijnego. Właśnie na podstawie Pisma. Pochodzące z południa Słowiańszczyzny odpisy Ośmioksięgu, reprezentujące tzw. tyrnowski przekład Biblii, zawierają bogaty zbiór uwag wchodzących w bliską relację z tekstem Starego Testamentu¹⁵⁹.

Czym są owe „uwagi”, specyficzne komentarze w tekstach Pisma? Jakkolwiek dostrzeżone przed z górą stu laty¹⁶⁰, w ostatnim czasie zwróciły uwagę dwojga uczonych. Na materiale południowosłowiańskich odpisów Pięcio- i Ośmioksięgów Georgi Minczew i, później, Weselka Żeljazkowa, dokonują ich specyfikacji

творбите в изходните текстове (представени в това издание в осъвременен език) са означени жанрово като *слова*. В стария български език това е многозначна дума, която в голяма степен е акумулирала и многозначността на гръцката дума *λόγος*, срещу която стои в преводите. В случая тя има най-общото значение „текст”, но от съвременна гледна точка тези „слова” са новели – занимателно фабулирани четива, в някои от които библейският персонаж, познат както в миналото, така и сега, се представя по познат, но и по различен начин”, cyt. za: Илиева, Петков, Перчеклийски 2010, s. 11. Sądzę jednak, że zastosowanie współczesnej terminologii do konceptu średniowiecznego nie uwspółcześnia go, a raczej wypacza.

¹⁵⁸ O ile autorzy słowiańskich protografów PH I i PH II nie zainspirowali się jakimś innym tekstem o podobnej treści z podobnym tytułem.

¹⁵⁹ Tu i niżej wykorzystano głównie tekst tzw. Biblii Lesnowskiej, zwanej również – od miejsca przechowywania, tj. Archiwum Chorwackiej Akademii Nauki i Sztuki w Zagrzebiu – Zagrzebską (sygn. IIIc17). Opis kodeksu w: Mošin 1955, nr 61, s. 117–118; także: Минчев 2011b. Tekst miejscami zestawiany jest z innym średniobułgarskim odpisem, tzw. Biblią Pszyńską; opis kodeksu w: Христова, Мусакова, Узунова 2009, s. 26–27 (nr 1, ilustracje nry I–V, s. 149–150).

¹⁶⁰ Михайлов 1912.

ze względu na budowę formalną. W kontekście uwag o tytułach w PH interesujący jest pierwszy wyróżnionych przez nich typ¹⁶¹. Mają go reprezentować tytuły krótkie, zbudowane często z jedynie dwóch–trzech słów, rozpoczynające się przyimkiem ‘O’: о капинѣ [O krzewie gorejącym], в маннѣ [O mannie], о законоположені [O ustanowieniu prawa], в херувимѣ [O cherubinach], о жезлѣ моѡсеевѣ [O lasce Mojżeszowej]¹⁶²; в разрѣшені сѣнѣ фараонемъ ѿ Іѡсѣфа [O zezwoleniu danym przez Józefa]; в пришествіи братіи іѡсифовѣ въ египтѣ [O przybyciu braci Józefa do Egiptu]; в рождѣствѣ моѡсеевѣ. зѧ [O narodzinach Mojżesza]; в коупиновидѣніи [O widzeniu krzewu gorejącego]¹⁶³. G. Minczew nazywa je ‘komentarzami’; zakłada też użyteczność podobnie opracowanych odpisów Starego Testamentu do celów liturgicznych.

Tak więc już na poziomie formalnym, segmentacji tekstu czy orientacji w tekście, widać zbieżność między PH (tak PGr, jak PH I i PH II) a hipertekstem biblijnym właściwym dla okresu XIII–XIV w. oraz późniejszych stuleci. Z jedną zasadniczą różnicą: w tekście Pisma segmentacja przeprowadzona jest w sposób o wiele bardziej uszczegółowiony, aniżeli w PH, i nie jest to rezultatem wyłącznie więk-

¹⁶¹ W klasyfikacji G. Minczewa typ drugi reprezentują tytuły następujące (wybór z k. 7r–14v tzw. Biblii Pszyńskiej z poł. XVI w.): зѧѣ Іаковѣ исчитають сѣны сѣновъ свои [Tu Jakub zlicza synów swoich synów]; зѧѣ спрѣтають Іѡсифъ ѿца своего [Tu Józef spotyka swojego ojca]; зѧѣ покѣпи Іѡсифъ всѣ землю египтѣскую и житѣ [Tu Józef zakupił (!) całą ziemię egipską i zboże]; зѧѣ Іѡсифъ выходитѣ къ ѿцу своему и приводитѣ вебѣ сѣна своего манасію и ефрема: блѣвити ихъ [Tu Józef wychodzi na spotkanie swojego ojca i przyprowadza dwóch swoich synów, Manassesa i Efrema, aby ich pobłogosławił]; зѧѣ оумирають Іѡсифъ и погребаютѣ и въ египте [Tu Józef umiera i zostaje pogrzebany w Egipcie]; зѧѣ заповѣдѣтъ гѣ Моисею в каетѣхъ. и в нечистоте мръжниници [Tu Pan zobowiązuje Mojżesza przysięgą i przestrzega przed nieczystością], zob. Минчев 2011b, s. 223–240. Wg W. Żelazkowej typ drugi to dwa rodzaje nagłówków: rozpoczynające się od przysłowka ‘gdzie’ (зѧѣ, зѧѣ), зѧѣ вѣниде моисеи и ааронѣ къ фараоновѣ [Tu przybył Mojżesz z Aaronem do faraona], зѧѣ покѣпи гѣ водою фараона и вѣсѣмъ силѣмъ его [Tu nakrył Pan wodą faraona i wszystkie jego wojska], i/lub spójnika ‘i’, np.: и повелѣ гѣ изыти огню въ всѣ прѣлы египетскы и поалити ихъ [I nakazał Pan ogniomu zająć wszystkie ziemie egipskie i je spalić]. Formalnie do tej grupy tytułów należy też np. następujący: зѧѣ оубоавъ сѣ царѣ моавескы балаакъ. ѿ сѣновъ ісраель възвѣсти великою. и пошцають за вѣхѣва балаама. каети сѣновы ісраель [Tu złąkł się król moabitejski Balak synów Izraela wielkim strachem i posyła po wieszczka Balaama], cyt. za: Biblia Lesnowska, k. 183v (ts. w Biblii Pszyńskiej, k. 127v: зѧѣ оубоавъ сѣ царѣ моавескы балаакъ. ѿ сѣновъ ісраель, възвѣсти великою. и пошцають за вѣхѣва балаама. каети сѣновы ісраель), stanowiący nie tyle zapowiedź treści, co rodzaj jej streszczenia. Wydaje się, że w porównaniu z typem pierwszym właśnie te mają bardziej charakter wskazówek, „odsyłaczy” do konkretnego miejsca w tekście, który został przecież przepisany bez segmentacji w postaci numerów rozdziałów i wersów. Typ trzeci natomiast to „najbardziej przypominający dzisiejsze rozumienie terminu”: слово гѣ къ ароновѣ и моисеи, заповѣтъ в сѣхѣ [Słowo Pańskie do Aarona i Mojżesza, przykazanie o sobocie]. Zob.: Zhelyazkova 2016, s. 114.

¹⁶² Cyt. za: Zhelyazkova 2016, s. 109–114.

¹⁶³ Cyt. za: Минчев 2011b.

szej objętości dzielonego tekstu. Porównajmy nagłówki z historii życia Samsona (wraz z poprzedzającą ją opowieścią o jego rodzicach tęskniących za narodzinami potomka). Zestawienie tytułów dla historii Samsona – ze Starego Testamentu oraz z PGr, PH I i PH II – wygląda następująco (miejsce tytułu *O śmierci Samsona* (PGr) tylko w przybliżeniu odpowiada objętości Sdz 16,18–16,31). W Biblii Lesnowskiej mamy cztery nagłówki: о маноні [O Manoachu, k. 312r]; о рождѣствѣ самѣѡновѣ [O narodzeniu Samsona, k. 313v]; о далидѣ [O Dalili, k. 316v]; о вѣстрѣженіи самѣѡновѣ. и вѣслѣпленіи [O postrzyżeniu Samsona, k. 317v], podczas gdy w PGr – trzy: Περί τοῦ Μανώε [Περί τοῦ Σαμψών] (O Manoachu/O Samsonie); Περί τοῦ Σαμψών (O Samsonie); Περί τῆς τελευτῆς Σαμψών (O śmierci Samsona), a w PH I i PH II – jeden: сказаніе о самсонѣ (Opowieść o Samsonie, PH I) i в маноні и в самсонѣ (O Manoachu i Samsonie, PH II). Tytuły biblijne bardziej przypominają tytuły z innych części PH – tak budową formalną ('O...'), jak i liczebnością, a więc segmentacją narracji na więcej drobniejszych epizodów.

Z kolei historia Mojżesza w średniobułgarskich odpisach Ośmioksięgu zorganizowana jest w ponad stu rozdziałach, od pierwszego: о рождѣствѣ моѡсѣевѣ [O narodzinach Mojżesza, Biblia Lesnowska, k. 65r] aż po о оумрътвѣ моѡсѣевѣ на горѣ аваримѣ [O śmierci Mojżesza na Górze Abarim, Biblia Lesnowska, k. 251v]¹⁶⁴, choć zawiera również materiał nienarracyjny, przez PH zasadniczo pomijany. Użyte tu nagłówki dzielą tekst na niekiedy bardzo drobne jednostki, dość wspomnieć, że np. niemal każda z plag egipskich stanowi odrębną całość¹⁶⁵, podczas gdy w PGr są wyodrębnione wspólnym tytułem *O dziesięciu plagach*¹⁶⁶, a w PH I i PH II znajdują się w ogóle w ramach rozdziału в горѣ синанѣ [O Górze Synaj i krzewie gorejącym]¹⁶⁷.

Tym niemniej także inne wskazówki-tytuły biblijne przyciągają uwagę czytelnika PH. W Biblii Lesnowskiej czytamy: на к. 6v: о ноні и в ковчезѣ [O Noem

¹⁶⁴ Ts. w Biblii Pszyńskiej: в рождѣствѣ моѡсѣевѣ, k. 15r, i в оумрътвѣ моѡсѣевѣ на горѣ, аваримѣ, k. 189v.

¹⁶⁵ W Biblii Lesnowskiej, na k. 72r–80r, znajdują się następujące: о прѣложениі воды въ кровь [O zamianie wody w krew], о посланіи жабъ [O zesłaniu żab], о мѣшницяхъ [O muchach], в пѣсѣхъ [O komarach], в сѣмръти скотнѣхъ [O pomorze zwierząt], в стрѣпахъ и в прищѣхъ [O strupach i wrzodach], о посланіи граду съ вѣнѣмъ и громомъ съ мѣлнѣми [O zesłaniu gradu oraz ognia i gromów z błyskawicami], о посланіи прѣгломъ [O zesłaniu szarańczy], о положеніи тѣни [O zesłaniu ciemności], в помазани прѣгъ съ кровію. и в сѣтвореніи пасхы [O naznaczeniu progów krwią i o uczynieniu Paschy], о избиеніи прѣвѣнѣхъ егѣпѣскихъ [O wybicciu pierwocin egipskich]. Ts. w Biblii Pszyńskiej: в прѣложениі водъ въ кровь, в посланиі жабамъ, в мѣшницѣхъ, в пѣсѣхъ моухахъ, в сѣмръти скотнѣхъ, в стрѣпахъ и прищѣхъ, в посланиі грѣхъ съ вѣнѣмъ и громомъ съ мѣлнѣми, в посланиі прѣгломъ, в пѣсѣхъ и тѣни, в помазани прѣгъ съ кровію [!] и в сѣтворениі пасхы, в избиеніи прѣвѣнѣхъ егѣпѣскихъ (k. 21v–28v, *passim*).

¹⁶⁶ PGr, s. 232.

¹⁶⁷ о кѣпинѣхъ горъ синанѣхъ [O krzewie gorejącym] [PH I, s. 65].

i o arce], na k. 22v: *о жрътвѣ абраамовѣ* [*O ofierze Abrahama*], na k. 23v: *о оумрътвѣ сар'ринѣ* [*O śmierci Sary*]; na k. 163v: *о пасцѣ* [*O Passze*], na k. 183r: *о валаамѣ влъхвѣ* [*O wieszczku Balaamie*]¹⁶⁸. Te – choć nieidentyczne – są najbardziej zbieżne z nagłówkami znanymi z PH (pod względem brzmienia, mniej pod względem objętej nimi treści). Oczywiście nie jest to dowód bezpośredniego oddziaływania tekstu biblijnego na zapis w PH II, tym bardziej, że – należy podkreślić – nie mamy greckiego pierwowzoru PH II i nie wiemy, w jakim stopniu wiążąco potraktował go autor PH II (a za nim kopiści).

Być może to właśnie zestawienie tytułów rozdziałów w PH z tytułami samodzielnych narracji „apokryficznych” pozwoli uznać za słuszną (albo przynajmniej słuszniejszą) jedną z dwóch teorii o relacji między PH a narracjami, które od XIII w. funkcjonowały w ramach kodeksów o treści mieszanej – najpierw w tzw. kodeksach antologicznych o zmiennej zawartości, później w miscellaneach¹⁶⁹ – w obrębie Słowiańszczyzny południowej. W pracach poświęconych recepcji PH w świecie słowiańskim Emil Turdeanu wskazał kulturotwórczą jej rolę jako zabytku, którego pierwotna postać uległa przeredagowaniu do wtórnej, bardziej dostępnej, uproszczonej – miała więc poddać się swoistej dezintegracji, rozpadowi na samodzielnie funkcjonujące jednostki tekstowe, opowiadania (często o tematyce „apokryficznej”), które z kolei legły u podstaw tzw. kodeksów o treści mieszanej, wchodząc w nowe relacje tekstologiczne¹⁷⁰. W ten sposób tytuły rozdziałów z PH stałyby się tytułami samodzielnie funkcjonujących narracji spotykanych od XIII w. w (najpierw) południowosłowiańskich miscellaneach. Byłby to swoisty zwrot w stronę – a może i powrót do – krótkiej formy narracyjnej, porzucenie monumentalnej formy opowieści o bohaterach i wydarzeniach biblijnych, zapewne bardziej odpowiadający oczekiwaniom i potrzebom czytelników swojej epoki, gustom literackim kształtującym (i kształtowanym) przez miscellanea i zbiory cykli tematycznych. W rozpadzie PH na krótkie formy upatrywać by więc można powrotu do pierwotnej formy tekstów źródłowych PH: samodzielnych form o rozmaitej etiologii, reprezentujących różne rodzaje i gatunki literackie, które, po okresie „współbytowania” w ramach PH greckiej i słowiańskiej, w środowisku słowiańskim stałyby się znów autonomiczne.

Łatwiej byłoby wyobrazić sobie, że „rozpad” PH następował etapami. Po pierwsze, (z)rezygnowano z postrzegania PH jako całości – choć nadal przecież

¹⁶⁸ Ts. w Biblii Pszyńskiej: *о пасцѣ*, k. 110r; *о валаамѣ влъхвѣ*, k. 127v.

¹⁶⁹ O propozycji rozróżnienia terminologicznego dla kodeksów z XIII–XIV oraz XV–XVII w. zob.: Minczew 2006a, s. XXXIII–XXXIV.

¹⁷⁰ „Une phase encore plus avancée dans ce processus de «vulgarisation» de la Palaea et des apocryphes apparaît dans une autre version, que nous appellerons la «deuxième version abrégée», cyt. za: Turdeanu 1964, s. 203–204.

przepisywano ją jako całość, co jest jednocześnie argumentem przeciw teorii rozpadu utworu. W przypadku PH I stracił na znaczeniu wstęp teologiczno-dogmatyczny, zwłaszcza pod naporem nowych przekładów bizantyńskiej literatury oraz słowiańskiej produkcji własnej podobnego rodzaju. Segmentacja PH ułatwiła kopiowanie wybranych fragmentów i zestawianie ich z utworami o tematyce biblijnej, ale niepalejnymi¹⁷¹. Niektóre opracowania dotyczące motywów starotestamentowych wykazują związek między PH (w ogóle palejami) a utworami tzw. apokryficznymi, stanowiącymi istotny komponent średniowiecznych miscellaneów. Tak np. Aleksander Jacymirski określa narrację o Samsonie jako źródłową – lub pozostającą w innej relacji – dla palei komentowanej oraz historycznej¹⁷², wnioskując, jakoby samodzielne narracje były nie rezultatem, a źródłem PH, co wcale nie musi stanowić przeciwieństwa późniejszej opinii E. Turdeanu. Można bowiem wyobrazić sobie, że teksty funkcjonujące samodzielnie bądź wyimki z innych obszernych źródeł są kompozytem PH, i w ten sam samodzielny sposób funkcjonują również po jej rozpadzie. Uważam, że nie ma w tym sprzeczności, choć oczywiście trudno założyć, że tzw. pierwsza, starsza redakcja (sposób opracowania) szeregu utworów pseudokanonicznych – jak cykl Abrahama czy cykl Dawida i Salomona – prezentuje stan tych narracji sprzed powstania PH, druga zaś redakcja – ich stan po rozpadzie PH. Po drugie, nie wszystkie rozdziały PH okazały się dla czytelników/słuchaczy interesujące, jeśliby świadczyć o tym miały wykazy treści kodeksów o treści mieszanej od XIII w. począwszy. Tematyka których rozdziałów PH jest nośna i rozpowszechniana, a których pozostaje praktycznie nieznana w późnośredniowiecznej praktyce literackiej Słowiańszczyzny południowej?

W miscellaneach charakterystyczny jest dobór tematyki starotestamentowej¹⁷³: znajdujemy tam opowieści o pierwszych rodzicach (warianty historii stworzenia człowieka, życie Adama i Ewy w raju i poza nim, po popełnieniu nieposłuszeństwa, oraz ich pokuta, a także prowadząca do bratobójstwa waśń między Kainem i Ablem), o rodzie Abrahama, o Dawidzie i Salomonie, o wybranych bohaterach, jak

¹⁷¹ Być może odpis BAR slav. 358, jakkolwiek późny, bo XVI-wieczny, jest znakiem tego dowodem. Zob. Rozdział VI. *Między tekstami. O relacjach Palei historycznej z innymi utworami*.

¹⁷² „В индексах не упоминаемый, обыкновенно включаемый в серию статей против злых женщин и против пьянства, нередко с наставлениями на эти темы, рассказ о Сампсоне в русских списках восходит к южнославянским. Он послужил источником для Толковой Палеи и так-называемой Исторической или же имеет иную связь с ними (последняя слова палеинаго текста: ... вземше братія тѣло его, положиша въ гробѣ Маноя отца его. Сей же оубо Сампсону суди Израилю 20 лѣтъ”, cyt. za: Яцимирский 1921, s. 169. Przytoczone przez A. Jacymirskiego słowa kończące rzekomo tekst PH nie są ani zakończeniem, ani innym fragmentem narracji o Samsonie z PH, co rzeczywiście potwierdza „inny rodzaj relacji” (aniżeli bycie przez nią pierwowzorem dla PH).

¹⁷³ O miscellaneach zob. m.in.: Милтенова 1980; Милтенова 1986; Милтенова 2003e.

Samson, czy o charakterze poniekąd etiologicznym, jak powstanie Psalterza. Są tu też inspirowane Starym Testamentem prorocтва. Prorok Mojżesz reprezentowany jest właściwie wyłącznie przez apokryficzny *Żywot Mojżesza*, obejmujący większość wątków obecnych w rozdziałach PH od *O Mojżeszu* aż po *O śmierci Mojżesza*. Brak natomiast historii o Gedeonie i Jozuem, opowieści o walkach prowadzonych przez lud wybrany – także pod przywództwem drugiego z nich (znanych z rozdziałów *O Endorze*, *O Gabaonitach*), jak również dramatycznej i wzruszającej historii Jeftego, oraz epizodu o królu Ozjaszu. Debora – pod imieniem której kryje się w istocie Judyta – w miscellaneach jako bohaterka samodzielnej narracji pozostaje nieznana. Bardzo rzadko, wręcz wyjątkowo pojawiają się bohaterowie, o których nie wspominałyby PH (tak jest z cnotliwą Zuzanną w BAR slav. 358). Przypomnijmy, że z dziejów Dawida i Salomona mamy w PH opowieść o zwycięstwie Dawida nad Goliatem, niezwykłym talencie muzycznym kojącym ducha króla Saula, o ogłoszeniu Dawida królem Izraela i jego niechlubnym romansie z żoną posłanego na śmierć dowódcy Uriasza (*O panowaniu Dawida*, PGr; w: *Opowieść o Saulu*, PH I; *Rzecz o Saulu*, *Rzecz o ofiarowaniu chleba* i *O żonie Uriasza*, PH II), o dramatycznym konflikcie rodzinnym zakończonym śmiercią Absaloma (*O Achitofelu*, PGr; *O Absalomie*, PH I, PH II) oraz o rozniewaniu Pana nakazem dokonania spisu ludności Izraela (*O spisie ludności*, PH II)¹⁷⁴. W piśmiennictwie słowiańskim od ok. XI w. znany jest (przeredagowywany później) tekst obejmujący tematycznie, choć bardzo skrótowo i bez licznych ważnych dla rozwoju historii biblijnej wątków, niemal całą treść wspomnianych wyżej rozdziałów PH: *Słowo o poczęciu proroka i króla Dawida*.

Na marginesie uwag dotyczących autora PH dodać można następującą. W odpisie MSPC 42, w rozdziale o królu Saulu (w MSPC 42: писаніє в саула), na prawym (zewnątrznym) marginesie k. 106r, znajduje się przypisek uczyniony ręką kopisty kodeksu o treści: *свы мнѣ тко сїю прѣдѣстѣ паче же вѣдѣ написа[хъ] саула в ѿ бѣвн[о] писаніє прѣвааго црѣства. тако вѣ кр[а]снѣишы вѣ їсрлн*¹⁷⁵. Kopista umieścił go blisko początku rozdziału, tam, gdzie mowa jest o życiu Saula-pasterza – o tym, że Pan postanawia dać ludowi Izraela za króla właśnie Saula, „na ich podobieństwo”. W 1 Sm 9,2 o ojcu Saula, Kiszu, powiedziano: „Miał on syna imieniem Saul, wysokiego i dorodnego, a nie było od niego piękniejszego człowieka wśród synów izraelskich. Wzrostem o głowę przewyższał cały lud”; najwyraźniej kopista odniósł silne wrażenie niespójności przekazu biblijnego z prze-

¹⁷⁴ O kształcie poszczególnych opowieści względem Pisma zob. rozdział IV. *Konstruowanie historii sakralnej w Palei historycznej*.

¹⁷⁵ „Gorze mnie, com taką podłość nad wszelką niegodziwość napisał! Saul bowiem, jak rzeczce Pismo Święte Pierwszej [Księgi] Królewskiej, najnadobniejszy był w [całym] Izraelu”. Konieczność uzupełnienia fragmentów tekstu wynika z faktu, że skraj karty rękopisu MSPC 42 został zaklejony przy naprawie kodeksu.

kazem PH, w której Saul sportretowany został z podkreśleniem cech takich, jak niezdecydowanie i opętanie przez złe duchy¹⁷⁶.

Twórcze kompetencje autora PH są, w moim przekonaniu, bezdyskusyjne. Dokonał wyboru materiału różnorakiego pochodzenia i jego segmentacji, przedredagował tekst biblijny – a jednocześnie w kilkudziesięciu przypadkach pozostawił go nietkniętym. Cieszy, że autor PH kilkakrotnie się ujawnia jako narrator – poprzez odpowiednie, może mimowolnie podane sformułowania i użyte formy gramatyczne. Można chyba przyjąć, że PH jest wynikiem nie tylko chęci stworzenia opowieści o Starym Testamencie, ale i rezultatem osobistej, bez wątpienia pogłębionej lektury Pisma.

¹⁷⁶ Powyższa uwaga jest interesująca także w kontekście „apokryficzności” PH: ‘прѣклѣстѣ’ i ‘блѣдѣ’ są wyrażeniami mocno nacechowanymi negatywnie, stąd wnioskować można o silnym wzburzeniu kopisty wpisywanym tekstem. W klasyfikacji przypisków z rękopisów słowiańskich, jakkolwiek dość szczegółowej i obejmującej szesnaście możliwych kategorii formalno-tematycznych (jak np. czas i okoliczności powstania kodeksu, motywy kopisty i in.), nie ma takiej, do której można by bez zastrzeżeń zaliczyć komentarz kopisty do tekstu, por. Иванова 1999. Uwaga kopisty MSPC 42 o królu Saulu w PH mogłaby się znaleźć w kategorii przypisków „uzupełniających” („допълващи”), które Weselin Panajotow charakteryzuje następująco: „Такива са всички маргиналии, които допълват смислово основния текст, но нямат технически характер, т.е. те не коригират пропуски, обусловени от умората, бързината или невниманието на преписвача”, Панайотов 1999, s. 7. Jest to jednocześnie jedyny znany dotąd komentarz do treści PH pochodzący z epoki świetności zabytku.

Rozdział IV

Konstruowanie historii sakralnej w Palei historycznej

*N*a tekst PH składają się komponenty nieporównywalne pod względem rozmiaru, ale przede wszystkim różne genologicznie oraz odmienne w kwestii zawartego w nich przekazu. Oczywiście najobszerniejszą jego tkanką jest narracja – rozumiana jako opowieść – wywodząca się z fragmentów Starego Testamentu oraz innych, w tym niekanonicznych, zabytków o charakterze fabularnym. To właśnie historia, opowieść jest dominującym gatunkiem PH i z tej przyczyny proponuję właśnie jej tworzenie odczytać w pierwszej kolejności. Zaproponowany niżej przegląd wybranych historii ukaze sposób, w jaki tekst – bardziej i mniej kanoniczny – został przez autora PH zaadaptowany na potrzeby nowego utworu; jednocześnie zapowiedzieć należy, że nawet historie omawiane jako „biblijne” z pochodzenia – bywają niekiedy zaskakująco odmienne od swych pierwowzorów.

Zamieszczone w niniejszym rozdziale omówienie cech charakterystycznych wybranych fragmentów PH ma inną formułę dla motywów i epizodów bliższych hipertekstowi Pisma, i inną dla tych, których pochodzenie jest wyraźnie pozabiblijne. W ten sposób wyraźniej widać – w pierwszym przypadku – zabiegi, jakim autor PH poddał zapis Starego Testamentu, w drugim – zapożyczenia spoza niego.

1. Ingerencje w tekst Pisma¹

Wykorzystanie tekstu biblijnego w konstrukcji utworu parabiblijnego, jakim jest PH, to problem specyficzny. Utwór ten bowiem – poza fragmentami wyraźnie przejętymi ze źródeł pozabiblijnych – jest parafrazą pierwszych ksiąg Starego

¹ Wariant podrozdziału ukazał się drukiem: СковронеК 2016b.

Testamentu, a więc typem cytatu z hipertekstu², do którego wkomponowano cytaty dosłowne oraz przywołania. Stąd wykorzystywany w tym rozdziale termin ‘narracja/historia biblijna’ oznaczać będzie nie szeroko pojętą tematykę biblijną – nieobcą przecież i utworom pozakanonicznym – a ściślejszy związek poszczególnych rozdziałów (scen, epizodów) PH z materiałem Pisma. Łatwo jest z tej przyczyny ulec pokusie patrzenia na treść i narrację PH jak na treść i narrację biblijną, należy jednak pamiętać o odrębności tekstu biblijnego i własnego tekstu jej autora. Zwłaszcza może w swej postaci z PH treść i narracja biblijna – czy raczej wzorowana na biblijnej – nie jest „pustą i skostniałą formułą, ale pełnym życia i dynamiki ‘wydarzeniem’, które ma zawsze własną strukturę i logikę nadaną jej świadomie przez autora”³. Dobrym komentarzem jest w tym miejscu uwaga Krasimira Stanczewa dotycząca cytatów biblijnych w średniowiecznych utworach literackich, które nie tylko są „najłatwiej wychwytywalnymi przejawami” podwójnego odbicia rzeczywistości w sztuce, lecz także ukierunkowują czytelnika (słuchacza) na przeorientowanie (przewartościowanie) opowiadanych historii przez pryzmat mitologii chrześcijańskiej⁴. W przypadku PH związek między lekturą a „pryzmatem” jest wyjątkowo silny. Streszczenie czy parafraza Pisma jako materiał tematyczny i fabularny oraz narracyjny PH pozwalają przeprowadzić poszukiwania granicy między tekstem oryginalnym, hipertekstem a twórczością własną autora/interpretatora, chociaż włączenie wybranych wersetów z Księgi Psalmów i Nowego Testamentu jako podsumowań rozdziałów nie wyczerpuje repertuaru zapożyczeń na poziomie formalnym. Lektura PH pozwoli scharakteryzować typy zapożyczeń i zaakcentować odrębność cytatów (dosłownych) od opracowań w oparciu o najnowsze ujęcia tego rodzaju nawiązań w piśmiennictwie kręgu *Slavia Orthodoxa*⁵ oraz ocenić wkład twórczy autora PH w wykorzystane źródło celem stworzenia oryginalnego utworu literackiego.

Przypomnijmy, że PH nazywana jest streszczeniem Starego Testamentu i kompilacją fragmentów różnorakiego pochodzenia⁶, przy czym pojęcie „kom-

² Zob. Гардзаниги 2014, s. 13–14.

³ Cyt. za: Dziadosz 2005, s. 24.

⁴ Станчев 1985, s. 6–7.

⁵ Problem klasyfikacji i typologii cytatów biblijnych w piśmiennictwie Słowian prawosławnych podejmowany był uprzednio m.in. w pracach następujących: Пикио 1993; Naumow 1983b; Станчев 1985, s. 5–21 (rozdział *За художествена специфика на старобългарската литература*).

⁶ Нр.: „сочинение, в котором сжато излагается ветхозаветная история... с апокрифическими вставками”, cyt. za: Станков 1994, s. 5; „Историческа палеја (историческая палея) излаже само старозаветну историју у хронолошком редоследу”, cyt. za: *Палеја*, [w:] Трифуновић 1990, s. 231; „преводен и преводно-компилативен паметник, в който се излага в свободен преразказ и се коментира старозаветната библийска история с многобройни допълнения от други канонични и неканонични съчинения”, cyt. za: Милтенова 2003с, s. 345.

piłowania” zdaje się jednoznacznie dotyczyć czerpania z różnych źródeł – kano-
nicznych (wykorzystywane w liturgii śpiewane fragmenty poetyckie, pisma Ojców
Kościoła), oraz niekanonicznych, podczas gdy charakter nawiązania, zapożyczenia
ze Starego Testamentu nie podlega komentarzowi, stanowiąc – domyślnie – stresz-
czenie czy raczej parafrazę⁷.

Homer – w mniemaniu Auerbacha – planował każdorazowo skupić uwagę słucha-
cza na opowiadanych zdarzeniach i postaciach, do tego stopnia, by jego pamięci
nie zaprzętać szczegółowymi powiązaniem między elementami opowieści i aby
wszystkie układały się w jego świadomości jako potencjalne, równoległe szeregi
wydarzeń. Słuchacz (czytelnik) powinien być całkowicie zaabsorbowany każdym
kolejnym fragmentem opowieści, niejako zatracając na moment świadomość jego
umiejscowienia w planie wydarzeń. Narrator biblijny postępuje w odmienny spo-
sób, nigdy nie pozwala zapomnieć czytelnikowi o ogólnym sensie snutej opowie-
ści, nie umożliwia także, by ten ulegał fascynacji zmysłową stroną opisywanego
istnienia⁸.

A jak postępuje narrator PH? To jego zamysł decyduje o sile oddziaływania PH
– z jednej strony zakorzenionej w Piśmie i inspirowanej nim, z drugiej – stanowią-
cej tekst oryginalny, autorski, będący rezultatem dokonania wyboru i opracowania
opowieści biblijnych przez jej autora.

Obecności w PH specyficznego typu pierwszego z klasyfikacji M. Garza-
nitiego, a więc odwołania czy nawiązania, można się doszukać w jednym z roz-
działów o losach Izraela pod przywództwem Jozuego. Nie jest to czysty przed-
stawiony przez M. Garzanitiego typ, a pozbawione komentarza „odesłanie do
realiów” realizuje się poprzez konkretyzację: idei nadano wymiar personalizacji
oraz wydarzenia. Rozdział *O Endorze* (PH II) został przez wydawcę angielskiego
przekładu PGr określony jako „pomysłowe opracowanie” Ps 82(83),10–11⁹. To-
ponim ‘Endor’ („Uczyń im jak Madianitom i Siserze, jak Jabinowi nad potokiem
Kiszon, którzy polegli pod Endor, stali się nawozem dla ziemi”) został przekształ-
cony w imię własne bohatera-wyzwoliciciela spod jarzma Chaldejczyków, gdy na

⁷ „[П]ереводной памятник, излагающий библейскую историю от сотворения мира до
времени царя Давида“, cyt. za: Творогов 1988–1989a.

⁸ Junkiert 2013, s. 50.

⁹ Z komentarzem: „The Palaea, as it does elsewhere, understood ‘en’ to mean ‘by’ and im-
agined that a fictional character named ‘Endor’ was responsible for their destruction [...]. The author
may have placed this episode after the death of Joshua, because the preceding verse of the Psalm
describes events occurring at the time of the judges. The details of the story bear some similarities to
the account of Ehud’s killing of Eglon king of Moab in Judg 3:16–26 [...]”, cyt. za: Adler 2013, s. 650,
przyp. b.

potrzeby opowiadania stworzono postać wraz ze związłą charakterystyką: *вѣста же въ юудейхъ мѡужь именовъ елѣдоръ. сѣи въ ревностѣ пришѣ. како ѡчѣство его поработи се халдеѡ. и помолѣ се сътворити свободѡу, ѡчѣствоу своему. и рече къ юудеѡмъ что да сътворите ми. и свободѡу ѡчѣство ваше ѡ роукѡу халѣденскоу* [PH II, s. 145]¹⁰.

W rozdziale *Rzecz o Samuelu* (w PH I: *O Samuelu*) czytamy o dzieciństwie kolejnego w Starym Testamencie (i w PH) dziecka wymodlonego przez rodziców u Pana. Matka Samuela przysięga – o ile doczeka się potomstwa – zwrócić je Bogu, oddając na służę do świątyni. Tam opiekuje się nim niejaka Arymatea: *бывшѡу же самоуилоу трѣемъ лѣтѡ. вѣданъ бѣ матерію своєю въ црѣквѣ гнѣю. и бѣше тамо жена. арѣматеѣ нарицаема. іаже и вѣспита самоуила* [PH II, s. 156]¹¹. Imię wychowawczyni miało być wynikiem nieporozumień o charakterze filologicznym, wynikiem dosłownego odczytania tekstu głoszącego, iż 'Arymatea wychowała [Samuela] w domu Pana'¹² – w rezultacie jednak pojawia się nowa bohaterka (znów „konkretyzując” swoim imieniem ideę miejsca dorastania Samuela). Autor PH znacznie ogranicza świat przedstawiony z 1 Sm 1: nie wspomina ani o mężu Anny, ojcu przyszłego proroka, Elkanie, ani o pierwszej jego żonie, Peninnie, cieszącej się potomstwem, co było jedną z udręk Anny. W narracji z PH natomiast widać koncentrację na tytułowym bohaterze.

Jest w PH jeszcze jedna postać, której pierwowzoru próżno szukać w Piśmie – w rozdziale *O spisie ludności* (PH II). Król Dawid planuje spisać ludność Izraela; gdy zleca to Joabowi, ten odmawia, by nie przekroczyć prawa (por. 2 Sm 24,1–3), później jednak „rozkaz królewski wziął górę nad Joabem i dowódcami wojska. Joab oddalił się wraz z dowódcami od króla, aby zliczyć ludność” (2 Sm 24,4). Tymczasem autor PH wprowadza w tym miejscu opowieści innego sługę, który spełnia

¹⁰ „Powstał zaś wśród Judejczyków mąż imieniem Endor, wielkiej gorliwości, jako że ojczyzna jego popadła w niewolę Chaldejczyków. I modlił się o wyzwolenie swojej ojczyzny, I rzekł do Judejczyków: ‘Cóż mi uczynicie, jeśli wyzwolę waszą ojczyznę z rąk chaldejskich?’” Por. PH I: *Вѣставъ же въ юудейхъ мѡужь именовъ елѣдоръ. сѣи ревностію пришѣдъ. како ѡчи его поработи быша халдѣѡ. и подвигъся свободѡу хотѣ сътворити ѡчѣство си. и рече юудѣѡ. что ми хощете сътворити. і азъ свободѡу ѡчѣство наше ѡ роукѣ халѣденскыи* [PH I, s. 118].

¹¹ „Gdy zaś Samuel liczył trzy lata, został przez matkę swą oddany do świątyni Pańskiej. Przebywała tam niewiasta imieniem Arymatea, która Samuela wychowała”. Por. PH I: *Бывшѡу же самоуилоу трѣлѣтѡу, дастъ же са ѡ мѣре своеѣ въ храмѣ гнѣ. баше бо тамо жена арѣматеѣ нарицаема. тыѣ бо вѣспита самоуила* [PH I, s. 133].

¹² Oryginalność imienia wydawca przekładu angielskiego objaśnia niekompetencją: „According to 1 Sam 1:1, 19, Arimathea (Gr.: Armathaim) was Samuel’s birth-place. The *Palaea’s* identification of ‘Armathem’ as Samuel’s nursemaid arose from a misunderstanding of Andrew’s *Canon*: ‘Hanna’s child, the great Samuel, was reckoned among the judges, and *Arimathea raised him* in the house of the Lord”, cyt. za: Adler 2013, s. 656.

królewski rozkaz: и не послѣшавъ иѡавъ цѣра двѣ сътворити се. рѣ къ дрѣгому его члѣкѣ. именемъ акхѣна. иже и поиде начеть прѣписовати [PH II, s. 178]¹³. Charakter tej postaci¹⁴ pozwala zachować prawość Joaba, wyrastającego – poprzez kontrast – na antagonistę króla, który swą wolę postawił przed wolą Pana.

Nieco na marginesie przedstawianej klasyfikacji pozostaje jeszcze jedna, choć podobna, ingerencja autora PH w tekst Ośmioksięgu – dotycząca konstrukcji postaci – w rozdziale *Rzecz o Deborze* (PH II). Z dziejów bohaterskiej niewiasty należącej do grona sędziów w Izraelu, która namawia Baraka do wyprawy przeciw Siserze, a później śpiewa wraz z nim hymn opiewający zwycięstwa ludu wybranego, i która pojawia się w Sdz 4 i 5, zaczerpnięto bowiem jedynie imię, nadając je postaci, której charakterystyka oraz działania pochodzą z opowieści o Judycie (Jdt 8–16). Oto sam początek rozdziału, który nie pozwala mieć co do tego wątpliwości:

Сина дѣворѣ бѣше прѣва. ѿ бл҃городнѣхъ гра́дъ іерлѣма. бѣ же принти артасирѣу цѣроу перѣскомоу на градѣ, и вележати его. и ратоваше его на вѣсакѣ днѣхъ. и хотѣше вѣннити въ нѣго. съпротивахоу же се граждѣне. дондѣже имахоу силоу съпротивити се. егда же изнемогоше съпротивити се перѣсѣ. съвѣщаше се ѿдати градѣ. вѣставши же дѣвора рѣ къ начелникѣу гра́дъ іерлѣма. почто тако съвѣщасте ѿдати градъ стѣни въ роуцѣхъ езыкѣу. вѣставите до заѣра, и тако да сътворите ꙗкоже хоцете. слышавше вси змѣчаше. Въ днѣхъ же онѣхъ вѣставши дѣвора и оу Краси себе. и вѣзеть двѣ рабини носещи вѣошпиа вѣсакѣ. и двѣ отрочица носеще вѣтхо вино изрѣдѣно. и колаки, и чисти хлѣбы. и ина брашѣна бл҃говонѣна. оуслаждающа вѣсакѣ чоуѣство, и вѣснѣнѣе. и изышѣши ѿ града своего. поиде къ артасирѣу [!] вѣскоу. и вѣрь оуѣо соуши. видѣвъ єю артасирѣу оудивѣ се. бѣше бо видѣниемъ красна... [PH II, s. 162]¹⁵.

¹³ „I nie posłuchał Joab króla Dawida, by to uczynić. Nakazał [to król] innemu swemu słudze, imieniem Achija, który wyruszywszy, zaczął spisywać [lud]”. Por. PH I: и не послѣша цѣра иѡавъ се сътворити. Рече же къ иномоу велможю своему. именемъ ахѣа. преписати люди гѣна. и изышѣ ахѣа начатѣхъ преписовати іѣлѣтаны [PH I, s. 170].

¹⁴ W. Adler podkreśla, że „[t]his name is unknown in the account told in 2 Samuel. The name is possibly related to the Greek word ‘achreia’ (‘useless’), cyt. za: Adler 2013, s. 668, przyp. b. Gdyby przyjąć tę etymologię imienia, zyskuje ona rys ironiczny – Achija okazuje się, z punktu widzenia króla, wyjątkowo użyteczny.

¹⁵ „Owa Debora była pierwszą ze szlachetnych [mieszkańców] miasta Jerozolimy. Gdy król perski Artakserkses przybył do miasta i oblegał je, i każdego dnia przeciw niemu walczył, i pragnął doń wkroczyć, a mieszkańcy miasta stawiali opór, dopóki mieli siłę. Kiedy zaś nie mogli więcej się Persom przeciwstawiać, uradzili poddać miasto, a wtedy powstając, Debora [rzekła do namiestnika miasta Jerozolimy: ‘Czemuście uradzili oddać święte miasto w ręce pogan? Powstrzymajcie się do jutra, a potem uczynicie, jak zechcecie’. Słyszac to, wszyscy zamilkli. Następnego dnia, wstawszy, Debora] wystroiła się, i wzięła dwie służki niosące wszelkie owoce i dwoje pacholąt niosących wino oraz kołaczki i czyste chleby oraz różne [rodzaje] pięknie pachnącej maki, pieszczącej każdy zmysł

Historia „Debory” wygląda w PH następująco: należy ona do elit Miasta (tu – Jerolimy, w Sdz – Betulii), które oblegane jest przez króla perskiego Artakserksesa. W chwili, gdy obrońcy postanowili poddać miasto, bohaterka prosi tylko o odroczenie decyzji. Tu właśnie widać zamysł autora PH: zamiast przytaczać czy streszczać wyjątkowo obszerną mowę Judyty z Jdt 8,11–27.32–34, w której potępia ona kapitulację i niedostateczne zawierzenie Panu oraz wyjawia swój plan odwrócenia wydarzeń, pozostawia on czytelnika/słuchacza w napięciu, nie wskazując możliwości rozwoju intrygi. Następnego dnia zabiera „Debora” służbę z koszami owoców, kołaczami i winem, i udaje się do obozu Asyryjczyków. O ile biblijny wódz Holofernes obiecuje zapewnić jej bezpieczeństwo i tłumaczy powody najeźdu na miasto (Jdt 11,1–4), Artakserkses z PH wita „Deborę” słowami: *добрѣ прииде калино чръвљенѣна ѿ винограда сѣди* [PH II, s. 162]¹⁶. Ciąg dalszy historii zbieżny jest z biblijnym pierwowzorem: po kameralnej uczcie „Debora” obcina głowę śpiącemu wodzowi, pod pozorem udania się na modlitwę opuszcza namiot i wraca do miasta. Nazajutrz głowę Artakserksesa Izraelici wieszają na murach miejskich. W PH brak także omówienia sytuacji w Izraelu (Jdt 1–7); rozdział rozpoczyna się od wprowadzenia tytułowej bohaterki, a niezbędne, sprowadzone do minimum informacje o kontekście wydarzeń zostają podane już w trakcie narracji. PH pomija także szczegóły opuszczenia przez „Deborę” miasta, jej modlitwę przed spotkaniem z wodzem Asyryjczyków oraz długą przemowę wyjaśniającą motywy postępowania, fakt pozostania w ich obozie przez trzy noce dla uspienia czujności wodza i straży, a wreszcie – wycofanie się najeźdźców. Warto jednak zaakcentować pozorny drobiazg: wbrew Staremu Testamentowi w PH to Judyta/Debora pierwsza przemawia w scenie spotkania z Holofernesem/Artakserksesem¹⁷. Przypadek ten jest znakomitą potwierdzeniem tezy, że dla autora PH ważniejsze od precyzji

i węch, i opuściwszy swoje miasto, poszła do Artakserksesowego wojska. Z nastaniem zaś wieczoru zdumiał się Artakserkses, piękna bowiem była niezmiernie...”. Por. PH I: *Сїа девора бѣ ѿ града іерлѣма перееа ѿ болий. бысть же прїити артасироу црю прьскомоу, и вьыати всѣ грдѣ. и вьзлюбаше его по всѣмъ днѣм, и хотѣаше внити в оны. противѣху же сѣмъ граждѣмъ, дондеже нѣмѣху силуу противитисѣ. егда же вьенемошнѣху, и не возмогаху противитисѣ силѣ прьстїи. и съвѣтовааху предати градѣ. вѣставши же девора, рече княземъ града іерлѣма. почто сице съвѣтосте. да предасте грдѣ стїи в рѣцѣмъ іазыкомѣ. оставите доуѣрѣмъ, имате сътворити іако хощете. слышав же ю вси премолчааху. вѣ тонъ днѣ, вѣставши девора и оукрашши себе, и вьзевши съ собою двѣ рабыни, носѣщи вьоцїи многоцѣнѣна, и вино вѣтхое и прѣзрадно, и вареники, и афратокераниды, и прочѣа вѣщи ины снѣдныа сладкаа. бл҃гоуханїа. не бѣ боли ихъ бл҃гоухающа. и изшѣши ѿ града своего. и иде къ вонскоу, къ артасироу црю, к вечероу сѣши. и виднѣху ю артасирѣ дивнѣсѣ. бѣ бо красна видѣнїемъ* [PH I, s. 143–144].

¹⁶ „Dobrze, że przyszłaś, niczym kalina krasna z ogrodu; usiądź”. Por. *добрѣ пришла цвѣте селныи свѣтїишїи* [PH I, s. 144].

¹⁷ Co sprawia wrażenie, że – podobnie jak córka Jeftego czy Jael – staje się „Debora” postacią aktywną, działającą, wykazującą inicjatywę, a to z kolei czyni ją zdecydowanie bohaterką pierwszoplanową.

rozważań o historii narodu wybranego, kwestii teologii czy moralności, są szybko dziejące się wydarzenia, wartka akcja i wyraziści bohaterowie, a treść budująca pojawia się niejako mimochodem.

Na szczególną uwagę wśród sposobów cytowania treści biblijnej w PH zasługuje inscenizacja (typ trzeci w klasyfikacji M. Garzanitiego). Jest to w istocie określenie opracowania stylistycznego, jak np. zmiana szyku frazy oraz zamiana podmiotu i dopełnienia, ale przede wszystkim zmiana formy podawczej (tj. narracji trzecioosobowej na monolog czy dialog, a więc użycie mowy niezależnej). Można sądzić, że inscenizacja jest typem cytowania wymagającym największych umiejętności kompozycyjnych czy stylistycznych, których opanowanie ogranicza możliwość powstania błędów przy transmisji tekstu wyjściowego.

Z techniką tą mamy w PH do czynienia m.in. w opisującym dramatyczne losy Batszeby rozdziale *O żonie Uriasza* (PH II): o ile w Piśmie „Uriasz położył się jednak u bramy pałacu królewskiego wraz ze wszystkimi sługami swojego pana, a nie poszedł do własnego domu” (2 Sm 11,9), o tyle w PH poznajemy tę sytuację z wypowiedzi honorowego wojownika: *оуриа же поиде въ дѣѣ свон. и вѣѣти еже имѣше съ дръжиною своею. да не приближитъ се одрѣ своемуу. не спать на вдрѣ своемъ, глѣю. тако моя дръжина нѣна стражоу блюде на рати. азъ же како почию на вдрѣ моемъ. довлѣетъ ми видѣнїе домуу моего. и почитъ на земли [PH II, s. 171–172]*¹⁸. Również w PH Batszeba (występująca tam bezimiennie, tylko jako „żona Uriasza”) informuje Dawida o swojej brzemienności w tym właśnie momencie, podczas gdy w Piśmie wieść ta jest zaledwie przyczyną intrygi mającej spowodować sprowadzenie wodza do domu (2 Sm 11,5). Autor PH dodatkowo rozbudowuje słowa Batszeby: *такъ да веси гнѣ црюу тако могужь мои не спать съ мною. и азъ есмь имѣщи въ чрѣвѣ ѿ тебе. да аще възвратитъ се ѿ рати и вѣрѣчетъ ме таковою соущю, вѣѣ ѿвѣчетъ глѣю мою [PH II, s. 172]*¹⁹, ukazując bohaterkę jako pełną emocji i słusznych obaw w rezultacie popełnionej zdrady.

¹⁸ „Uriasz zaś przybył do swego domu, i – pomny obietnicy danej swej drużynie, by do łoża swego się nie zbliżać – nie spał w swym łożu, mówiąc: ‘Oto teraz moja drużyna pełni wartę podczas wojny, jak więc ja mógłbym odpoczywać w swym łożu. Wystarczy mi spojrzeć na mój dom i spocząć na ziemi’”. Por. PH I: *оуриа же шѣ в домъ свон, овѣты нже имѣше съ дроужжиною своею, тако не прикоснуѣтиса вдрѣу своемуу. не леже на немъ рекъ. тако моя дръжина нѣѣ храниѣтсѣ на рати. азъ же легноу на вдрѣ своемъ. довлѣетъ бо ми видѣнїе домъ моего. и леже на рогозинѣ [PH I, s. 160]*.

¹⁹ „Wiedz, panie królu, że małżonek mój nie spał ze mną, i oto noszę w swym łonie to, co [mam] od ciebie; a gdy [mąż mój] powróci z wojny i znajdzie mnie taką, natychmiast zetnie mi głowę”. Por. PH I: *вѣдомоу да естъ ти гнѣ црю. тако могужь ми не леже съ мною, азъ же есмь чрѣвата ѿ тебе. да аще възвратитсѣ ѿ рати, и вѣраѣчетъ ма сице, вѣѣ главоу мою ѿвѣчетъ [PH I, s. 160]* oraz 2 Sm 11,5: „Kobieta ta poczęła, posłała więc, by dać znać Dawidowi: ‘Jestem brzemienna’”.

Podobnie wprowadzono mowę niezależną w miejsce biblijnej narracji w rozdziale *O królu judzkim Ozjaszu* (PH II). W 2 Krn czytamy, że król „wykroczył przeciw Panu, Bogu swemu, wszedł bowiem do świątyni Pańskiej, aby złożyć ofiarę kadzielną na ołtarzu kadzenia” (2 Krn 26,16) – w PH natomiast znajdują się jego własne słowa: Црѣвоуѣщоу ноудею wzноу. въниде въ храмъ бѣжїи. и пришѣшоу іерею покадити. рѣ wzниа црѣ. дажѣ и мнѣ покадити [PH II, s. 179]²⁰.

Wariantem omówionej inscenizacji jest taka, która dodatkowo ogniskuje scenę na bohaterze innym niż w Starym Testamencie, co prowadzi do zmiany kreacji bohaterów. Spójrzmy na historię Jeftego – gdy okazuje się, że jako dziękczynienie za zwycięski powrót z wyprawy przeciwko Ammonitom zobowiązał się złożyć ofiarę z własnej córki, biblijny Jefte podejmuje z nią rozmowę, tłumacząc przyczyny swego postępowania:

и рече дѣщи моа прѣста мѣ. и вѣр'но бѣ прѣ вчина моима. азъ бо ѡверъздъ оуста своа къ гѣи о тебѣ. и не вѣзмогоу вбратити. и рѣ къ нѣмоу ѡчѣ. аще в мнѣ ѡверъзалъ еси оуста своа къ гѣи. сътвори мнѣ яко іѣ изышло изъ оустъ твоихъ. елѣ-ма же сътвори гѣ ѡмьщенїѣ врагомъ нашѣмъ в синовѣ амонѣ [!]. [Sdz 11,35–36, za: Biblia Lesnowska, k. 311v–312r]²¹.

Tymczasem w PH w rozdziale *O Jeftem* (PH I, PH II)²² to dziewczynka inicjuje rozmowę, stając się w ten sposób postacią bardziej wymowną, aktywną: ефѡи же видѣвъ дѣщерѣ свою, начеть плакати, дѣщи же его начеть въпрашати его глѣ. что ѣ вына ѡчѣ еже ради плачеши. онъ же рѣ жрѣвоу те нарекохъ принести гоу боу [PH II, s. 148]²³.

Historia przysięgi i straty Jeftego należy zresztą do tych opowieści, w których autor PH wyraźnie poddaje czytelnika działaniu emocji wynikających ze specyficznego opracowania motywu biblijnego. I tak Księga Sędziów (Sdz 11,37–39) ostatnie miesiące życia dziewczyny relacjonuje krótko, bez dramatyzowania kon-

²⁰ „Panujący król Ozjasz wszedł do świątyni, a gdy kapłan przyszedł, by kadzić, rzekł doń król Ozjasz: pozwól i mnie kadzić”.

²¹ „Ujrawszy ją rozdarł swe szaty mówiąc: ‘Ach, córko moja! Wielki ból mi sprawiasz! Tyś też wśród tych, co mnie martwią! Oto bowiem nierozważnie złożyłem Panu ślub, którego nie będę mógł odmienić!’ Odpowiedziała mu ona: ‘Ojcie mój! Skoro ślubowałeś Panu, uczyni ze mną zgodnie z tym, co wyrzekłeś własnymi ustami, skoro Pan pozwolił ci dokonać pomsty na twoich wrogach, Ammonitach!’” (Sdz 11,35–36).

²² Jego treści w Biblii Lesnowskiej odpowiadają trzy: о ефѡи (*O Jeftem*, k. 308v), о поставленїи ефѣтаевѣ (*O przysiędze Jeftego*, k. 308v) i о дѣщерѣ ефѣтаевѣ (*O córce Jeftego*, k. 310v), k. 308v–311v.

²³ „Jefte, widząc swą córkę, jął płakać, córka zaś jego zaczęła wypytwać go, mówiąc: ‘Z jakiej to przyczyny, ojczy, płaczesz?’ On zaś rzekł: ‘Przyobiecalem cię jako ofiarę składaną Panu Bogu’”. Por. PH I: ефѡнъ же видѣвъ свою дѣщерѣ, начѣтъ плакати. вѣпроси же дѣщи его о винѣ плача. ефѡнъ же рече к неи. жертвоу нарекохъ тѣ гоу боу [PH I, s. 121].

statując jej pożegnanie ze światem: иде сама и друґиниѣ. и хоґааше по гораѣ и плакаше се дѣства своего. и бысть на конѣць второго мѣца. и възврати се къ ѿцу своему. и поеть ю ѿць юе ефѣтае. и възнесе ю на въсесѣжеженіе. и съврши мольбу юже бѣ въѣца [Sdz 11,38–39, za: Biblia Lesnowska, k. 312r]²⁴, podczas gdy w PH znajdujemy opis: и бѣше ходеции за гѣмце. ѿ мѣста на мѣсто. събираючи цвѣти горскыѣ, съ друґиниами своими, и съ гоусьлими. наслажаючи се мира сего красотѣ. по прѣхъствению же трѣ мѣць. прїиде къ ѿцу своему. и пожрѣтъ ю гоу боу жрѣтву чисту [PH II, s. 148]²⁵. Ukazanie radości ostatnich dni (z kwiatami, muzyką) tworzy kontrast między niewinnością złożonego nieświadomie w ofierze dziecka a okrutnym jego losem zgotowanym przez nieszczęsnego ojca. Może właśnie ta swoista surowość opisu, wynikająca z braku komentarza, jest tak przejmująca. Także rozpoczęcie rozmowy przez córkę Jeftego jest zabiegiem mającym wprowadzić do opowieści więcej dramatyzmu: podjęta przez nią próba wyjaśnienia przyczyny troski Jeftego nieodmiennie prowadzi do tragedii.

Przykładem ingerencji w szczegóły, która ma prowadzić do wzmocnienia dramatycznego wyrazu opowieści, jest też opis okoliczności śmierci tytułowego bohatera rozdziału *O Absalomie* (PH II). Według 2 Sm 18,9–17 książę zginął, gdy, pędząc na mule, „utkwiał głową w terebincie i zawisł między niebem a ziemią”, a wódz jego ojca, Joab, „wziął do ręki trzy oszczepy i utopił je w sercu Absaloma”, po czym „[w]zięto Absaloma i wrzucono do głębokiego dołu w lesie. Narzucono na niego wielki stos kamieni” (2 Sm 18,17). Tymczasem w relacji PH:

авесаломѣ же единѣ вставѣ. бѣгоу въдѣ се скрозѣ горѣ. хотѣ оубѣгнути. такоже бѣжааше на кони. заше се плетени власи главы его. и въѣси се. и конь оубѣже текы, тѣ же вебѣ се высе. единѣ же ѿ кони видѣ его. висеца на дрѣвѣ оустрѣли его. и тако пришь ѿсѣче главоу его и еше дишецѣ емоу. принесе къ ѿцу его дѣоу. ѿць же его дръже ю. плакаше грѣха ради егоже сътвори [PH II, s. 176–177]²⁶.

²⁴ „Idź!” – rzekł do niej. I pozwolił jej oddalić się na dwa miesiące. Poszła więc ona i towarzyszy jej i na górach oplakiwała swoje dziewictwo. Minęły dwa miesiące i wróciła do swego ojca, który wypełnił na niej swój ślub i tak nie poznała pożycia z mężem. Weszło to następnie w zwyczaj w Izraelu...” (Sdz 11,38–39).

²⁵ „I przez trzy miesiące chodziła od miejsca od miejsca, z cytrą, i zbierając leśne kwiaty ze swymi przyjaciółkami, radując się pięknem tego świata. Po upływie zaś trzech miesięcy wróciła do swego ojca, i ofiarował ją, jako czystą ofiarę, Panu Bogu”. Por. PH I: и бѣ привожающую тримѣсячное время, прѣходящи ѿ мѣста на мѣсто, и събираючи цвѣтца красны, веселашисѣ съ прегоудницани, приемиючи свѣта сего краснаѣ. и минувши же тримѣсячное время прїиде къ ѿцу своему и жрѣтъ ю гоу боу жрѣтву чисту [PH I, s. 121–122].

²⁶ „Absalom pozostał sam, pędząc przez las i chcąc zbiec. Jako że uciekał konno, włosy jego wplątały się [w gałęzie] i powiesił się. Koń uciekł, biegnąc, ten zaś zawisł. Widząc go wiszącego na drzewie, jeden z żołnierzy ustrzelił go i zbliżywszy się, odciął głowę jeszcze oddychającemu i zaniósł do jego ojca, Dawida. Ojciec zaś jego, trzymając ją, płakał nad grzechem, którego się przezeń

Bez wątpienia pożegnanie ojca z synem w wersji z PH jest daleko bardziej poruszające, aniżeli biblijne.

Autor PH zdaje się inaczej akcentować niektóre wypowiedzi, zachowania bohaterów i wydarzenia. Tak np. spotkanie Rebeki z Izaakiem Księga Rodzaju (Rdz 24,62–67) przedstawia następująco:

и изыде исаакъ поглѹмѣти се на поли. и вѣзрѣвъ ѡчиима своиима и оузрѣ велѣбоудѣ и доуше. и вѣзрѣвъшѣи ѡчиима ревека оузрѣ исаака. и рече рабъ кто есть моужь ѡнъ иже по полю идетъ противѡу намъ. рече же рабъ, тыи еси господичиць мон. сѣа же вѣзъмѣши ризы оутворенныѣ оублече се. и повѣда рабъ исаакоу вѣса словеса иже сътвори. и прѣиде же исаакъ въ домъ саррынь мѣре своеѣ. и пое ребекъ, и бы емоу жена. и вѣзлюбѣ ю. и оутѣши се исаакъ ѡ саррѣ мѣри свои [Biblia Lesnowska, k. 27r]²⁷.

Autor PH nie tylko skraca opis momentu spotkania:

и бы егда приближише се къ веси ѿ. въпроси ревека гдѣ еси оубрѣчникъ мон. и бы тако приближише се верѣтоше исаака играюща на поли. и показаше его еи. и рече ревека съсѣдите мѣ ѡ велѣбоудѣ. и съсѣдише юю, и срѣтѣши исака поклонѣ се емоу. ѡнъ же приеъмъ рѣкъ юю, прѣиде къ ѡцѣ своему, и блѣви ѿ авраамъ [PH II, s. 93]²⁸

– lecz także zmienia ukazywaną czytelnikowi perspektywę, jeszcze bardziej eksponując postać narzeczonej. W PH to Rebeka zdaje się przejmować inicjatywę,

[tj. przez syna] dopuścił”. Por. PH I: авсаломиъ же единъ вставѣ, повѣже в лоугѣ хотѣ извѣгнути. да тако бѣжа бѣ на конѣ, плетѣнѣа главоу его ѡвѣсѣсѣа на доубѣ, и повисе. конь же его мимо иде бѣжа. тѣи же верѣтѣсѣа висѣи. Единъ же ѡ ратникъ видѣбѣ его висѣща. вноуши вѣ нь стрѣлоу и стрѣлибѣ пронѣе его. и сице пришедѣше ѡсѣкоша емоу главоу. и еше дышющю. и принесѣша къ дѣдоу ѡцоу его. дѣдъ же держа главоу его, рыдааше за грѣ иже сътвори [PH I, s. 168–169].

²⁷ „A Izaak, który naówczas mieszkał w Negebie, właśnie wracał od studni Lachaj-Roj; wyszedł bowiem pogrążony w smutku na pole przed wieczorem. Podniósłszy oczy ujrzał zbliżające się wielbłądy. Gdy zaś Rebeka podniosła oczy, spostrzegła Izaaka, szybko zsiadła z wielbłąda i spytała sługi: ‘Kto to jest ten mężczyzna, który idzie ku nam przez pole?’ Sługa odpowiedział: ‘To mój pan’. Wtedy Rebeka wzięła zasłonę i zakryła twarz. Kiedy sługa opowiedział Izaakowi o wszystkim, czego dokonał, Izaak wprowadził Reбекę do namiotu Sary, swej matki. Wziąwszy Reбекę za żonę, Izaak miłował ją, bo była mu pociechą po matce” (Rdz 24,62–67).

²⁸ „I kiedy zbliżyli się do ich wsi, Rebeka spytała: ‘Gdzie mój oblubieniec?’ I gdy nadjechali, zastali Izaaka bawiącego się na polu, i pokazali go jej. Rzekła Rebeka: ‘Zasadźcie mnie z wielbłąda’ i zasadzili ją, a spotkawszy Izaaka, oddała mu pokłon. Ten zaś, chwyciwszy jej dłoń, przyszedł do swego ojca, a Abraham ich pobłogosławił”. Ts. w PH I: бы егда приелижитисѣа в землю свою. впрашааше ревека. гдѣ естъ верѣчникъ мон. и бы внеѣа приелижитисѣа ниъ, верѣтоша исака играюща на поли. и повѣдадоху его ребекѣ. и рече ревека. съсѣдите мѣ ѡ велѣбоудѣа и съсѣдиша ю. и срѣтѣши исака, поклонѣсѣа емоу. онъ же емоу ю за роукоу, и прѣидѣша къ аврааму, и блѣви ѿ авраамъ [PH I, s. 55].

działa: nakazuje zsadzić się z wielbłąda i składa należyne przysięgomu małżonkowi pokłon. Co ciekawe, tu Abraham (nieobecny w Rdz w tym epizodzie) sankcjonuje małżeństwo młodych. Wszystko to sprawia, że mamy do czynienia z pewną nową kreacją literacką – bohaterowie PH zyskują nowe cechy (albo przynajmniej intensyfikują posiadane w Starym Testamencie).

Niekiedy bardzo wyraźnie widać w PH staranie jej autora o to, by dobrze szczególnie istotne dla przekazu, które – w tekście Starego Testamentu – odczytywane są nieco inaczej, choć oczywiście wymowa obu tekstów, tj. Pisma i PH, zasadniczo jest tożsama. W rozdziale *Opowieść o Jael* (PH II) biblijna żona Chebera Kenity (Sdz 4,17–22) zatrzymuje uciekającego po porażce wodza Siserę i zaprasza na odpoczynek w swoim namiocie, a na jego prośbę poi go mlekiem. W PH Jael jest bardziej gościnna i sama proponuje Siserze „masło i mleko, i wino”, a później częstuje serem, mlekiem i winem. Nie ma tu już jednak mowy o próbie ukrycia się przez wodza przed ścigającym go sędzią Barakiem, jak ma to miejsce w Sdz 4,20. Z oryginalnego (biblijnego) kontekstu PH usuwa także Deboreę, która miała skłonić Baraka do walki z Siserą, i od której udziału w konfrontacji Barak uzależnił wyprawę²⁹ – chyba nie dlatego, by nie wprowadzać kolejnego bohatera do krótkiego rozdziału, a raczej z tej przyczyny, że pojawia się ona jako tytułowa bohaterka dwa rozdziały dalej. Co więcej, autor PH pomija również spotkanie Jael z Barakiem po śmierci Sisery (Lb 4,22). Po raz kolejny ingerencje w tekst Starego Testamentu nie wpływają na wymowę rozdziału, wysuwając jednak na plan pierwszy postać Jael, dzięki której Izrael zostaje wyzwolony od swoich prześladowców.

Można też zidentyfikować w PH zabiegi pokrewne inscenizacji (rozumianej jako specyficzna dramaturgizacja narracji biblijnej), a mianowicie usunięcie obecnych w tekście Pisma wypowiedzi w trybie mowy niezależnej (monologi, dialogi) oraz licznych szczegółów (okoliczności wydarzeń) na rzecz streszczenia ich zawartości i podania konkluzji – zwięzłego przekazania tego, czemu są poświęcone. Na przykład w rozdziale *O królu moabickim Balaku* (PH II) autor PH wyraźnie unika powtórzenia obszernych pouczeń i przepowiedni wieszczka Balaama, zapisanych kolejno w czterech fragmentach Księgi Liczb (Lb 23,7–10, Lb 23,18–24, Lb 24,3–9

²⁹ PH II: вѣше же въ то врѣме, соудѣна въ ісѣи вараакъ. и не можаше съпротивити се нисарѣ. и шѣ принесе жрѣтвѣ въ храмѣ єго. и помолѣ се понѣ на рѣчь противѣу нисарѣ. и рѣ ємоу гѣ прѣркомѣ понѣи, женою боудеть побѣда твоя [„Żył w owym czasie w Izraelu sędzia Baruch, który nie mógł sprostać Siserze i udał się złożyć ofiarę w swojej świątyni. Pomodliwszy się, ruszył walczyć przeciw Siserze. I powiedział mu Pan przez proroka: 'Idź, przez niewiastę nastąpi twoje zwycięstwo'”, PH II, s. 158]; por. PH I: вѣ бо въ то время соудѣ ісѣю вараакъ и не можаше противитисѣ нисарѣ. вѣше же и жрѣ въ храмѣ гѣни, и помолѣсѣ изыти на побѣдоу нисарѣ. и рече к ємоу гѣ прѣркомѣ. понѣи, о женѣ боудѣ побѣда твоя [PH I, s. 137–138].

i Lb 24,15–24), zamykając je w krótkim podsumowaniu: и ѿврѣзе оуста своа клети люди ієлвы. и начеть бесѣдовати. и іаже не хотѣше гл҃аше [!]. и въ мѣсто клетвы бл҃веніе тѣмъ гл҃аше. и пакы се дваши и трици сътвори [PH II, s. 133]³⁰.

Inny przykład znajdujemy w rozdziale *O drugim buncie przeciw Mojżeszowi* (PH II), który rozpoczyna się konstatacją niezadowolenia żydów z pokolenia Rubena i Datana, wynikającego z zakazu sprawowania przez nich ofiar. W Lb 16,2–3, skąd zaczerpnięto motyw, czytamy: и вѣсташе прѣ мѡѡсеа. и мѡѡжи снѡвъ ієл҃въ. сн҃. старѣишины сѣмъ мѡѡ причести и съвѣтѡ. мѡѡжїи же нарочити вѣсташе на мѡѡсеа, и на арона. и рѣста къ нимъ. оустави се вамъ. іако всь сѣмъ, вѣси сѣты. и въ нихъ г҃ь. да почто вѣстасте на сѣмъ г҃нь [Biblia Lesnowska, k. 174r]³¹. W PH tymczasem skarga brzmi bardziej rzeczowo, sprowadza się do konkretnej czynności: вѣсташе мѡѡжїи на мѡѡсеа, і арона гл҃юци. почто и мыи не приносимъ бѡѹ каженіе. на тѣчию єдинъ аарѡ. єда арноу тѣчию іави се бѣ. єда не и мы вѣси видѣхомъ єго на горѣ синансѣби. єда не и мы іакове сѣмъ єсмы. єда не и мы бѣ колѣны исполняємы [PH II, s. 122]³². Przemowa zbuntowanych żydów jest w PH wyraźnie parafrazą Pisma, ujęciem go tak, by dać czytelnikowi wyraźną informację dotyczącą istoty sporu.

Kategorię „kompozycyjnego zespolenia cytatów” reprezentują w PH przypadki streszczenia, skrócenia – tak wypowiedzi w trybie mowy niezależnej (replik), jak i w fabule oraz opisie elementów świata przedstawionego. I tak skrócenie (czy raczej wybór z mowy niezależnej) występuje w następujących po sobie rozdziałach *O przybytku świadectwa* i *O świętych szatach kapłańskich* (PH II). Te dwa najkrótsze rozdziały PH wykorzystują głównie materiał niefabularny: stanowią niemal w całości przywołanie słów Pana, wzywającego Mojżesza do przygotowania właściwych obiektów kultu i są streszczeniem szeregu fragmentów z Księgi Wyjścia (kolejno: Wj 25,40, Wj 26, Wj 28,1–14, Wj 30,10, Wj 27,1 i Wj 30,1–10):

³⁰ „I otworzył usta, by przekląć lud Izraela i począł mówić – lecz nie to, co powiedzieć zamierzał. Zamiast przekleństwa wypowiedział błogosławieństwo. I uczynił to po dwakroć i trzykroć”. Por. PH I: и ѿверзѣшю оуста своа ємоу, іаже не хотѣ гл҃ше. и пакы се сътвори дваши и трици [PH I, s. 102].

³¹ „[P]owstali przeciw Mojżeszowi, a wraz z nimi dwustu pięćdziesięciu mężów spośród Izraelitów, książąt społeczności, przedstawicieli ludu, ludzi szanowanych. Połączyli się razem przeciw Mojżeszowi i Aaronowi i rzekli do nich: ‘Dość tego, gdyż cała społeczność, wszyscy są świętymi i pośród nich jest Pan; dlaczego więc wynosicie się ponad zgromadzenie Pana?’” (Lb 16,2–3).

³² „Powstali mężowie przeciw Mojżeszowi i Aaronowi, mówiąc: ‘Czemu i my nie składamy Bogu ofiary kadzidla, a tylko jeden Aaron? Czy to właśnie Aaronowi ukazał się Bóg? Czy nie i my wszyscy widzieliśmy Go na Górze Synaj? Czy nie i my jesteśmy potomstwem Jakubowym? Czy nie i my stanowimy dwanaście rodów?’” Por. PH I: и пакы вѣсташа мѡѡжїи ѿ іазыка роуѡнмова, и вѣзвигоша вѣзвїженіе на монсеа и на арона гл҃юще. почто мы не приношаємъ кадїло бѡѹ. но токмо аронѣ. єда єдиномоу аронѡу іависа бѣ. не мы ли вси видїхомъ на горѣ синансѣби. нѣсмы ли оубо и мы сѣмъ іакове и бѣ. іазыкъ мы исполняємы [PH I, s. 88–89].

ѡ сѣни свѣтѣа. По сѣмѣи же рече г҃ь мѡу҃сѣю. сътвори ми сѣбнь. [по] побѣноу нѣномоу. и повелѣниѣмъ бж҃еиѣмъ. възвѣгнѣше се вѣлаци. и яви се мѡу҃сѣю побѣноу нѣбесно чисто. и рече емоу г҃ь. таковоу ли сѣбнь сътвори. и въноутрь сею да приносиши ми слоужбы. не хоуѡу бо да твориши ми жрѣтѣвы на хлѣмѣ. и на каменѣ, нь въноутрь въ сѣни. иже ю образъ нѣныи. и да сътвориши ми сѣбнь сице. сътвори ею единокровноу. по вѣразоу нѣномоу. и сътвориши въ нѣи, г҃ь прѣгражѣнїа. двоихъ ради завѣсь, вѣнѣшнїе оубо сѣбнь. въходимо въсѣмыи. сѣнїе же сѣни въходимо чистѣ. въноутрянїе же ею. единѣмъ тѣчию іеру҃сѣ. всак же хоте вънити въ сѣбнь. да измиваюти се водою чистою. прѣ скинїею. и тако да въходитъ въ скинїю:~

в стѣи сїен'ныч'скои вѣдѣи:~ По сихъ да сѣтвориши ми вѣждоу стѣи. и вѣдѣи
 ею аарѣи брата своего. и да вѣхдѣи въ невѣхдѣи. сирѣчѣ вѣхдѣи стѣи.
 и вѣсѣи мирѣ. и вѣ вѣсѣи і вѣдѣи. и вѣ црѣхъ. и вѣ властѣ. [и] вѣ людѣ. и вѣ
 всѣи мирѣ да молит' се въ нѣи. да сѣтвориши же ми въ скинии ,бѣ. ковчѣга.
 единого оубо вѣноутрѣ, въ невѣхдѣи. двоугаго же посрѣ стѣи. и вѣнѣш'ни
 оубо, да приемиет' хѣбѣи. и мѣса, и вино. вѣноутрѣш'ни же. тѣчию тѣмѣи.
 и сѣтвори вса мѣи повелѣ'ни ѿ гѣ. и по сѣи рѣ къ мѣи сѣи гѣ бѣ. вѣжѣ елика
 ти заповѣдаю азѣ да сѣхраниши. и рѣи аарѣи братѣи своему. да не вѣхдѣи
 на вѣсѣи чѣ въ стѣи, да не оубѣтѣи. и оубѣи гѣ бѣ мѣи сѣи заповѣди. испѣи
 и бытѣи. иже ѿ бѣ сѣтворѣ'нымъ всѣи. и вѣ из'бавлѣи грѣхъ^а. и вѣцѣи
 члѣкѣ сѣгѣшѣи [РН II, s. 119–120]³³

³³ „O przybytku świadectwa. Po tym zaś rzekł Pan do Mojżesza: ‘Uczyni mi przybytek na podobieństwo niebiańskiego’. I na rozkaz Boży uniosły się obłoki i ukazał się Mojżeszowi czysty przybytek niebiański, i rzekł do niego Pan: ‘Taki przybytek mi uczyni, a wewnątrz będziesz mi oddawał służby. Nie chcę, byś składał mi ofiary na pagórkach i na kamieniach, ale wewnątrz przybytku który jest obrazem niebios. I oto pobudujesz mi przybytek; uczyni mu jedno sklepienie na podobieństwo niebios, a w nim trzy pomieszczenia, oddzielone dwiema zasłonami. Do przedsionka zewnętrznego niech wchodzi wszyscy, do pomieszczenia środkowego [rytualnie] czyści, do wewnętrznego zaś – jedynie kapłani. Każdy zaś, kto zapragnie wejść do przedsionka [zewnętrznego], niech obmyje się czystą wodą przed arką i tak niech do arki wchodzi. O świętych szatach kapłańskich. Potem zaś uczynisz mi szatę świętą; przyodziej w nią Aarona, swego brata, i niech wchodzi do miejsca, do którego się nie wchodzi, czyli do wewnętrznego pomieszczenia; i niech modli się za cały świat, za pokrowce [naczyń liturgicznych] i szaty, i za królów, i za panujących, i za ludzi, i za cały świat niech się w nim modli. Uczyni mi w przybytku dwie arki. Jedną w [pomieszczeniu] wewnętrznym, do którego się nie wchodzi, drugą zaś w sanktuarium. I w [przedsionku] zewnętrznym niech przyjmują chleby i mięso, i wino, w wewnętrznym zaś – jedynie kadzidło. I uczynił Mojżesz wszystko, co mu Pan zapowiedział. Potem zaś rzecze do Mojżesza Pan Bóg: ‘Spójrz, co nakazuję ci uczynić, i powiedz Aaronowi swemu bratu, by nie wchodził o każdej godzinie do sanktuarium, aby nie pomarł’. I nadał Pan Mojżeszowi przykazania, spisał [Mojżesz] i Księgę Rodzaju, o tym wszystkim co Bóg stworzył, i o wybawieniu od grzechów, i o oczyszczeniu grzeszników’. Uzupełnienia w nawiasie kwadratowym za odpisem MSPC 42. Por. PH I: w skiniń. Рече ꙗ́ко кѣмоуєви. сътвори ми скинію по убогаѡу нѣноу. ѿ повелѣнїемъ бѣжїиѡмъ вѡаѡа ѡблаци и ꙗвѡа монсєви убогаѡу нѣниѡмъ чѣтъ. и ꙗ́ко емоу бѣ. сїкоуѡу ми скинію сътвори. и вноуѡу ѡа принєси м [!] жертѡу. не оубо хоташємоу жрѣѡти ми на горахъ. ни в каменїхъ.

Te dwa rozdziały stanowią dowód dość osobliwego opracowania segmentacji PH II. Rozdział *O przybytku świadectwa* rozpoczyna się od narracji wprowadzającej w postaci: По сѣмъ же рече г҃ь къ мѡуѣсѣю [PH II, s. 119]³⁴, a po niej następuje jeszcze jeden fragment tego rodzaju: и повелѣниѣ бж҃іемь. възвигнѡше се облаци. и яви се мѡуѣсѣю пѡбѣнѣ небесно чисто. и рече мѡуѣ г҃ь [PH II, s. 119]³⁵, po czym cały ten rozdział, aż do końca, wypełnia wypowiedź Pana. Została ona rozdyskrebowana między dwa rozdziały wstawieniem tytułu *O świętych szatach kapłańskich*; w tym jednak rozdziale brak typowego wprowadzenia 'rzekł Pan' (choć dwa fragmenty narracyjne znajdują się w dalszej jego części³⁶). Logika wypowiedzi wskazywałaby raczej, żeby oba rozdziały potraktować jako jedną całość, tak jak ma to miejsce (w tej partii tekstu) w PH I³⁷. Ten nieco nonszalancki podział jednolitych

ни въ верѣтѣ. и сице ми сътвориши синію единокровноу. по образу чѣстномуу. и сътвориши в ней раздѣленіа три. двою ради опоны и срѣдѣ вѣнцѣдоу скиніа вхѣ ерѣ токмо и всакъ иже хоцетъ внити въ скинію да мыюса водою чѣстоу и тако да вхѡдитъ. И по сѣмъ сътвори красотоу чѣстоу одеждѡ и облачетъ ю аронъ братъ твои. и вхѡдите невхѡдноу вноутрѣдоу скиніи. и помолитеса вскиніи и во всемъ мирѣ, и за воздохъ, и во дежди [!], и во црихъ, и во кназехъ и о людѣ. и сътвориши ми въ скиніи двѣ храмниѣ. единою вноутрѣдоу невхѡднѣмь. а прочаа посреди стѣмъ. а средоу вѣнцѣноу прѣимовати хлѣбъ и мясо и вино. а внѣтрѣнній храмъ прѣимовати кадило едино. И сътвори монсіи повелѣнаа мѡуѣ вса ѿ бѣа. и по сѣмъ рече г҃ь монсеови. прѣими вса елико азъ заповѣдахъ ти и сътвориши и. рци же къ ароноу братѡу своему. и не имать вхѡдити на всакъ часъ въ стаа да не оумретъ. и заповѣда г҃ь бѣ монсеови заповѣди. и написа бытїе. и яже ѿ бѣа сътворенаа вса, и во избавленіи грѣховъ. и во измѣненіи члѣкомъ съгрѣшающимъ [PH I, s. 86–87], po czym rozdział jest kontynuowany (И бысть же егда обновити скинію свѣтлѣа, сниде г҃ь въ облацѣхъ, и покры облакъ скинію... [PH I, s. 87]).

³⁴ „Po tym zaś rzekł Pan do Mojżesza”. Por. PH I: Рече г҃ь къ монсеови [PH I, s. 86].

³⁵ „I oto z nakazu Bożego uniosły się obłoki i ukazał się Mojżeszowi czysty niebiański przybytek i rzekł do niego Pan”. Por. PH I: и повелѣниѣ бж҃іемь възаша облаци и явиша монсеови образъ небны чѣстъ. и рече мѡуѣ бѣ [PH I, s. 86].

³⁶ Są to: 1. „и сътвори вса мѡуѣси повелѣнаа ѿ г҃а. и по сѣмъ рече г҃ь къ мѡуѣсѣю г҃ь бѣ” [„I uczynił Mojżesz wszystko, co mu Pan nakazał. I po tym rzekł Pan Bóg do Mojżesza”] i 2. „и оустави г҃ь бѣ мѡуѣсѣю заповѣди. исписа и бытїе. иже ѿ бѣа сътвореннымы въсѣмь. и во избавленіи грѣхѡ. и во цѣкѣщеніи члѣкѣ съгрѣшающимъ” [„I nadał Pan Bóg Mojżeszowi przykazania; spisał [Mojżesz] i Księgę Rodzaju o wszystkim, co Bóg stworzył, i o wybawieniu od grzechów, i oczyszczeniu ludzi grzesznych”, PH II, s. 120].

³⁷ Analogiczna sytuacja ma w PH II miejsce także na granicy rozdziałów *O Ablu* i *O arce*, gdzie omawiane są przygotowania Noego do przetrwania potopu. Dość obszerna mowa Pana dotycząca szczegółów arki, oparta na Rdz 6,15–21 (с҃годи прѣдъ мною, тако видѣхъ те праведна въ родѣ семъ. и поставлю заветъ мой с тобою, зане не прѣвоудѣ дхъ мой въ чѣстѣхъ сиыхъ занеже быти имъ плѣт сирѣ рѣвнителю плѣскихъ желани: [*] Сътвори оубо себе кѣвѡтъ ѿ дрѣвѣхъ негниущїхъ. сице же да сътвориши кѣвѡ. т. лакъ длѣжинѡ нмы и, н. лактеи ширѡтоу емоу, и л. висѡтоу, събрава на лакъ едины горѣ и съвершиши его. и сътвориши въ немъ долѣнаа, и горѣнаа. двоєкровна и троєкровна. двѣри же съверши ѿ ребрѣ. и въведѣши съ собою ѿ всѣхъ животныхъ. ѿ всѣхъ скѡ. и ѿ всего гада прѣсмѣкающа се по земли, седьмѣхъ седьмѣхъ, мѡжѣскы поль и женскы.

jednostek tekstu na wypowiedzi funkcjonujące w różnych rozdziałach poprzez sztuczne w istocie wprowadzanie tytułów można próbować wytłumaczyć chyba tylko istnieniem na marginesie protografu PH II uwagi-wskazówki, którą tłumacz czy kopista przeniósł do wpisywanego przez siebie tekstu głównego w miejscu niezbyt dobrze przemyślanym.

Kategorią, która w schemacie M. Garzanitiego pojawia się kilkakrotnie, jest cytat – rozumiany nie tylko jako wariant inscenizacji (w ramach typu trzeciego), ale i jako dosłowne przeniesienie fragmentu tekstu biblijnego do innego utworu (cytat dosłowny w ramach typu drugiego) oraz jako parafraza.

Wydaje się, że kategoria parafrazy znów pozwala na włączenie do niej różnego rodzaju zabiegów przeprowadzanych na tekście wyjściowym. I tak jednym z przykładów parafrazy w PH jest rozdział *O Amalekicie* (PH II), przedstawiający starcie Izraelitów z Amalekitami w Refidim (Wj 17,8–16)³⁸:

и въ него вънесиши пиѣе себе и ѡнѣмъ, въ еже ясти тебе и ѡнѣмъ. въѣши же въ кѣвотѣ ѡ всѣхъ животныхъ, и ѡ всѣхъ гады. яко да вставиши пакы сѣме на лицѣ всѣхъ земли, снѣ да сътвориши кѣвотѣ. и въ ѡрѣкѣ, да съвършиши его [„Ukorz się przede mną, albowiem ujrzałem cię w tym rodzie sprawiedliwego. Oto zawrę z tobą przymierze, jako że duch mój nie przetrwa w tych ludziach, są bowiem zbyt przywiązani do ciała czy żądni ziemskich pokus. [*] Zbuduj sobie oto arkę z drewna niegnijącego, łódź mającą trzysta łokci długości i pięćdziesiąt łokci szerokości i trzydzieści wysokości, zebrawszy łokieć na górze i zakończysz ją dachem wysokim na łokieć. Uczyni w niej pokład dolny i górny, o dwóch i trzech dachach. Drzwi uczyni łukowate. Wprowadzisz [do niej] z sobą z każdego [gatunku] zwierząt, z bydła i spośród gadów pełzających po ziemi siedmiu [gatunków] siedem, z rodzaju męskiego i żeńskiego. I wniesiesz do niej pożywienie dla siebie i dla nich, byś mógł spożywać ty i one. Wprowadzisz do łodzi [po parze] ze wszystkich zwierząt i ze wszystkich gadów, aby mogły przetrwać na ziemi, i skończysz budowę łodzi w sto pięćdziesiąt lat”, PH II, s. 66–67] została przerwana wstawieniem tytułu в кѣвотѣ:~ (*O arce*; w miejscu zaznaczonym tu gwiazdką).

³⁸ „Amalekici przybyli, aby walczyć z Izraelitami w Refidim. Mojżesz powiedział wtedy do Jozuego: ‘Wybierz sobie mężów i wyruszysz z nimi na walkę z Amalekitami. Ja jutro stanę na szczycie góry z łaską Boga w ręku’. Jozue spełnił polecenie Mojżesza i wyruszył do walki z Amalekitami. Mojżesz, Aaron i Chur wyszli na szczyt góry. Jak długo Mojżesz trzymał ręce podniesione do góry, Izrael miał przewagę. Gdy zaś ręce opuszczał, miał przewagę Amalekita. Gdy ręce Mojżesza zdrętwiały, wzięli kamień i położyli pod niego, i usiadł na nim. Aaron zaś i Chur podparli jego ręce, jeden z tej, a drugi z tamtej strony. W ten sposób aż do zachodu słońca były ręce jego stale wzniesione wysoko. I tak zdołał Jozue pokonać Amalekitów i ich lud ostrzem miecza. Pan powiedział wtedy do Mojżesza: ‘Zapisz to na pamiątkę w księgę i wyrzyj to w pamięci Jozuego, że zgładzę zupełnie pamięć o Amalekicie pod niebem’. Potem Mojżesz zbudował ołtarz, który nazwał Pan-Nissi, gdyż mówił: ‘Ponieważ podniósł rękę na tron Pana, dlatego trwa wojna Pana z Amalekitą z pokolenia w pokolenie’” (Wj 17,8–16). W tabeli zestawiono część fabularną rozdziału PH II, bez komentarzy poetyckich, oraz początek biblijnego rozdziału о рати амаликовѣ, obejmujący Wj 17,8–13.

PH II, s. 108–109	Biblia Lesnowska, k. 86v–87r
Възвигъше же се снове ислѣви ѿ мора чермѣнаго. и идехоу по поустинни. и приидоше въ горѣ синанскоу. Слыша же амаликъ, тако богатство егѣптское възвмѣше снове ислѣви. прииде ратовати ѿ сѣ мнѡжѣство тисоушѣ. Глѣ тако безъворожни соутѣ, и прѣбимоу ѿ въ поустинни сѣи, и възмоу богатѣство егѣптское, еже они възвѣше. и приде амаликъ съ мнѡжѣствомъ тисѣшѣ. и съвъкоупише бранѣ съ евѣри. мѡвѣси же възиде на горѣ, и прострѣтъ рѣцѣ на матѣве. и егда възвизаше снѣ побѣжахоу амалика. егда же вѣтрѣпахоу рѣцѣ его и сѣнижаше ѿ, и побѣжѣни бивахѣ лѡѣ ислѣви. и пакы егда възвизаше рѣцѣ мѡвѣси, побѣжахѣ амалика. и съвъкоупише бранѣ еше мнѡжанше. Видѣвъ же ааронъ, и воръ тако егда възвизають рѣцѣ, побѣжають амаликѣ. възиде единъ въ десноу, а дрѣги въ левоу. и възвизахѣ рѣцѣ, и побѣжахѣ амаликоу. и до конца погѡубише ихъ.³⁹	Приидѣ амаликъ, и воева на іслѣ въ рафидинѣ. рѣ же мѡвѣси къ ісоу. избери себе моужѣи силны. и шѣ въплѣчи се на амалика заутра. се же азъ станѣ на врѣхоу горѣ. и жѣзъ же бѣжѣи въ рѣцѣ свое" и сѣтвори ісоу сѣ такоже рѣ мѡвѣси, и изышѣ въплѣчи се на амалика. мѡвѣси же и ааронъ и іоръ. възыдоше на врѣхъ горѣ. и бы егда възвигнѣаше мѡвѣси рѣцѣ, вѣдолѣваше іслѣ. егда ли пригнѣше рѣцѣ вѣдолѣвааше амаликъ. рѣцѣ же мѡвѣсѣвѣ тѣжѣцѣ. и възвмѣше камикъ положѣше ємоу и сѣдѣше на нѣмъ. ааронъ же іоръ подрѣжаста рѣцѣ ємоу. единъ ѿ соудѣ, а дрѣгын ѿ вѣноудѣ. и вѣста мѡвѣсѣи рѣцѣ оукрѣплѣне до запѣ снѣчнаго. и вѣдолѣ іслѣ и ісоу сѣ амаликоу. и вѣсе людіи его изѣсѣче мѣчѣмъ.

Oba fragmenty, zasadniczo podobnego rozmiaru, bardzo się między sobą różnią właśnie szczegółami (i rozdział z PH jest tu, w istocie, rodzajem streszczenia).

³⁹ „Ruszywszy od Morza Czerwonego, synowie Izraela poszli po pustyni, i dotarli do Góry Synaj. Amalekita, usłyszawszy, że synowie Izraela zabrali ze sobą bogactwo egipskie, przybył ich złupić w liczbie tysięcy wojsk, mówiąc [sobie], że bezbronni są i zwycięży ich na tej pustyni, i że przejmie bogactwa egipskie, które oni zabrali. I przybył Amalekita z licznymi tysiącami, i podniósł oręż przeciw Hebrajczykom. Mojżesz zaś wstąpił na górę i rozpostarł ręce w modlitwie. I gdy wznosił [ręce, Izrael] pokonywał Amalekity, gdy zaś ręce mu cierpły i je opuszczał, lud Izraela był pokonywany. I gdy znów Mojżesz wznosił ręce, [Izraelici] pokonywali Amalekity. jeszcze okrutniej nasilili walkę. Aaron i Chur, widząc, że gdy [Mojżesz] wznosi ręce, [Izrael] zwycięża Amalekity, stanęli jeden po prawej, drugi po lewej jego stronie, i podtrzymywali mu ręce, a [Izraelici] zwyciężali Amalekity, aż do końca go wygubili”. Por. PH I: Възаша же сѣ снове іслѣви ѿ чермнаго мора. и идѣхоу по поустыни и пришѣше на гороу синанскоу. Слышавше же амаликъ, тако богатство егѣптское възаша снове іслѣви. и прииде побѣдити ѿ въ тысящи. рекъ тако безъворожни соутѣ. и азъ побѣждѡ ѿ въ поустыни и възамъ богатство егѣптское, иже ти възаша. и пришѣдъ амаликъ съ тысящани и съ тмани. и сѣсѣнѣша рѣтъ съ евѣрини. Мосѣи же шѣ на гороу, и въздѣвѣтъ рѣцѣ на горѣ на молевоу. и егда въздѣждаше рѣцѣ, побѣждаашесѣ амаликъ. егда же рѣцѣ раслабаше моисѣи, смиришесѣ іслѣ. егда пакы въздѣждаше моисѣи рѣцѣ, побѣждашесѣ амаликъ и сѣбраша побѣдоу паче зѣло. Видѣвъ же ааронъ и іоръ. тако егда въздѣвѣжѣтъ рѣцѣ моисѣи, побѣждаетсѣ амаликъ. вѣшедше единъ въ десноу, а дрѣгын вѣшоу подрѣжаста рѣцѣ моисѣю. и сѣце побѣждаахоу амалика, и до конца погѣбааше, и скончаша в ѿ сѣ [PH I, s. 77–78].

PH dość obszernie opisuje motywację Amalekitów przed napadem na lud wybrany, ale usuwa postać Jozuego, pierwszego wodza i architekta zwycięstwa Izraelitów – być może dlatego, że w centralnej części utworu to właśnie Prorok zajmuje główne miejsce. Jednocześnie odbiera Mojżeszowi zapowiedź przebiegu działań – w przeciwnym razie trudno by było nie wspomnieć o Jozuem. Natomiast postawę błagalną Mojżesza, z wyciągniętymi rękami, PH interpretuje wprost jako ‘modlitwę’. Mniej istotne jest tu usunięcie epizodu z podaniem Mojżeszowi kamienia, na którym miał zasiąść dla większej wygody.

Podobnie – z wykorzystaniem streszczenia i kompilacji – skonstruowano też inne rozdziały PH. Tak np. w rozdziale *O królu moabickim Balaaku* (PH II) historię jego kontaktów z Moabitami potrzebującymi jego magii przeciw Izraelitom przedstawiono zasadniczo zgodnie z Lb 22–24, a jednak w szeregu szczegółów odmiennie. Podobnie jak w Piśmie – posłańcy króla Balaka udają się do wieszczka i maga Balaama po trzykroć, ten składa ofiary i po trzykroć błogosławi lud Izraela, zamiast potępić go i przekląć zgodnie z zamysłem Moabitów. Najsłynniejszy jednak epizod związany z imieniem Balaama, czyli jego podróż na grzbiecie zatrzymanej przez anioła oślicy, w PH nabiera innych cech, niż w Lb, co jest rezultatem zmiany kolejności biblijnych epizodów w ich wariacie z PH. W Starym Testamencie w swoją słynną podróż Balaam wyrusza na Boże polecenie, by udać się do króla Balaka, a anioł, który go zatrzymuje, powtarza w istocie Boże słowa: ‘mów tylko to, co ci powiem’. Posłuszny mag składa ofiary i błogosławi lud Izraela, po czym powraca do siebie. W PH jednak spotkanie anioła dopiero po konfrontacji z Balakiem i trzykrotnym błogosławieństwie Izraela jest efektownym zakończeniem opisywanej przygody i wygląda następująco:

ИДОУЩОУ ЖЕ ЕМОУ. И ВЪШЬШОУ ВЪ ОУЛИЦЕ ВИНОВАТЫЕ. И СЕ АГГЛЪ ГНЬ СТА НА ПОУТИ.
И ВСЬЛЪ ОУБО ВИДѢШЕ АГГЛА. БАЛААМЪ ЖЕ НЕ ВИДѢШЕ. И ВИДѢВШИ ВСЬЛЪ АГГЛА
ОУБОГА СЕ. И НЕ МОЖАШЕ ПОНТИ НАПРѢ, БАЛААМЪ ЖЕ БЫТАШЕ ВСЛА. УНЪ ЖЕ ВЪЗЪБРАНІАЕМЪ
Ѡ АГГЛА. ПРИРАЗІЕЪ СЕ КЪ ЗИДѢ, И СЪКРОУШИ НОГОУ БАЛААМЪ. БАЛААМЪ ЖЕ НАЧЕТЬ
БЫТИ ВСЛА ВЕЛЪМИ. МАНИЕМЪ ЖЕ БЖІЕМЪ. ПРОГЛА ВСЬЛЪ ГЛАСѢ ЧЛВЧЬСКЫ, ГЛЮЩЕ.
ЧЛВЧЕ ЧТО МЕ БІЕШИ. ѠВѢЩА ЖЕ ЕМОУ БАЛААМЪ СЪКРОУШИЛЪ ЕСИ НОГОУ МОЮ. И РЕ КЪ
НЮМОУ ВСЬЛЪ, НЕ ВИДИШИ ЛИ АГГЛА БЖІА СТОЕЩА, И НЕ ВСТАВЛЯЕТЪ МѢ ПОНТИ. ТОГДА
ѠВРЪЗОСТѢ СЕ УЧИ БАЛААМОУ. И ВИДѢ АГГЛА БЖІА. И ПАДЪ НА ЗЕМЛЮ ПОКЛОНИ СЕ ЕМОУ.
И РЕ ЕМОУ КТО ТЫ ЕСИ ГИ. АГГЛЪ ЖЕ РЕ КЪ НЮМОУ. АЗЪ ЕСѢ АГГЛЪ ГА БА. И ПРІИДОУХЪ
ВЕЛИЧИТИ ТЕ ЗАНЕ ДРЪЗНОУЛЪ ЕСИ. УЧАРОДѢПАТИ ЛЮДИ ГНЮ. И КЛЕТИ НХЪ. ННІА ОУБО
ПРѢСТАНИ Ѡ СЕГО, ДА НЕ ОУМРЕШИ. И РЕ БАЛААМЪ КЪ АГГЛОУ. НЕ ВѢДѢ СЕ СЪТВОРИХЪ
ГИ И ПРОСТИ МИ. И УТИДЕ Ѡ НЕГО АГГЛЪ. БАЛААМЪ ЖЕ ПРИИДЕ ВЪСПЕТЬ [PH II, s. 134]⁴⁰.

⁴⁰ „Kiedy szedł i wstąpił na ścieżkę wśród winnicy, oto anioł Pański stanął [mu] na drodze, i właśnie osioł zauważył anioła, Balaam zaś nie widział. Na widok anioła osioł zląkł się i nie mógł ruszyć z miejsca, Balaam bił go zatem. Zwierzę jednak, w obawie przed aniołem, oparło się o mur i zgmiotło Balaamowi nogę. Balaam tym mocniej począł bić osła, ale oto za sprawą Bożą przemówił

Mamy tu do czynienia z wyraźnym skróceniem, wobec Lb, rozmowy maga z oślicą oraz z aniołem Pańskim. W Biblii Lesnowskiej bowiem epizod z oślicą Balaama znajduje się w dwóch rozdziałach, zatytułowanych *зѣѣ рѣ ꙗко валаамъ да не прїидеть къ валаамъ* (*Tu mówi Pan do Balaama, by nie udawał się do Bala-* *ka*, k. 183v–184v) i *зѣѣ вниеть валаамъ в сла своего* (*Tu Balaam bije swego osła*, k. 184v–185r): granica rozdziału wypada tuż przed słowami zwierzęcia, po stwierdzeniu, że otworzyło pysk: *и ѿверзѣ бѣ ѿуста в слѣты и рѣ къ валааму. что ти есмь сътворишь. како се третїе ме бїеши...* („I otworzył [anioł] pysk ośleciu, [który] rzekł do Balaama: ‘Cóżem ci uczynił, że po raz trzeci mnie bijesz?’”). Co ważne, zmiana ta nie powoduje odmiennej wymowy historii Balaama.

A jednak Balaam z PH został – jako bohater – wykreowany inaczej, aniżeli jego kanoniczny pierwowzór. W PH mianowicie znajdujemy pewien szczegół, który zarówno stanowi o charakterystyce wieszczka, jak i zostaje zręcznie wykorzystany w fabule. Na początku rozdziału znajduje się fragment, który nazwać można niefabularnym wstępem do mających zaraz nastąpić wydarzeń. Przedstawiono w nim informacje dotyczące pochodzenia Balaama:

Оъ же валаамъ бѣше ѿ рода исавова. роди бо исавъ рагоуила. рагоуилъ же роди фар'роу. фар'ра же роди ішва. ішвѣ же сал'лоу. сал'ла же роди, ниреа. нирен же роди адима. адимъ же бѣ бес'чеднь. и понде къ боу своему вилоу. и помолн се рекъ. како аще рождоу отроче. да вдамъ [!] е въ слоужбе тѣбѣ. аenie зачетъ жена адимова. и роди сна моужьскы поль. и нарѣ име емоу валаамъ. рек'ше како ѿ вила рождьша се. бывшъ же емоу четиремъ лѣтомъ. дастъ его адимъ ѿць его слоужити вилоу. и оуче юго влхвованїю. и чародѣанїемъ. [се бо бѣ емоу тыщанїе пер'скаа

osioł ludzkim głosem tymi słowy: ‘Człowiecze, czemu mnie bijesz?’ Odrzekł mu Balaam: ‘Bo zgniołtęś mi nogę. I odpowiedział mu osioł: ‘Czy nie widzisz anioła Bożego stojącego na drodze, który nie daje mi przejść?’ Wówczas otworzyły się oczy Balaama i ujrzał anioła Bożego, i padł na ziemię oddając mu pokłon. I spytał go: ‘Kim jesteś, panie?’ Anioł zaś powiedział mu: ‘Ja jestem anioł Pana Boga i przybyłem powstrzymać cię, byś nie występował magią czarnoksiężską przeciw ludowi Pana i go nie przeklinał. Poniechaj więc tego, byś nie zginał’. I rzekł Balaam do anioła: ‘Nie wiedząc to uczyniłem, przebac mi, panie’. I ustąpił od niego anioł, Balaam zaś zawrócił”. Por. PH I: и шѣд' с'рѣди стѣнъ винограда. и се агг'ла ꙗко ста посреди поутн. в сла же зраше агг'ла, а валаамъ не видѣше его. видѣвшїи же в сла агг'ла ѿстрашисѣ, и не хотѣше понти. валаамъ же ноудѣше в сла, не видѣ агг'ла. в сла же ноудино ѿ агг'ла, оудари в стѣноу и съкрѣши валаамъ ногоу. валаамъ же начатъ ратити в сла зѣло. манїемъ же бжїианъ, рече в сла члѣческымъ гласѣмъ гла. члѣчѣ почто ма бїеши грѣшника. рече емоу валаамъ, почто ли съкрѣши ногоу. и ѿвѣщаѣтъ в сла рече емоу. не видиши ли агг'ла бжїа стоѣща, не вставѣюща ма понти. тогѣ ѿверзостѣ очи валааму, и видѣ агг'ла бжїа держаща мечъ. и падъ поклонисѣ емѣ и рече. кто еси ꙗко. ѿнже рече емѣ. азъ есмь арх'агг'ла ꙗко ба. и прїидѣ ѿвеличити тѣ. како оубо смѣеши волхвовати люди ꙗко. ннѣ оубо престани ѿ помышленїа. и не слыши велможъ тѣ. ни проклени ісѣа да не оумрешъ. но иже поутемъ прїиде, тѣмъ и вѣзвратисѣ. и рече валаамъ къ агг'лоу. не разоумѣѣтъ се сътвори ꙗко мон, прости ма. и ѿнде ѿ него агг'ла. валаамъ же ѿнде въ страну свою [PH I, s. 103–104].

изъсчитити разꙋмъ хитростѣ^н и чародѣаніємъ.] и влѣхвованиємъ имѣхꙋ. ничто же ино бѣ тыщаніе тѣмъ. тычню звѣзѣочьтиє. и влѣхвованіа начинаніе. и балаамъ прѣкоꙋспѣвааше, въ всѣ чародѣискыи хитростѣхъ. звѣзѣочьтиємъ. и влѣхвованію наоꙋчивъ се. и толикоу бѣ чародѣанію дѣлатель, яко егѣже аще бѣлааше спѣаше се ємоу. и егѣже аще кланѣше [не] спѣаше се ємоу [PH II, s. 131]⁴¹.

Balaam nie jest jedynym bohaterem PH, którego pochodzenie – ród, imiona przodków – można z utworu poznać. Obok Izaaka, Samuela czy Samsona jest dzieckiem wyczekany i wyproszonym przez rodziców. Ani Księga Liczb, ani żadna inna księga biblijna nie podaje tej wiedzy o Balaamie, podobnie jak i faktu, że został on oddany na służbę Bogu (czy raczej bóstwu) w podzięcie za narodziny. Wiedza astrologiczna oraz umiejętność odczytywania przyszłości upodabniają go nieco do Abrahama (ale Abrahama z PH) – podobnie jak to, że obu dane jest poznać jedynego Boga oraz doświadczyć angelo- lub/i teofanii. Inny ciekawy detal kreacji tej postaci to podkreślane kilkakrotnie zaufanie żywione do „magicznych” ksiąg: и видѣвъ въ книгахъ своѣхъ влѣшевскыи. не бѣ ємоу слова яко да понеть [PH II, s. 132]⁴²; не могуу понти. понеже не повелѣваютъ ми книги мое [PH II, s. 132]⁴³; балаамъ же пакы видѣвъ влѣшевскыиє свое книги. не вѣрѣташе понти

⁴¹ „Ten oto Balaam pochodził z rodu Ezawa. Zrodził bowiem Ezaw Reuela, Reuel – Tarę, Tara zaś – Joba, Job Salmona, Salmon zaś zrodził Nireja, a Nirej – Adema. Adem zaś pozostał bezdzietny. I udał się do swego boga Baala i pomodliwszy się, rzekł: ‘Jeśli zrodzę syna, oddam ci go na służbę’. I oto poczęła żona Ademowa, i urodziła syna, dziecko płci męskiej, i nazwano go Balaam, mówiąc, że oto dzięki Baalowi się narodził. Kiedy zaś skończył cztery lata, oddał go Adem, ojciec jego, na służbę Baalowi. I uczono go magii i czarnoksięstwa. Oto bowiem troską jego było nauczyć się perskiej myśli sztuki i czarnoksięstwa oraz wieszczania. O nic innego zaś się nie starał, jak o czytanie gwiazd i sposoby wieszczania. I niezwykle zdolny był Balaam we wszystkich sztukach magicznych, astrologii, nauczył się też wieszczania. I taką miał moc czarodziejską, że jeśli błogosławił, [błogosławiony uzyskiwał] powodzenie, a jeśli przeklinał – nie wiodło mu się”. Por. PH I: Сѣи же балаамъ баше изводѣи ѿ рода исавова. роди бо исавъ роꙋганила. и роꙋганилъ роди зара. заръ же роди іакова. іаковъ же роди сала. сала же роди ирика. ирикъ же родиадина. адинъ же бѣ безъчаденъ. и пришедъ къ богоу своемуу овилоу. іако да сътворить ємоу родити чадо. да дасть є слѣжити ємоу. неѡ зачатъ жена адинова и роди мѣжескыи полъ. и нарече имѧ єиѡ балаамъ іако ѿ вѣла родисѧ. бывшю же ємоу чѣтыремъ лѣтомъ, дасть єго адинъ ѡцъ єго работати овилоу. и бѣ отроча балаамъ питаемъ въ домоу овиловъ, и наоꙋчаемъ иже о волхвовани. се бо бѣ дръзость дръжати перъсомъ въ наказаніе оꙋбо разоꙋмѡ волхвованіа разоꙋмѣвахоу. не бѣ оꙋбо имъ ничто дръзаемое, токмо иже о звѣздо-словеси. волхвованію же и колѣшѣтѣи хитрости. Балаамъ же спѣаше во всакомъ волхвованіи и хитрости. и за звѣздошѣствованіа оꙋхитривъ. и тако бѣ волхвованѣи дѣтели. іако егѣже бѣлааше, тои съвершенъ бывааше. а егѣже прокленеть, повѣждаашесѧ [PH I, s. 99–100].

⁴² „I widział, że w jego księgach magicznych nie ma słowa, które by pojał”. Por. PH I: и посѣти-въ влѣхвовальныи книгамъ, и не бѣ ємоу слово понти [PH I, s. 101].

⁴³ „Nie mogę pójść, bo księgi moje mi nie pozwalają”. Por. PH I: не могуу прѣити. понеже не вѣтавалетъ ма годиниоꙋрѣніа, то ни вѣлѣхвованныи книги [PH I, s. 101].

[PH II, s. 133]⁴⁴; wreszcie, tuż przed zatrzymaniem przez anioła Pańskiego, *всѣдѣ на шсла своего ѡтнѣдѣ въспѣтъ. ꙗко да видѣ[и]тъ вѣшнѣвскыѣ свое кнѣгы* [PH II, s. 134]⁴⁵. Jakkolwiek księga mająca tu złą konotację tekstu pogańskiego, występnego, staje się atrybutem człowieka uczonego, maga – a może tylko przykładem narzędzia użytecznego dla prekognicji. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy szczegół ten został przez autora PH II zaczerpnięty z jakiegoś znanego mu źródła, czy też – jako *litteratus* – postanowił użyć bliskiego sobie klucza-symbolu dla pozytywnej, w ostatecznym rozrachunku, interpretacji bohatera. Wszystko to świadczy o dużej kreatywności autora PH (PH II) wobec hipertekstu, o pomysłowej i inteligentnej zabawie pierwowzorem. Prawdopodobnie to te właśnie szczegóły ukształtowania postaci Balaka sprawiły, że niektórzy komentatorzy określają jego historię w PH mianem apokryficznej⁴⁶; sądzę jednak, że całość jego historii można oglądać na tle innych „biblijnych”.

Przywołany przykład stanowi ilustrację osobliwości ukształtowania chronologicznego przedstawianych w PH historii – na mikropoziomie, tj. w ramach poszczególnych rozdziałów (lub grup rozdziałów poświęconych temu samemu bohaterowi). Jakkolwiek zasadniczo układ treści całości utworu odpowiada biblijnemu, silnie zarysowana jest tendencja do zmiany oryginalnej kolejności epizodów w bogatych pod względem zgromadzonego materiału rozdziałach poświęconych jednemu głównemu bohaterowi (Samson, Saul i Dawid) oraz do zmiany logiki czy następstwa wydarzeń wewnątrz epizodów⁴⁷.

Oczywiście przykładów obrazujących wytyczone przez M. Garzaniego typy nawiązań do hipertekstu biblijnego można w PH znaleźć znacznie więcej. Można też wskazać inne rodzaje ingerencji wobec wzorca, które trudno odnieść wprost do przytoczonego schematu. W ten sposób do zabiegów „genologicznych” można też dodać „artystyczne”, ukazujące specyficzną wrażliwość estetyczną autora PH, odnoszącą się do konstrukcji fabuły, narracji oraz elementów świata przedstawionego.

I tak odczytujemy w tekście PH efekt wysiłków autora, które określić można jako pogłębienie warstwy plastycznej, wizualnej poszczególnych scen. Polegają one na wzbogaceniu treści biblijnej o elementy zasadniczo z nią zgodne, lecz bardziej „widowskowe” (np. wprowadzenie angelofanii i wynikających z niej replik nowego względem tekstu Pisma bohatera, jakim jest anioł – zamiast przekazania replik auten-

⁴⁴ „Balaam zaś, znów spojrzawszy do swych czarnoksięskich ksiąg, nie znajdował [sposobu, by] pójść”. Por. PH I: *пакы же балаамъ посѣти кнѣгы свои волхвованыи, и не дадоху емѣ поити* [PH I, s. 101].

⁴⁵ „Wsiadłszy na swego osła, ruszył z powrotem, by zobaczyć swe czarnoksięskie księgi”. Por. PH I: *и вшѣ и всѣдѣ на шсла свое, ꙗко да видѣтъ волхвованыи си кнѣгы* [PH I, s. 103].

⁴⁶ Жданов 1881.

⁴⁷ O wyjątkach zob. rozdział III. *Autor opowieści. Cytaty biblijne w Palei historycznej.*

tycznych bohaterów starotestamentowych, co jest, w istocie, stworzeniem w opowieści nowego bohatera, przypominającym nieco kreację postaci Endora i Arymatei). W ten sposób wzbogacono tekst Pisma wykorzystany w rozdziale *O żonie Uriasza*: w momencie posłania do króla Dawida proroka Natana (2 Sm 12,1) wprowadzono postać anioła, który z prorokiem rozmawia, a potem towarzyszy mu w rozmowie z władcą:

рѣ же ꙗко къ ꙗкоу нафанѣ. понди и велычи цѣра дѣла. ꙗко любаѣнство сътвори и оубиство. рѣ же ꙗкоу къ аггѣла бою се. да не ꙗко цѣрь велычѣнїе ѿринеть азъ его оубию. и понди вѣши мѣ прѣ собою. да аще цѣрь велычѣнїе ѿринеть азъ его оубию. и понди ꙗкоу къ дѣла цѣра. и въходѣши емѣ видѣ аггѣла, готово имѣща копїе. и оубиѣши цѣра стоѣща. да аще възнесѣ доуѣтъ ѿ велычѣнїи да ѿринеть его. и ꙗкоже видѣ ꙗкоу аггѣла. дръзость прїемѣ рѣ къ цѣра [PH II, s. 172]⁴⁸.

Pojawienie się anioła Pańskiego zostaje wkomponowane do fabuły rozdziału *O spisie ludności* (PH II) wcześniej, niż ma to miejsce w fabule Pisma. Tam król Dawid może wybrać jedną z kar, które przedstawia mu prorok:

„Gdy Dawid wstał nazajutrz rano, słowo Pańskie następującej treści zostało skierowane do proroka Gada, ‘Widzącego’ Dawidowego: ‘Idź i oświadczyć Dawidowi: Tak mówi Pan: Przedstawiam ci trzy [możliwości]. Wybierz sobie jedną z nich, a Ja ci to uczynię’. Gad udał się do Dawida i przekazał mu następujące oświadczenie [...]” (2 Sm 24,11–13).

⁴⁸ „Rzekł Pan do proroka Natana: ‘Idź i ukaż królowi Dawidowi, że dokonał cudzołóstwa i zabił’. Powiedział prorok do anioła: ‘Boję się, aby król, nie mogąc ścierpieć zdemaskowania, mnie nie zabił’. [Rzekł anioł:] ‘Idź, zobaczysz mnie przed sobą, a jeśli król to zdemaskowanie odrzuci, ja zabiję jego’. I poszedł prorok do króla Dawida, a wchodząc, zobaczył anioła, trzymającego w gotowości włócznię. I stanął za królem, by – jeśli ten wpadł w gniew wobec dowodów [cudzołóstwa] – go zabić. I gdy zobaczył prorok anioła, śmiałości nabrał wobec króla”. Por. PH I: Видиѣтъ же ꙗко бѣ грѣ дѣла цѣрю иже сътвори. и посла аггѣла своего къ ꙗкоу нафанѣ велычѣнїи дѣла во всемъ зѣи иже сътвори. прїиѣ аггѣла къ ꙗкоу нафанѣ и рѣ емѣ. иди и велычи давыда во грѣсѣхъ его. рече же ꙗкоу къ аггѣлу. боюся ꙗко ꙗко цѣрь не терѣла велычѣнїа оубиѣти мѣ. рѣ же емѣ аггѣла ꙗко. понди видиши иже мѣ прѣ собою. да аще цѣрь велычѣнїе ѿринеть, то и азъ оубию его. и иди ꙗкоу къ цѣри. видѣ аггѣла держѣща нагѣ мечъ, и стоѣща съзади цѣра. ꙗко аще ѿтѣрѣнїи велычѣнїе, и внезапоу оубиѣтъ его. и ꙗко видѣ аггѣла прѣ дръзость. Рече же ꙗкоу къ цѣри... [PH I, s. 161–162]. W tym krótkim przykładzie widać też inne różnice między PH I i PH II: układ wydarzeń w PH I – Pan wysłał anioła, który rozmawia z prorokiem – jest logiczny, w PH II wyraźnie brakuje momentu wysłania anioła oraz zapowiedzi jego słów przed kwestią ‘понди вѣши мѣ прѣ собою. да аще цѣрь велычѣнїе ѿринеть азъ его оубию’, stąd wrażenie niekonsekwencji w dalszym przebiegu dialogu. Być może jest to kwestia nie tyle niedostatku bizantyńskiego protografu PH II, ile już słowiańskiego protografu zachowanych do dziś, zawierających ten fragment utworu odpisów PH II. Również opowiedziana królowi przypowieść została w wariantach z PH nieco uproszczona.

W PH tymczasem

и не послѣшавъ ишавъ цѣра дѣла сътворити се. рѣ къ дрсгомиѣ его члѣкъ. именеми акъ-
хита. иже и поиде начеть прѣписовати. и абию приде аггль гнѣ глѣ дѣоу. разгнѣва
гѣ бѣ и прогнѣва се на те гѣ. и начеть плакати се глѣ. и что ѣ сьгрѣшеніе мое, іако
прогнѣва се на ме гѣ. рѣ емоу аггль гнѣ понѣже покоусилъ се еси. прѣчѣсти люди
гнѣ. и се гѣ бѣ сконѣчаваеъ на те гнѣвѣ. не въ законѣ ли пишѣ. іако неизчѣтенъно
ѣ сѣме ісѣево. и естъ проклетѣ вѣсакъ, иже прѣчѣтѣтъ лѣи гнѣ. и се гѣ бѣ сконѣ-
чаваеъ гнѣвѣ сь моукою. иже хошеть привести на те. ѿ три сѣхъ искоушени. глѣ
іаково хошѣши оуѣгнѣсти. дали ѿ гра въ градъ гонимъ боудѣши за .г. лѣта. или за
.б. лѣтѣ глады. или за .г. дѣны сьмѣ [PH II, s. 178]⁴⁹

W Piśmie więc to prorok Gad przekazuje królowi zapowiedź kary wraz z możliwością jej wyboru (2 Sm 24,16), a nie anioł Pański. Postać proroka zostaje z PH wyeliminowana – może znów z obawy przed komplikowaniem sceny przez wprowadzenie kolejnego bohatera. Podobnie – choć w Piśmie czytamy, że „zesłał więc Pan na Izraela zarazę od rana do ustalonego czasu”, a anioł Pański pojawia się w tym epizodzie dopiero po wybiciu siedemdziesięciu tysięcy ludzi, gdy „wyciągnął rękę nad Jerozolimą” (2 Sm 24,16) – autor PH od razu wprowadza anioła zagłady: и въкоупѣ сь словомъ цѣрѣвѣмъ. изъшѣ аггль и начеть сѣщи ѣ [PH II, s. 179]⁵⁰. Z pewnością angelofania jest bardziej spektakularna i silniej przemawiająca do wyobraźni czytelnika, aniżeli pouczający króla bogobojny prorok. Te dwa przykłady stanowią jednocześnie realizację przedstawionej konkretyzacji idei; nie tylko dokonano tu zmiany autorstwa wybranych kwestii, ale i stworzono nowe postaci, wprowadzono nowy element świata przedstawionego biblijnej fabuły. Dla zachowania starotestamentowej treści użyto nowej formy.

⁴⁹ „I nie posłuchał Joab króla Dawida, by to uczynić. Nakazał [to król] innemu swemu słudze, imieniem Achija, który wyruszywszy, zaczął spisywać [lud]”. I oto przybył anioł Pański, mówiąc do Dawida: ‘Rozgniewałeś Pana Boga i pogniewał się Pan na ciebie’. Rozplakał się [Dawid], mówiąc: ‘Czym jest mój grzech, skoro pogniewał się na mnie Pan’. Rzecze mu anioł Pański: ‘Ponieważ porwałeś się, by zliczać lud Pański, i oto Pan Bóg zsyła na ciebie swój gniew. Czy nie jest w Prawie napisane, że niezliczony jest lud Izraela? I każdy będzie przeklęty, kto zliczy ludzi Pańskich. Oto Pan Bóg zsyła gniew i mękę, które na ciebie sprowadzi. Powiedz, którą spośród tych trzech prób wybierasz: będziesz uciekał z miasta do miasta prześladowany przez trzy lata, lub dwa lata głodu, lub trzy dni śmierci’”. Por. PH I: И в тои чѣ приде аггль гнѣ глѣ дѣоу. прогнѣваеъ еси гѣ бѣ и гѣ прогнѣвасѣ на тѣ. и начатѣ дѣдѣ рыдати глѣ. да что оуебъ естъ пакы безаконіе мое, іако прогнѣвасѣ на мѣ. рѣ к немѣ аггль гнѣ. зане искоусилъсѣ еси изчѣсти люди гнѣ. не пишеть ли в законѣ гнѣ. іако неизчѣтенъно боудеть сѣме ісѣево. проклатѣ вѣсакъ иже изчѣтѣтъ люди гнѣ. и се гѣ посылаеъ на тѣ гнѣвѣ. три искоушѣніѣ... [PH I, s. 170–171].

⁵⁰ „I wraz ze słowem królewskim pojawił się anioł i zaczął ich unicestwiać”. Por. PH I: и по словеси дѣда цѣра, и изшѣ аггль гнѣ начатѣ сѣщи люди дѣдѣ [PH I, s. 171].

W obszernym rozdziale *Opowieść o Saulu* (PH II) odnajdujemy szereg cytatów z 1. i 2. Księgi Samuela – cytatów i parafraz oraz swobodniejszych nawiązań do wybranych wersetów i rozdziałów. Przede wszystkim autor PH II radykalnie skraca biblijne wypowiedzi postaci, konsekwentnie koncentrując się na wyrazistym ukształtowaniu raczej ich samych, aniżeli skomplikowanego wątku. Tak np. zamiast wyrażonej przez proroka Samuela wobec Izraela przestrogi przed rządami królów (1 Sm 8,11–18) w PH pozostaje – paradoksalne w tym kontekście – zapewnienie proroka: *вскоюю скръвите. азъ оумолю бѣ и дастъ вамъ цѣра* [PH II, s. 164]⁵¹. Również sam epizod przedstawiający okoliczności wyboru króla (1 Sm 9,14–21) został ukazany jako o wiele prostszy; w PH Pan zapowiada Samuelowi: *заклучи врѣ градоу. иишь заоутра. иже прѣвѣе вынидетъ въ врѣ граду. тѣ естъ цѣтвоченъ въ нѣмъ* [PH II, s. 164]⁵². Czytelnik PH nie pozna oryginalnej (tj. z Sm) historii o tym, jak Pan zapowiedział Samuelowi wysłanie doń człowieka z ziemi Beniamina, wybawcy od Filistynów, i kolejnej Jego rozmowy z prorokiem już przed bramą miejską, tuż przed nadejściem Saula. W PH podkreśla się, że Saul spędza pod bramą całą noc – zapewne po to, by być o poranku pierwszym, który ją przekroczy i spotka się z Samuelem.

Także w wątkach pobocznych PH nie trzyma się ściśle zapisu ze Starego Testamentu; np. Jonatan pragnie zatrzymać Dawida na dworze ojca właśnie dla utrzymania spokoju ducha tego ostatniego (*ѡче да въдами дѣдѣ, сестроу мою мел'хо* [!]. *и възми'емъ его зѣта іако да естъ с нами. за оупокоення волѣз'ны твоее* [PH II, s. 166]⁵³), proponując małżeństwo syna Jessego ze swą siostrą, Mikal (choć nie zamiast uprzednio obiecaną starszej, Merab, por. 1 Sm 18,20–26); Dawid sam dokonuje aktu namaszczenia się na króla panującego nad Izraelem (*приишь же дѣдѣ ѡ паст'вы. въходѣ въ домъ ѡца своего. и обер'ете рогы съ масломъ. и възьмъ помаза се ѡ нѣго. іакоже видѣ его самоуишь, въста и поклони се емоу рекъ. се цѣрь іс'левъ. сии сътворить оугод'наа боу* [PH II, s. 167]⁵⁴), nie czekając na dany Samuelowi nakaz Pana (1 Sm 16,12–13).

⁵¹ „Niepotrzebnie się zamartwiacie. Ja uproszę Boga i da wam króla”. Por. PH I: *почто скорбите, азъ бо помолюса боу, и дастъ вы цѣра* [PH I, s. 149].

⁵² „Zamknij bramy miasta; kto z przechodzących jutro pierwszy wejdzie przez bramę miasta, ten będzie w nim panował”. Por. PH I: *шед' затвори врата градоу. и рано заоутра иже обер'ишетса прѣвыи внити въ врата градоу, тон боудеть цѣрь иишь* [PH I, s. 149].

⁵³ „Ojczy, wydajmy za Dawida moją siostrę Mikal, i uczynimy go zięciem, aby pozostał z nami dla ukojenia twojej boleści”. Por. PH I: *ѡче дадидъ сестроу мою мел'холю дѣдоу женоу и оузати'иъ его. и боудеть съ нами, іако да оуврачуетъ недуги'иъ твои* [PH I, s. 152].

⁵⁴ „Wrócił Dawid z pastwiska i wchodząc do domu swego ojca znalazł róg wypełniony tłuszczem. Wziąwszy go, namaścił się nim. Widząc to, Samuel wstał i pokłonił mu się ze słowami: ‘Oto król Izraela, który uczyni, co miłe Bogu’”. Por. PH I: *Прїидѣ же дѣдѣ ѡ паст'вы. входящю же емоу в домъ ѡца своего, обер'ете рогы с мироуи'иъ, и вземъ помазаса ѡ него. іако види его самоуишь. и въс'тавъ поклониса емоу рекъ. се цѣрь іс'левъ. сии творить оугод'наа боу боу* [PH I, s. 154].

Próba klasyfikacji sposobów wykorzystania przez autora PH tekstu biblijnego pozwala wskazać następujące zabiegi (w sferze konstrukcji: fabuły, narracji oraz elementów świata przedstawionego):

- użycie zapożyczeń bez zmiany tekstu (lub z minimalną zmianą), czyli cytaty dosłowne – zarówno w mowie niezależnej (najczęściej krótkie fragmenty replik bohaterów), jak i w narracji, w tym – również w obszernych perykopach (Wj 15,22–27). Autor PH używa cytatów również w funkcji puenty wybranych fragmentów narracyjnych, poprzedzając je wprowadzeniem retorycznym. Co więcej, cytaty „dosłowne” umieszczone jako element mowy niezależnej (replik bohaterów) występują w PH głównie w częściach wzorowanych na utworach pseudokanonicznych (cykl Abrahama) – nieco paradoksalnie ukazując bliski związek tej literatury z Pismem, a z drugiej strony dowodząc, że tam, gdzie autor PH zapewne samodzielnie dokonywał opracowania tekstu Ośmioksięgu, tam w większym stopniu od niego odszedł, dając upust raczej umiejętnościom warsztatowym i fantazji twórczej (jakkolwiek silnie ograniczonej tematem i konwencją)⁵⁵;

- skrócenie czy streszczenie, polegające na usunięciu szczegółów – tak w replikach bohaterów (w mowie niezależnej), jak i w fabule oraz opisie elementów świata przedstawionego. Streszczeniu często towarzyszy kompilacja (np. fragmentów dwóch wypowiedzi w jedną);

- „inscenizacja”, opracowanie stylistyczne, jak zmiana formy podawczej (np. narracji trzecioosobowej na mowę niezależną, dialogu na opowiadanie), zmiana szyku frazy oraz zamiana podmiotu i dopełnienia. Ta ostatnia w szerszym planie pozwala też na ogniskowanie opisu na bohaterze innym niż w Starym Testamencie, co prowadzi do nowych rysów w kreacjach bohaterów literackich;

- przekonstruowanie istniejących w Piśmie postaci („Debora”) lub tworzenie nowych (Endor, Achija, Arymatea, aniołowie);

- wzbogacanie treści biblijnej o elementy zasadniczo z nią zgodne, lecz bardziej „widowskowe” dla fabuły (np. wprowadzenie angelofanii zamiast przekazania replik bohaterów);

- tendencja do zmiany biblijnej kolejności epizodów w bogatych pod względem zgromadzonego materiału rozdziałach, jak również logiki i następstwa wydarzeń wewnątrz epizodów.

Część wymienionych technik można też, naturalnie, odnaleźć w opracowaniu materiału zapożyczonego z tekstów pochodzenia innego niż biblijne.

⁵⁵ Zob. podrozdział IV.2. *Narracje spoza Ośmioksięgu*.

2. Narracje spoza Ośmioksięgu

Przeprowadzony przegląd tematów PH pokazuje, że ich większość odpowiada narracjom starotestamentowym w wysokim stopniu – przede wszystkim, co oczywiste, w zakresie doboru postaci czy chronologii, ale też detali, których opracowanie wzmacnia wyraz całości (a niekiedy nawet nadaje nowy). Tym niemniej obecne są w PH wątki, motywy lub sceny, dla których trudno by doszukiwać się pierwowzorów czy paraleli w tekście Pisma. Wskazano je w rozdziale II. *Dwa pierwsze przekłady Palei historycznej. Między wariantami: struktura i treść*, ale aby jednoznacznie je scharakteryzować, warto przyjrzeć się im szczegółowo.

To właśnie pozabiblijny materiał w PH, określany często wprost jako „apokryficzny”, stanowi istotny przedmiot poświęconych utworowi studiów krytycznych. Dwaj pierwsi recenzenci wydania *Księgi bytu niebios i ziemi*, Iwan Żdanow i Fiodor Wierowski, swoje uwagi nad tekstem ogniskują właśnie wokół identyfikacji motywów pozabiblijnych z PH I. Żdanow wylicza dwadzieścia trzy takie „opowiadania apokryficzne” (‘сказания апокрифных’), z których nie wszystkie stanowią ‘opowiadania’ w rozumieniu genologicznym, a raczej wykaz postaci, scen oraz motywów czy wątków, odbiegających w różnym stopniu od tekstu Starego Testamentu⁵⁶. Są to: upadek diabła w czwarty dzień stworzenia świata; rajske drzewo życia (‘древо жизни’); dzieje Kaina i Lameka; pochówek Abła; Noe i Henoch; król Nemrod; Abraham uczący się astrologii; dzieje Abrahama i Melchizedeka; motyw gościnności Abrahama; Lot; ukrycie szaty Józefa przez jego braci; opowieści o Mojżesz-chłopcu i młodzieńcu podczas wojny w Indiach; Balaam; Balak; uderzenie przez Mojżesza w kamień, z którego tryska woda; śmierć Mojżesza; Samson; Joatam, syn Gedeona; Saul i Dawid; anioł ukazujący się Dawidowi podczas namownienia go przez proroka Natana; „zamiana” Judyty w Deborę; pojawienie się Endora; spotkanie Saula z wiedźmą z Endoru. Motywy te – nie wszystkie zresztą obecne w PH II – jakkolwiek zestawione z tekstami wydanymi w antologii Porfiriewa⁵⁷ – nie zostały przez Żdanowa skomentowane w kwestii zgody i niezgodności z tekstem biblijnym i z jego krytyki nie wynika, co konkretnie jest w nich ‘apokryficzne’. Przegląd wybranych fragmentów w poprzednim rozdziale udowadnia, jak sądzę, że niektóre ze wskazanych przez Żdanowa treści są jednak mocno osadzone w tekście Pisma i raczej nie zasługują na miano ‘apokryficznych’ – co pozwala zadać pytanie o przyczynę uznania ich za takie.

Wierowski podchodzi do tekstu *Księgi bytu* nieco wnikliwiej, poddaje opisowi i analizie poszczególne jej rozdziały; określenia ‘apokryficzny’ używa w sposób nieco bardziej precyzyjny, wprowadza też kategorię elementów pochodzenia ludo-

⁵⁶ Жданов 1881.

⁵⁷ Порфирьев 1872.

wego⁵⁸. Tak np. opowiadanie o śmierci Kaina z rozdziału *O Ablu* (PH I) nazwane jest ‘apokryficznym’, podobnie jak ‘apokryf o siedmiokrotnym pomszczeniu Kaina, o Lameku i zabiciu przezeń Kaina’, ‘apokryf o Locie’, ‘o młodości Mojżesza’ i ‘o drzewie Salomona’; dzieje Adama i pochówek Abła zostały przekazane w twórczości ludowej⁵⁹, podobnego pochodzenia mają być opowieści o Melchizedeku i o Mojżeszu⁶⁰.

W tych pierwszych pracach, powstałych stosunkowo niedługo po wydaniu PH I, zwraca uwagę fakt, że stosunkowo łatwo to, co nie odpowiada w pełni tekstowi starotestamentowemu, nazwane jest ‘apokryficznym’. Jeśli przyjąć, że „dla średniowiecznego odbiorcy [apokryfy] były to przede wszystkim utwory uzupełniające historię staro- i nowotestamentową oraz dzieła poświęcone bohaterom i wydarzeniom z czasów poapostolskich, ale posiadające szczególne znaczenie dla życia Kościoła”⁶¹, to czy PH realizuje stawiane apokryfom zadania? Najwyżej na polu „uzupełnienia historii starotestamentowej”, ale znów – jak ją rozumieć: czy detale dodane do istniejących narracji spełniają już to kryterium, czy dopiero większe jednostki (postaci, sceny, wątki, całe rozdziały) nie mające wyraźnego odpowiednika, źródła w Ośmioksięgu? Tak więc „apokryficzna” młodość Melchizedeka czy wyprawa Mojżesza do Indii, a w mniejszym stopniu – gdyby można przyjąć „stopniowanie” zjawiska apokryficzności – poświadczone w Sm spotkanie Saula z wiedźmą z Endoru⁶².

Chrześcijańska literatura „apokryficzna” to – najogólniej rzecz biorąc – zbiór tekstów o tematyce staro- i nowotestamentowej, odrzuconych przez Kościół jako niekanoniczne, choć niekoniecznie sprzeczne z jego nauczaniem⁶³. Sam termin ‘apokryf’ bywa charakteryzowany jako „pojęcie nieostre” i niestosowne dla literatury cerkiewnosłowiańskiej⁶⁴; ponadto „różni autorzy przypisują słowu ‘apokryf’ różną treść: może on oznaczać literaturę, która wypadła

⁵⁸ Вереvский 1888.

⁵⁹ „История Адама передана в Палее не без примеси чисто-народных красок...”; „Так, о погребении Авеля в Библии не упоминается; об этом мы имеем народный рассказ”; „...все более замечательныя народныя предания и главнейшыя отступления от Библии, встречающияся в Книге бытия небеси и земли”, cyt. za: Вереvский 1888, s. 7, 14.

⁶⁰ „История Мелхиседека... в Палее получает полную и определенную форму, созданную народною фантазиею”; „Историческая Палее дополняет из уст народа и историю Моисея”, cyt. za: Вереvский 1888, s. 8, 11. Osobno wymieniono inne rozbieżności między tekstem PH I a Starym Testamentem (te, które odnoszą się do PH II, zostały omówione w rozdziale poprzednim).

⁶¹ Minczew 2006a, s. XXII.

⁶² Jako że koncepcja „stopnia apokryficzności” tekstów w badaniach tekstologicznych nad słowiańską literaturą pseudokanoniczną ostatecznie nie przyjęła się, zob. Naumow 1976, s. 55.

⁶³ Por. np.: Петканова 2003, s. 45; Јовановић 2005a, s. 10; Starowieyski 2006, s. 8.

⁶⁴ Naumow 1976, s. 55.

z kanonu, literaturę odrzuconą, piśmiennictwo heretyckie, literaturę ludową, Biblię ludową, a nawet literaturę ‘klas uciskanych’, stosowany do dość szerokiego spektrum tekstów⁶⁵, jak również szeroko pojętą literaturę szkodliwą z punktu widzenia oficjalnej nauki i ideologii Kościoła⁶⁶. Klasyczna już definicja głosi, że „[c]erkiewnosłowiańskim apokryfem nazywamy średniowieczny utwór literacki z obszaru języka cerkiewnosłowiańskiego, rozwijający diachronicznie i (lub) synchronicznie tematyczny plan przekazu biblijnego jako jego nieprawidłowa konkretyzacja lub też wnoszący dodatkowe waloryzacje semantyczne pozostające w sprzeczności z uznanymi za oficjalne”⁶⁷. Co więcej, są to teksty naśladujące strukturę i poetykę korpusu tekstów kanonicznych, funkcjonujące zarówno w ramach systemu literatury, jak i poza nim⁶⁸. Samą obecność wątków pozabiblijnych w PH należy zresztą przypisywać chyba nie tyle inwencji jej autora, ile źródłom, które w swym utworze skompilował. Choć trudno wskazać fragment PH, w którym sposób wykorzystania tekstu biblijnego wyraźnie naruszałby przekaz Pisma, ciekawie jest poszukać odpowiedzi na pytanie o to, jakiego rodzaju ingerencje w tekst Ośmioksięgu można uznać za nieznaczące, niewpływające na „kanoniczność” przekazu, gdzie rozpoczyna się to, co można określić jako poza-, pseudokanoniczne, a czym jest – o ile jest – „apokryficzność” w PH. Właśnie od przyjętego znaczenia terminów ‘apokryf, apokryficzność, ‘pseudokanoniczność’ zależy to, co – tak w PH, jak i w szerszym planie tekstów wszelakich⁶⁹ – za apokryficzne, pseudokanoniczne można uznać. Problem „apokryficzności” w PH można by rozwiązać w świetle już XIX-wiecznego komentarza I.J. Porfiriewa, według którego termin ‘apokryf’ winien być używany wyłącznie dla odrębnych ksiąg, wyliczanych jako samodzielne tytuły w indeksach ksiąg zakazanych, wątki zaś i motywy apokryficzne oraz fragmenty tekstów stawałyby się raczej legendami⁷⁰. Nawet jednak przyjęcie takiego rozwiązania pozostałoby w świetle PH kwestią terminologiczną. Gdzie przebiegała granica między kanonicznym, pseudokanonicznym czy apokryficznym dla czytelnika PH w czasach jej powstania i funkcjonowania, a gdzie dostrzegamy ją dziś?

⁶⁵ Cyt. za: Minczew 2006a, s. XXIX. Przegląd stanowisk dotyczących terminu oraz jego zastosowań zob. też m.in.: Naumow 1976, s. 45–48; szczególnie: Минчев 2011a, s. 11–15 („Апокрифната” книжнина).

⁶⁶ Пор. Петканова 2003a, s. 45.

⁶⁷ Naumow 1976, s. 57.

⁶⁸ Пор. Минчев 2011a, s. 14.

⁶⁹ Пор. uwagi dotyczące problemu zdefiniowania apokryficzności w tekstach o tematyce starotestamentowej w: Haelewyc 1998, s. V–VIII (IX–XII). Tak np. zostały do katalogu włączone niektóre narracje z PH, jako że utwór, w opinii wydawcy, „niemal z pewnością zawiera materiał starszy” (s. VI/X).

⁷⁰ Пор. Naumow 1976, s. 55.

We wstępie do swojej antologii serbskich przekładów apokryfów starotestamentowych Tomislav Jovanović charakteryzuje apokryfy jako posiadające „charakter pozakanoniczny”; obecne w nich tematy, motywy i postacie zazwyczaj odpowiadają biblijnym, ale jednocześnie sposób narracji i opracowanie szczegółów odbiegają od ustanowionego kanonu⁷¹. O ile można odnaleźć w PH fragmenty, które mają „charakter pozakanoniczny” – rozumiany jako pozakanoniczne pochodzenie – to należy też sprawdzić, czy ich sens i wymowa nie są jednak „kanoniczne”, a więc odpowiadające przekazowi Pisma. Stąd wydaje się, że jakkolwiek pierwsi badacze PH mówili o jej ‘apokryficzności’, bardziej precyzyjny jest dla jej opisu inny termin. Określenie ‘literatura pseudokanoniczna’ „obejmuje teksty uzupełniające kanon biblijny oraz utwory opisujące wydarzenia i bohaterów czasów poapostolskich, mających ścisły związek z historią i tradycją Kościoła. Literatura pseudokanoniczna to *nie* pisma heretyckie, księgi wróżbiarskie, zaklęcia magiczne czy większość modlitw apokryficznych, pełniących najczęściej funkcję amuletów, nawet gdy wspomina się w nich postacie staro- i nowotestamentowe czy świętych”⁷². Właśnie tego rodzaju pisma – tzw. apokryficzne cykle opowieści czy apokryficzne żywoty, wczesnochrześcijańskie, a także przedchrześcijańskie legendy – zdają się być pierwowzorem czy inspiracją dla poszczególnych rozdziałów PH.

Na kwestię „apokryficzności” czy apokryfów w PH można spojrzeć poprzez dotychczasowe klasyfikacje badaczy średniowiecznych tekstów pseudokanonicznych. Wystarczy sięgnąć po dowolną antologię tekstów – wydań tekstów źródłowych albo przekładów na języki współczesne – i sprawdzić, opracowania których wątków i motywów się tam znalazły i skąd je zaczerpnięto. Nie są to oczywiście opracowania tożsame z wariantem z PH, można jednak potraktować je jako wskazówkę do sprawdzenia, co w PH może nie być bezpośrednio zaczerpnięte z Ośmioksięgu, i gdzie w niej poszukiwać domniemanej „apokryficzności”. Sięgając po współczesne wydania przekładów tzw. apokryfów na języki słowiańskie, znajdujemy w nich następujące kręgi tematyczne (i bohaterów): początki świata (stworzenie świata, walka Michała Archanioła z Satanaelem, dzieje Adama i Ewy); widzenia niebios – wędrówki po niebiosach (historie Barucha, Enocha, Izajasza, także widzenie Jakuba o drabinie sięgającej nieba); prorocy i bohaterowie (Mojżesz, Samuel, Jeremiasz, Hiob i Samson); dzieje Józefa (niekiedy i Asenet); cykl o Abrahamie; cykl o Dawidzie i Salomonie oraz *Testamenty Dwunastu Patriarchów*. Warto podkreślić, że antologia *Apokryfy w średniowiecznych odpisach serbskich*⁷³ prezentuje oryginalne opracowania wątków biblijnych, funkcjonujące bądź

⁷¹ Zob. Јовановић 2005a, s. 9. Zob. też recenzję dylogii: Minczew 2006b.

⁷² Cyt. za: Minczew 2006a, s. XXXI.

⁷³ *Апокрифи старозаветни* 2005.

jako samodzielne utwory (zazwyczaj w kodeksach typu miscellanea), bądź jako komponenty większych całości, w tym różnych typów Palei, także historycznej. Tu mamy więc przykład wprost „apokryfów” z czy w PH.

Nazywane umownie „pozabiblijnymi” wątki z PH nie wypełniają wykażu wszystkich „apokryfów” wskazywanych przez pierwszych badaczy utworu, o czym świadczą wyodrębniane na podobieństwo haseł ‘Balaam’, ‘Balak’, ‘Samson’, ‘Saul i Dawid’ czy ‘Spotkanie Saula z wiedźmą z Endoru’ – z których część została wcześniej omówiona, wśród wątków bliższych Pismu, niż „apokryfom”. Tym niemniej warto sprawdzić, jakich wątków pseudokanonicznych – znanych choćby z kodeksów o treści mieszanej – w PH brak.

Nie ma w PH historii grzechu pierworodnego oraz dziejów Adama i Ewy po wygnaniu z Raju. W PH obecny jest właściwie jeden wątek związany z prarodzicami, którego niebiblijność jest niekwestionowana: pochówek Abla. Tymczasem Słowiańszczyźnie – Południowej, później i Wschodniej – nieobce są i inne, przejęte z tradycji bizantyńskiej oraz oryginalne utwory dopowiadające losy pierwszych ludzi poza Rajem (zob. niżej). Wątkiem, którego w kontekście życia Adama i Ewy można by się spodziewać, jest tzw. cyrograf Adama, opowieść o pakcie łączącym na wieki człowieka z Diabłem, akcentująca materialny aspekt stworzenia i bytowania, znana w wielu wariantach językowych, m.in. armeńskim, gruzińskim, greckim, także słowiańskim (trzy redakcje/warianty) i rumuńskim⁷⁴. Słowianie znali historię cyrografu z *Morza Tyberiadzkiego*, gdzie Adam – skazany po wygnaniu z Raju na uprawianie ziemi – pozostawiony sam sobie, wystawiony na szatańską manipulację, w swej nieświadomości „podpisał cyrograf za siebie i za cały ród, który po nim nastanie, oddał go Szatanowi, a ten uradował się i zaniósł go do piekła. A wedle cyrografu od śmierci Adama aż do ukrzyżowania Chrystusa diabeł przyjmował i zabierał do piekła zarówno grzeszników, jak i sprawiedliwych”⁷⁵. Jest to składnik zarejestrowany również w opowieściach znanych wśród prawosławnych Słowian bałkańskich z przekazów ustnych⁷⁶. Oba wątki można odnaleźć w apokryficznym *Słowie o Adamie i Ewie* (także: *Żywocie Adama i Ewy*), upowszechnianym z kolei w dwóch (wg niektórych opracowań – trzech) redakcjach słowiańskich⁷⁷. Michael Stone zwraca uwagę, że sugestia

⁷⁴ Stone 2002, s. 25. Por. Naumow 1972, s. 425. Szereg ciekawych uwag o realizacji motywu „drugiego oszustwa Szatana” wobec Adama i Ewy w kulturze literackiej i ludowej prawosławnych ziem rumuńskich oraz ikonografii post-bizantyńskiej tego obszaru zob. w: Merlini, Jipa 2014.

⁷⁵ Cyt. za: *O Morzu Tyberiadzkim*, przeł. A. Kawecka, [w:] *Apokryfy i legendy* 2006, s. 10.

⁷⁶ Zob. np.: *Adam i Ewa wygnani z Raju*, przeł. K. Wrocławski, [w:] *Apokryfy i legendy* 2006, s. 271–274.

⁷⁷ Edycje zabytku: Jagić 1893; Pettoirelli 1987; Tromp 2005 (tekst grecki); *Vita latina Adae et Evae*. Literatura dotycząca *Życia Adama i Ewy* (w różnych wariantach, w tym słowiańskich i łacińskich) liczy kilkadziesiąt pozycji; wśród nowszych warto wskazać: Miltenova 2012; de Jonge, Tromp

J. Iwanowa, jakoby najstarsze zachowane słowiańskie odpisy *Żywotu Adama i Ewy* odpowiadały wariantowi z PH, jest w świetle nowszych ustaleń nieaktualna, ponieważ PH „przekazuje historię biblijną, a takie zabytki znane są w piśmiennictwie słowiańskim i greckim”, i że domniemanego źródła słowiańskiego *Żywotu*... nie odnajdzie się w greckim ani słowiańskim tekście PH⁷⁸. Sprawia to, że intrygującą staje się kwestia wyboru źródeł PH i odrzucenie prawdopodobnie dostępnych, wpisujących się w tematykę utworu zapisów.

Nie ma w PH motywu pijaństwa Noego, konsekwencji uprawy przezeń winorośli (na Południu) czy chmielu (na Słowiańszczyźnie Wschodniej), czego z kolei nauczył go diabeł. Jest to zapis znany choćby z Palei komentowanej; trudno też, w świetle znanych obecnie tekstów, dowieść, w jakiej postaci znany był w połowie IX w. w Bizancjum.

Brak w PH wielkiego „romansu”, czyli historii miłości i małżeństwa Józefa i Asenet⁷⁹. W PH założenie przez Józefa rodziny zostało ujęte w jednym zdaniu: *ѡѡтѡва же и ѡсѣѣ въ єгѣпѣтѣ. и възѣмъ женѡу имене асенеѡу дѣщєрь пенѣдѣфрєвѣ гѣна своєго. и роди съ нєю два сѣна єфрємъ, и манаси* [PH II, s. 96]⁸⁰.

Nie ma w PH opowieści o starotestamentowych prorokach – poza Mojżeszem i w niedużym stopniu Samuelem, i poza pozostającym na drugim planie, a nie funkcjonującym jako główny bohater rozdziałów, Natanem. Także *Testamenty Dwunastu Patriarchów* pozostają komponentem właściwym Palei komentowanej.

1997; zob. też: Zemler-Cizewski 2004; w odniesieniu do tradycji słowiańskiej: *Slavonic Life of Adam and Eve*, [w:] Orlov 2007, s. 7–9 (por.: *Слово об Адаме и Еве*, [w:] Орлов 2011, s. 154–157). O tekstach scs apokryfu zob.: Милтенова 1982; Димитрова 1982a; Димитрова 1982b. Zob. też przekłady polskie: *Słowo o Adamie i Ewie*, przeł. A. Kawecka (z scs), [w:] *Apokryfy i legendy* 2006, s. 30–44; *Apokalipsa Mojżesza. Opowieść i życie rodziców Adama i Ewy, objawiona przez Boga samemu kapłanowi Mojżeszowi, kiedy z rąk Jego otrzymywał tablice praw, pouczony przez archanioła Michała*, przeł. A. Żybert (z greki), *Żywot Adama i Ewy*, przeł. J. Sokolski (z łaciny), [w:] *Historia Adama i Ewy*, s. 57–70, 71–85.

⁷⁸ Stone 2002, s. 26; por. Милтенова 2003f; Каран-Тарковская 2006. W dwóch ostatnich pozycjach literatura.

⁷⁹ Wykaz opisów słowiańskich: *Иосиф II*, [w:] Яцимирский 1921, s. 119–120. Wykaz literatury dotyczącej zabytków słowiańskich zob. w: *Joseph and Aseneth*, [w:] Orlov 2007, s. 48 (por.: *Апокриф об Иосифе и Асенефе*, [w:] Орлов 2011, s. 213–214), także nową edycję tekstu słowiańskiego: Райнхарт 2010, s. 478–491 oraz Miltenova 2015, s. 244–250. Por. *Joseph et Aseneth (Confessio et Oratio Asenath)*, [w:] CAVT 1998, nr 105, s. 70–75. Przekład polski: *Józef i Asenet (Wyznanie i modlitwa Asenet, córki kapłana Pentefresa)*, przeł. A. Suski, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 12–26; tam bibliografia.

⁸⁰ „Panował bowiem Józef w Egipcie, i wziął za żonę Asenet, żonę Pentefresa, pana swego, i zrodził z nią dwóch synów, Efraima i Manassesa”. Por. PH I: *и въ ѡсѣѣ ѡѡтѡванъ въ єгѣпѣтѣ, и полъ совѣтъ женѡу асинеѡу, дѣщєрь соущѣю пенѣдѣфрємъ гѣна єго, и роди ѡ нєа два сѣна. єфрєма и манасѣю* [PH I, s. 59].

► O stworzeniu świata i pierwszych pokoleniach

Autor PH już w jej fabularnym początku, czyli opowieści o stworzeniu świata i życiu pierwszych ludzi, pozwolił sobie na subtelne odejście od wizji stworzenia przekazanej w Rdz 1⁸¹. Zasadniczy rys fabuły o Adamie i Ewie odpowiada biblijnemu: spokojne życie w Edenie – zakaz spożycia owoców z drzewa rosnącego pośrodku raju – przekroczenie zakazu – konsekwencja nieposłuszeństwa. Na uwagę zasługuje wybór przez autora PH szczegółów, wprowadzonych do jego relacji ze Starego Testamentu. W PH, w rozdziale *O Adamie* (PGr; PH I i PH II bez własnego tytułu) historię grzechu poprzedzają dodatkowo pewne detale odnoszące się do kreacji człowieka⁸². Po pierwsze, przywołane tu jest pochodzenie imienia ‘Adam’: *адамъ. прѣвы оубо повѣдоуѣт се, вѣстоукъ прѣвы втори же, азъ, западъ. третын. азъ полоунощнѣ. четвертоу же слово .м. полоуднѣ* [PH II, s. 59]. Widać, że jest to przekład greckiego tekstu, w którym imię pierwszego człowieka powstaje z inicjałów greckich nazw kierunków świata (*ἀνατολή* ‘wschód’, *δύσις* ‘zachód’, *ἄρκτος* ‘północ’, *μεσημβρία* ‘południe’)⁸³. Po drugie, nawiązano tu do tzw. drugiego opisu stworzenia człowieka, pisząc o powstaniu Ewy z żebra Adama (por. Rdz 2,21–22): *иже ѿ ребръ его създавшѣе се евънѣ* [PH II, s. 59]. Po trzecie, przytoczono jedną z legend o elementach człowieczego ciała: *убо оубо четиремъ съставомъ же. и изливомъ растворенно имать ѣство. убо же тричестноу дши повѣдѣтъ, сирѣк, кровь хракоти[н]и. зеленоу жльчъ, и чрьноу, топлотоу, стѣдѣнъ, мокротоу, и соушоу. угнъ и въздѣхъ, водоу землю, лѣтоу жетѣвѣ. есенъ, и зимоу.*

⁸¹ O słowiańskich opowieściach o stworzeniu świata zob.: Badalanova 2008, s. 161–365.

⁸² Bibliografię łacińskich, słowiańskich i irlandzkich tekstów opowieści o powstaniu Adama zob. w: *De Adami compositione et nomine*, [w:] CAVT 1998, s. 14–15.

⁸³ Znane z innych utworów, a skonstruowane na podobnej zasadzie analogie wpisują człowieka w szerszy – kosmiczny – kontekst, zob. np.: „архангѣль Михаѣлѣ иде на востокъ и видѣ тѣ звѣздѣ, еѣ има янаѣсла, и вѣз ѿтѣдѣ яз; Гавриѣлѣ же иде на поудни и видѣ звѣздѣ, еѣ же има янаѣдана, и вѣз ѿ неа Добро; Оуриѣлѣ иде на понощъ и видѣ звѣздѣ, еѣ же има янаѣсла, и вѣз ѿ неа Мыслите; а Раѣлиѣлѣ иде на западъ и видѣ тѣ звѣздѣ, еѣ има Брѣнѣ, и вѣз ѿтѣдѣ ерѣ. и придоша прѣ Бѣга, и рече ко адари: ѿлѣчитѣ и четѣ по числѣ, исправи са има ядѣ” [„Archanioł Michał poszedł na wschód i ujrzał tam gwiazdę o imieniu Anathula, i wziął z niej ‘a’; Gabriel zaś poszedł na południe i ujrzał gwiazdę, której imię to Anadana, i wziął od niej ‘d’; Uriel poszedł na północ i ujrzał gwiazdę, której imię to Amathula, i wziął z niej ‘m’; Rafał zaś poszedł na zachód i ujrzał gwiazdę o imieniu Brion, i wziął z niej ‘er’]. I gdy przybyli przed oblicze Boga, [Ten] rzekł do Adary: ‘oddzielcie i czytajcie litera po literze’; powstało imię ‘Adam’”], cyt. za: Бычков 1882, s. 129. Zob. też: Skowronek 2008a, s. 121–122. W tradycji hebrajskiej zabieg ten posiada znaczenie, które nazwać można apotropaicznym, por. Graves, Patai 1993, s. 61–66. Literatura dotycząca zabytków słowiańskich: *The Story of God’s Creation of Adam*, [w:] Orlov 2007, s. 9–10 (por.: *Сказание как сотворил Бог Адама*, [w:] Орлов 2011, s. 158–160).

⁸⁴ „Ewa powstała z jego żeber”.

ГОРНА, И ДОЛНАТА. ДЕСНАТА, И ЛЕВАТА [PH II, s. 59]⁸⁵. Nie odwołując się do przywołanego w PGr i PH I porządku stworzenia świata, PH II stwierdza tylko strącenie z nieba Satanaela „w dzień czwarty, zgodnie z Księgą Mojżesza”, wprowadzając w ten sposób narrację o grzechu pierwszych ludzi. W PH II mamy do czynienia z kontaminacją – o ile nie omyłką! – wątków drzewa poznania (Rdz 2,17) i drzewa życia (Rdz 2,9):

СОУПОСТАТЪ ЖЕ САТАНА // [...] ЗАВИСТИЮ ОУБЛЫКЪ СЕ ВЪ ЗМИИ. И ПРОИДЕ БЪКСЕДОВАТИ СЪ СЕВЪЮ. ІАЖЕ Ѡ БѦ ЗАПОВЕДАНЪ НА ЮИ ОУВѢТИ ПИТАШЕ, ОНА ЖЕ ѠВѢЩА ГЛІЕ, ІАКО ТЪЧНІЮ ЖИВОТНОМОУ ДРЪВЮ >НЕ< ПРИКОСНОУТИ СЕ ПОВЕЛѢ БЪ ІАКО ДА НЕ ОУМРЕМЪ. И ИНА ЖЕ ВЪСА ВЪ ВЛАСТИ ИМЕТИ И ПИТЕТИ СЕ. ТЪМЪЖЕ СЪВЕЩАВАЕ СОУПОСТАТЪ РѢ ЕИ. ІАКО АЩЕ ТЪЧНІЮ ПРИКОСНЕТЕ СЕ ДРЪВЮ БОЗЫ БОУДЕТЕ ВЪЩЕ ЗЛО И ДОБРО. ВИДѢВШИ ЖЕ ЖЕНА ДРЪВЮ КРАСОТОУ ВЪЗЕТЪ СЕ МЫСЛИЮ ВЪ РАВНОБЪЖІЕ [PH II, s. 59–60]⁸⁶.

Dany ludziom zakaz dotyczyćby więc drzewa wiadomości dobrego i złego, drzewa poznania – skoro nie ma tu ani dalej mowy o owocu, którego spożycie spowodowałoby występki. Zwraca też uwagę piękne nazwanie tego istotnego drzewa „drzewem życia”.

⁸⁵ „Tak oto [ludzie] posiadają naturę ze zmieszania czterech elementów; tak zaś potrójnie szlachetna jest dusza, czyli krew [...]; [kolejne to:] zielona żółć i czarna, ciepło, zimno, wilgoć i suchość; ogień i powietrze, woda, ziemia, latem żniwa, jesień i zima, górne, dolne, prawe i lewe”. Podobne konstrukcje znajdujemy w słowiańskich utworach pseudokanonicznych, m.in. w *O Morzu Tyberiadzkim*: „Potem Pan stworzył na wschodzie Raj i postanowił powołać do życia pierwszego człowieka – Adama. I stworzył go z siedmiu części: z ziemi uczynił mu ciało, z kamienia – kości, z morza – krew, ze słońca – oczy, z obłoków – myśli, z wiatru – oddech, a z ognia – ciepło”, cyt. za: *O Morzu Tyberiadzkim*, przeł. A. Kawecka, s. 6; „Tak oto Bóg stworzył prawdziwego człowieka, którego ciało pochodzi z ziemi, kości z marmuru, a rozum z anielskiej bystrości”, cyt. za: *Początki świata*, przeł. A. Jakimiszyn, [w:] *Apokryfy i legendy* 2006, s. 29; „[...] ciało jego jest z ziemi, krew z morza, kości z kamienia, dusza z wiatru i ducha bożego, rozum z obłoku, oczy ze słońca i rosy, a myśl jego jest z lotu anielskiego, ze śmiechu i płaczu”, cyt. za: *Rozmowa trzech świętych mędrców*, przeł. T. Dąbek-Wirgowa, [w:] *Siedem niebios i ziemia*, s. 60. Wykaz literatury dotyczącej zabytków słowiańskich zob. w: *Adam Octipartite*, [w:] Orlov 2007, s. 11–12 (por.: *От скольких частей сотворил Бог Адама*, [w:] Орлов 2011, s. 160–161). Sam motyw stworzenia człowieka z różnych elementów świata, a jego imienia z inicjałów nazw kierunków, znany jest Słowianom z przełożonej zapewne już w X w. *Księgi sprawiedliwego Henocha*, zob.: *Книга Енох*, [w:] Иванов 1925/1970, s. 167–180. Inne źródła literackie (np. tzw. *Razumnik*, *Rozmowa Trzech Świętych Mężów*) oraz folklorystyczne, wg których ciało Adama jest „modelem stworzenia wszechświata w skali mikro” (wschodniosłowiańskie pieśni religijne, narracje), charakteryzuje Florentina Badalanova, zob.: Badalanova 2008.

⁸⁶ „Wróg zaś Szatan [...] przez zawiść przybrał postać węża i udał się rozmawiać z Ewą, którą przez Boga zakazane mu było pytać, ona zaś odpowiedziała, mówiąc: ‘Właśnie drzewa życia nie pozwolił dotykać Bóg, byśmy nie pomarli, nad innymi zaś [drzewami] mamy władzę i możemy się pożywiać’. Słyszac to, Wróg odpowiedział: ‘Jeśli właśnie tego drzewa dotkniecie, będziecie bogami rozpoznającymi dobro i zło. Widząc piękno drzewa, niewiasta myślą sięgnęła ku byciu równym Bogu’.

Co ciekawe, historia pierwszych ludzi w ujęciu z PH może być argumentem na rzecz „ortodoksyjności” przekazu tego utworu. Jego autor, wychodząc poza tekst Rdz, nie odszedł daleko: nie rozwinął w swej opowieści wątków pozabiblijnych. Pierwszym z takich motywów jest pokuta Adama i Ewy po wypędzeniu z Raju; składa się na nią szereg drobniejszych wątków, jak kontakt z aniołem (archaniołem Michałem) egzekwującym Boży nakaz opuszczenia Edenu, nauka życia poza Ogrodem, pokuta pierwszych ludzi – zanurzenie w wodach Jordanu i Tygrysu, mające obmyć ich z grzechu pierworodnego, tzw. płacz (lament) Adama i Ewy podczas pokuty u wrót Raju. Wszystkie te fakty znakomicie nadają się do przekształcenia w obszerniejsze epizody, w PH brak ich jednak.

W rozdziale *O Ablu* (PH I; w PH II kontynuacja rozdziału pierwszego) bohater tytułowy jest tylko pretekstem do przedstawienia losów Kaina po dokonaniu zabójstwa brata. Na uwagę w tym rozdziale zasługuje komentarz dotyczący popełnionej przez Kaina zbrodni: rozgniewał Boga, zasmucił ojca, zabił brata, skłamał, dokonał morderstwa (ponownie!), zanieczyścił ziemię, popadł w niełaskę u Boga⁸⁷. Ten liczący siedem pozycji swoisty katalog Kainowych przestępstw ma symbolicznie odpowiadać siedmiokrotności Bożej pomsty za pozbawienie go życia (Rdz 4,15)⁸⁸. Wierowski nazywa historię śmierci Kaina „apokryficzną” i podkreśla rozpowszechnienie wątku na chrześcijańskim Wschodzie⁸⁹.

Historia Lameka z PH to opowieść pochodzenia pozabiblijnego⁹⁰; w PH przedstawiona jest w dwóch sąsiadujących ze sobą rozdziałach, o Lameku i nastę-

⁸⁷ PH I: а еже приверѣте лоукаваа дѣла кайнѣ си соутѣ. ѿѣ бѣ прогнѣва. бѣ ѿца впечали. гѣ брата оуби. дѣ ажѣ стажа. ѣѣ оубиство сконча. сѣ землю wskеорнаѣ. сѣ ѿреченіе ѿ бѣ помысли [PH I, s. 8]; PH II: іажѣ нинѣшѣ кайнѣ дѣла ѿ прозѣволеннѣ, соутѣ сѣа. прѣвое бѣ прогнѣва, ѿца впечали, мѣрѣ ѿвѣсчѣди, бѣ оубы, землю wskеорнѣ, бѣ слыга, и себе ѿсѣди [„А ото co Kain uczynił przez postępek swej woli: po pierwsze, Boga rozgniewał, zasmucił ojca, matkę pozbawił dziecka, zabił brata, zanieczyścił ziemię, Boga okłamał, a siebie osądził”, PH II, s. 62–63].

⁸⁸ Ciekawy komentarz dają relacje hebrajskie: „Bóg nałożył na Kaina siedem kar gorszych od samej śmierci, mianowicie: haniebny róg wyrastający z jego czoła; okrzyk ‘bratobójca!’ odbijany echem przez góry i doliny; porażenie, które trzęsło nim jak osikowym liściem; wilczy głód, nigdy nie zaspokoiony; rozczarowanie w każdym pragnieniu; wieczną bezsenność oraz zarządzenie, że żadnemu człowiekowi nie wolno ani mu sprzyjać, ani go zabić”, cyt. za: Graves, Patai 1993, s. 97.

⁸⁹ „Апокриф о семи мщенихъ Каину, о Ламехе и убиении имъ Каина и самый плачъ Ламеха помещенъ въ «Codex pseudoepigraphus Veteris Testamenti» переведенномъ съ греческаго Альбертомъ Фабрициемъ. Преданіе объ убиении Каина Ламехомъ распространено было на Востоке. О немъ упоминается въ хроникѣ Малаля, въ анналахъ Михаила Глика, въ исторіи Готтингера, въ письмахъ Гіеронима къ Дамазу, у Исидора и другихъ. Попало оно въ Малую Палѣю, по всей вероятности, изъ устъ народа; авторъ не могъ не записать такого ходячаго, популярнаго преданія”, cyt. za: Веревский 1888, s. 6–7.

⁹⁰ Wykaz literatury dotyczącej zabytków słowiańskich zob. w: *Апокриф о Ламехе*, [w:] Орлов 2011, s. 196).

pującym po nim o Kainie, warto jednak omówić je łącznie. Bohater, od urodzenia dotknięty ślepotą, obdarzony został niezwykłym talentem strzeleckim; naprowadzany przez asystującego mu chłopca⁹¹ polował z łukiem, utrzymując w ten sposób siebie i dwie żony: Adę i Sillę. Pewnego razu zdarzyło się, że skierował strzałę do niepewnego celu: czegoś poruszającego się w gęstwinie. Gdy okazało się, że niechcący pozbawił życia Kaina – który miał być siedmiokrotnie pomszczony przez Pana – odebrał życie nieszczęsnemu przewodnikowi, po czym sam cierpiał męki surowsze, aniżeli pierwszy bratobójca. O tym, że wg tradycji, którą rejestruje PH, stał się zabójcą Kaina, zdecydował zapewne monolog Lameka skierowany do żon, zapowiadający pomstę za jakąkolwiek wyrządzoną mu krzywdę (Rdz 4,23–24). PH przemilcza też długowieczność Lameka, który miał dożyć siedmiuset siedemdziesięciu siedmiu lat (Rdz 5,31), podkreślając odbywaną przezeń pokutę czy żałobę z powodu popełnionego czynu⁹². Historia Lameka z PH niemal w pełni odpowiada wariantowi z Palei komentowanej; różni je kolejność szczegółów na początku epizodu, fakt zamieszczenia fragmentu poetyckiego w PH oraz nieco bardziej rozwinięty komentarz-usprawiedliwienie popełnionego przezeń grzechu. Zabójstwo Kaina przez jego własnego potomka jest motywem znanym z niezachowanej do dziś apokryficznej *Księgi Lamecha*, datowanej na V–VI w.⁹³

Także w rozdziale *O śmierci Abli* (PGr; *O Adamie* (PH I)/ *O Ablu* (PH II)) autor PH II sięgnął po tradycje zachowane poza Rdz, aby ukazać reakcję Adama i Ewy po śmierci młodszego syna – w Piśmie pominięte. Inaczej bowiem niż tam, w PH pojawia się w tym miejscu anioł, mający ukoić ból Adama. Autor PH wzruszająco ukazał żałobę Adama, który, pochowawszy syna w skalnym wgłębieniu,

⁹¹ Wg legend hebrajskich miał to być młody Tubal-Kain, a więc syn Lameka, por. James 1920, s. 10–11; Hirsch, Seligsohn [b.d.w.]. Richard S. Hess zwraca uwagę na fakt, że w postaci Lameka („nowego Kaina”) dokonuje się kulminacja „morderczego rysu” czy „cechy” obecnej pierwotnie u Kaina. W ten sposób historia ta staje się tragedią rodzinną, dotyczącą (bezpośrednio) trzech pokoleń i decydującą o zakończeniu linii genealogicznej (wg Rdz 4) wywodzącej się od Kaina, zob. Hess 1991, s. 22.

⁹² PH I: *Они оубо ламѣ браѣ, исповѣданію прѣвыи въразъ. и приятъ прощеніе ѿ бѣ, зане самоволенъ бы запрѣтителъ* [PH I, s. 11–12]; PH II: *Они во братію прѣвы, своего исповѣданія бы въразъ. и тако въскорѣ прощеніе принятъ ѿ бѣ. понеже ѿ своего произволения, самъ себе соудни высть* [„Ten [Lamek] pierwszy bowiem, bracia, był obrazem swego męczeństwa [dosł. wyznania], i tak wkrótce zyskał Boże przebaczenie, ponieważ z własnej woli sam sobie stał się sędzią”, PH II, s. 64]; „въ истинѣ аще члѣкъ не свѣде грѣха съгрѣшивъ покает сѧ, а потомъ не творит, блѣтъ воудет. також[е] и Ламехъ, понеже неведе съгрѣши. и сѧ выст[ъ] первыи поканію наставникъ в род[ѣ] члѣскоумъ”, cyt. za: Франко I. 1896/2006, s. 37. Obok Iw. Franki epizod o Lameku za Paleją komentowaną przedrukowuje też N.S. Tichonrawow (*Ламех*, [w:] Тихонравов 1861, s. 24–25); tekst wydany przez I.J. Porfiriewa, pochodzący z bliżej nieznanego kodeksu z XVII w., niemal w całości odpowiada narracji o Lameku z PH I (Порфирьев 1877, s. 104–106).

⁹³ Żebrowski [b.d.w.]; Stone [b.d.w.].

obserwował jego podlegające naturalnym procesom ciało⁹⁴. Pojawiający się jako pocieszyciel bezimienny anioł Pański przybiera tu rysy Michała Archanioła ze *Słowa o Adamie i Ewie*, który po śmierci Ewy „przyszedł [...] do Seta i pouczył go, jak ma pogrzebać matkę”⁹⁵.

Losy trzeciego znanego z imienia syna Adama, Seta, autor PH również zaczerpnął spoza Pisma. Jest to jeden z tych fragmentów tekstu, którego brak w znanym wariantcie PGr i jako taki staje się fenomenem na tle słowiańskich przekładów PH. Bohater tytułowy jest tu tylko wspomniany z imienia, nie poznajemy jego losów; odgrywa rolę łącznika między pokoleniem poprzednim a następnymi. Odmienność jego charakteru względem Kaina autor PH podkreśla właśnie zwracając uwagę na efekty jego postępowania: miał nauczyć dzieci szlachetności⁹⁶. Synowie Seta zeszli jednak z drogi prawego postępowania: zachwyceni urodą córek Kainowych, brali je za żony (por. Rdz 6,2)⁹⁷ i zło czynili, jak one, porzuciwszy ostatecznie Boga.

⁹⁴ PH I: Ядамъ же видѣ адела оубѣна, не вѣдын смѣтное его дѣло каково и како бы. и сѣде на тѣломъ авелевымъ .г. дѣни. аггъ же гнѣ приде рѣ емоу. адаме, почто сѣдиши на тѣломъ мѣтвымъ. безгласенъ бо и непоступенъ ѿ дѣнъ боудеть аделъ. ты бо естъ каптава иже еси слышалъ, іако земля еси и в землю идѣши. сѣа слышавъ адамъ ѿ аггъа, начатъ плакатисѣ рыданіемъ. обрѣте же камень въ видѣнїе верѣтѣпоу. и положи низъ тѣло авелево. и на всакыи дѣни прихѣжаше и зраше тѣло. іако зраше помалоу гнѣно, вѣщши плачь простирааше. зане смѣтною горькою чашѣ хотѣ испити [PH I, s. 12]; PH II: Ядамъ же видѣ адела оубѣна. не вѣди образъ смѣрти каковъ ѣ. присѣдѣше тѣлеси авелове, г. дѣни. аггъ же бѣжїи пришѣ къ нѣмъ и рѣ, адаме что присѣдиши тѣлеси мѣтвѣнѣмъ безгласнѣ ѣ и недѣвижнѣмъ аделъ. та бо ѣ клетѣва юже слышалъ еси, іако земля еси, и въ землю поидѣши. сѣа оубо слышавъ адамъ ѿ аггъа, начетъ плакати се горѣцѣ. обрѣте же камень іако пещерѣ, и положи тѣло авелево въ нѣи. и на всакыи дѣни прихѣжаше зрѣше его, іакоже видѣше сѣгнивающе се. мноу плачь паче придыжаше. помышляше каковѣ чашѣ горѣкоу, смѣрти хотѣше пити [„Adam zaś widział zabitego Abła, nie znając [uprzednio] obrazu śmierci. Przesiedział przy ciele Abła trzy dni, anioł zaś Boży przybył do niego i rzekł: ‘Adamie, po co siedzisz przy ciele, martwym, bezgłośnym jest i nieruchomym Abel. Oto przysięga, którą słyszałeś, że ziemią jesteś i do ziemi się udasz’. Słyszac to od anioła, Adam jął płakać gorzko. Znalazł kamienną jaskinię i złożył w niej ciało Abła. Każdego dnia przychodził go oglądać, i widział, jak popada w zgniliznę. Płacz go nie odstępował; [Adam] myślał, jak [sam] chciałby wypić gorzki kielich śmierci”, PH II, s. 64–65].

⁹⁵ Cyt. za: *Słowo o Adamie i Ewie*, przeł. A. Kawecka, s. 44.

⁹⁶ PH II: ситѣ. іако и сѣны и дѣщери свое бѣгочѣстїю наоучи [„Set, który synów swoich i córki bogobojności nauczył”, PH II, s. 65]; por. PH I: тои же сѣны своѣи и дѣщери своѣи наоучи бѣгочѣстїю [PH I, s. 12].

⁹⁷ Rdz 6,2: „Synowie Boga, widząc, że córki człowiecze są piękne, brali je sobie za żony, wszystkie, jakie im się tylko podobały”; PH I: Видѣвше же сѣнови сѣфови дѣщери кайновы красна соуща, поаша собе жены ѿ всѣхъ иже избѣраша. и наоучиша ѿ нѣи вѣставити бѣа. и ходити своѣи хотѣнїемъ юже восхотѣша [PH I, s. 13]; PH II: видѣвше же сѣнови сѣнове дѣщере кайновы красны соущѣ, възвѣше ихъ себе жены. ѿ всѣхъ иже избѣраше, и наоучише се ѿ нѣи вѣставити гѣа и въ своѣи волахъ ходити, іакоже сами хотѣху [„Synowie Seta, widząc córki Kainowe pięknymi, wzięli je sobie za żony, wybierając spośród innych; i nauczyli się od nich porzucić Boga i postępować wedle własnej woli, jak sami chcieli”, PH II, s. 65]. Wydawca angielskiego przekładu PH podkreśla, że od IV w. w większości

Zapisana w PH historia Seta nie należy do najbardziej oryginalnych, jeśli brać pod uwagę stopień odmienności od Starego Testamentu. W znanej Słowia-
nom literaturze pseudokanonicznej postać Seta występuje naturalnie w motywach dotyczących życia Adama i Ewy po wygnaniu z Raju⁹⁸: w *Morzu Tyberiadzkim* oraz *Słowie o Adamie i Ewie* udaje się on do Raju, a później nad Eufrat i Tygrys po cudowny lek (gałązkę z rajskiego drzewa), mający przywrócić zdrowie chorującemu ojcu; wysłuchuje także spowiedzi rodziców u schyłku ich życia. W *Apokalipsie* Pseudo-Metodego Patarskiego Set otrzymuje od Boga „pismo dziesięciu słów”, zawierające pierwsze zdania Starego Testamentu i Ewangelii Janowej⁹⁹; echo tej tradycji, pozbawione jednak wyjaśnienia, obecne jest i w *Morzu Tyberiadzkim*¹⁰⁰.

Wydaje się, że w pierwszej części PH jej autor dobiera wątki pozabiblijne nieco ostrożnie i zachowawczo; to, co „apokryficzne”, pseudokanoniczne, wydaje się dotyczyć – z małymi wyjątkami – postaci nie pierwszoplanowych.

► Rodzina Abrahama¹⁰¹

Zasługującym na wyodrębnienie z całości PH komponentem treści jest obszerna część tematyczna związana z patriarchą Abrahamem i jego rodziną, do której włącza się także dzieje Melchizedeka. Abraham jest jednym z tych nielicznych bohaterów PH, którzy, stanowiąc centrum opowieści, pojawiają się w kilku rozdziałach; postać patriarchy staje się elementem spajającym dzieje kilku innych postaci, wspólnym dla kilku historii (co więcej, rozdziały te zostały skonstruowane inaczej, aniżeli niemal wszystkie pozostałe, o czym będzie jeszcze mowa). Dzieje Abrahama w PH, obejmujące niemal całość jego życia, stanowią „opowieść w opowieści”. Aby odróżnić rozdziały o Abrahamie od tzw. cyklu apokryficznego o Patriarsze, proponuję nazwać je „historią Abrahama [w PH]”.

interpretacji biblijni ‘synowie Boga’ i ‘córci człowiecze’ stają się odpowiednio potomstwem Kaina i Seta, zob. Adler 2013, s. 606.

⁹⁸ Set jest również bohaterem m.in. apokryficznej *Księgi Henocha*, gdzie Pan zapowiada Henochowi: „Albowiem dam ci, Henochu, obrońcę, mojego archistratega Michała, żeby twoje rękopisy i rękopisy twoich ojców Adama i Seta nie uległy zniszczeniu do ostatniego wieku”, cyt. za: *Księga Henocha słowiańska*, opr. R. Rubinkiewicz, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu* 2000, s. 205. Przegląd tekstów zob. w: Klijn 1977.

⁹⁹ We fragmencie wydanym przez Iw. Frankę: „И тоѣѣ Сѣтъ послаѣ Бѣѣ громотѣ десѣѣтѣ словѣѣ: Искони бѣѣ слово; а бѣѣ парамѣѣхѣѣ: Искони сотвори Бѣѣ нѣѣѣ и землю” („Do tegoż Seta posłał Pan gramotę w dziesięciu słowach: ‘Na początku było Słowo’; zaś w parimejach: ‘Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię’”), cyt. za: Франко I. 1896/2006, s. 35.

¹⁰⁰ „Jakiś czas potem w miejsce Abła dał Pan Adamowi syna Seta i przesłał gramotę”, cyt. za: *O Morzu Tyberiadzkim*, przeł. A. Kawecka, s. 11.

¹⁰¹ Warianty fragmentów podrozdziału ukazały się drukiem: Skowronek 2006; Skowronek 2014.

W rozdziale *Dwa pierwsze przekłady Palei historycznej. Między wariantami: struktura i treść* zarysowano przebieg historii Abrahama w PH. Należy jednak wskazać kilka innych tekstów, które pozwoliły Słowianom zapoznać się z życiem patriarchy. Historia jego życia zawarta jest oczywiście w Piśmie, w Księdze Rodzaju między Rdz 11,26 („Gdy Terach miał siedemdziesiąt lat, urodzili mu się synowie: Abram, Nachor i Haran”) a Rdz 25,7–10 („A gdy Abraham dożył lat stu siedemdziesięciu pięciu, [8] zbliżył się kres jego życia i zmarł w późnej, lecz szczęśliwej starości, syt życia, i połączył się ze swymi przodkami. Izaak i Izmael, synowie Abrahama, pochowali go w pieczarze Makpela na polu Efrona, syna Sochara Chetyty, w pobliżu Mamre. Na tym polu, które nabył Abraham od potomków Cheta, został on pochowany obok swej żony, Sary”) ¹⁰². Kilka fragmentów znalazło się w parimejniku, księdze liturgicznej zawierającej lektury starotestamentowe na rok liturgiczny: Rdz 12,5–7 (przybycie Abrahama z Sarą i Lotem do Kanaanu i przekazanie mu przez Pana ziemi – czytanie w piątek czwartego tygodnia Wielkiego Postu), Rdz 13,12–18 (rozstanie Abrahama z Lotem, dana mu zapowiedź liczego potomstwa i budowa ołtarza dla Pana – czytanie w poniedziałek piątego tygodnia Wielkiego Postu), Rdz 15,1–3.5–15 (pierwsze przymierze Pana z Abrahamem i złożenie ofiary zwierzęcej – czytanie we wtorek piątego tygodnia Wielkiego Postu), Rdz 17,1–9 (przymierze Pana z patriarchą, zmiana imienia z ‘Abram’ na ‘Abraham’ i oddanie mu Kanaanu – czytanie w środę piątego tygodnia Wielkiego Postu), Rdz 18,20–33 (dana przez Pana obietnica zachowania Sodomy i Gomory ze względu na choćby dziesięciu sprawiedliwych – czytanie w czwartek piątego tygodnia Wielkiego Postu), Rdz 22,1–18 (ofiara Abrahama z Izaaka – czytanie w piątek piątego tygodnia Wielkiego Postu) ¹⁰³. Oparte na przekazie Księgi Rodzaju dzieje Abrahama są istotną częścią innych typów Palei oraz utworów często wspólnych dla kręgu bizantyjsko-słowiańskiego, jak np. *Apokalipsa* Pseudo-Metodego Patarskiego ¹⁰⁴. Niemal całość historii przekazuje też cykl nazywany apokryficznym. Osobny dział tekstów, obok – używam tego terminu umownie – hagiografii ¹⁰⁵, stanowi homiletyka ¹⁰⁶.

¹⁰² Imię patriarchy pojawia się w Starym Testamencie przywoływane w funkcji niefabularnej, często w kontekście jego potomków, głównie Izaaka, zob. m.in. Rdz 25,11-12, Rdz 26,3–5, Rdz 26,15.18, Rdz 26,24, Rdz 31,53, także w przydomku Pana – „Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba”.

¹⁰³ Tak np. w Parimejniku Grigorowicza, zob. Рибарова, Хауптова 1998, *passim*.

¹⁰⁴ Zob. np. historię Abrahama w Palei komentowanej (*Палея толковая* 2002, s. 166 i nast.).

¹⁰⁵ Do właściwych gatunkowo tekstów hagiograficznych zaliczyć bowiem można czytanie na Niedzielę Świętych Praojców (niezależnie, iż samodzielne wspomnienie liturgiczne sprawiedliwego Abrahama i jego bratanka Lota przypada 9 (22) października), zob. np. tekst prologu: Павлова, Желязкова 1999, s. 109 (k. 88r–88v), także tzw. drugi prolog Iesnowski z lat 1330–1340 ze zbiorów Serbskiej Biblioteki Narodowej w Belgradzie, sygn. 705, k. 65v, fotografie zabytku w: Велев 2004. O motywach pseudokanonicznych w funkcji lektur zob. też: Сковронец 2011.

¹⁰⁶ Natomiast poza tradycją chrześcijańską Abraham pojawia się zarówno w midraszach do Księgi Rodzaju, jak i legendach żydowskich, zob. m.in.: Graves, Patai 1993.

Od II połowy XIX w. w pracach badaczy słowiańskiej spuścizny literackiej pojawiała się koncepcja, jakoby istniał bardzo bliski związek między PH a tzw. apokryficznym cyklem o Abrahamie. Podkreślano, że historia Abrahama pochodzi nie z konceptu własnego autora PH i jego autorskiego twórczego wykorzystania tekstu Pisma, a właśnie z tzw. cyklu apokryficznego o Abrahamie, znanego w przekładzie słowiańskim z kodeksów o treści mieszanej (głosy podnoszące konieczność powrotu do tej kwestii w świetle badań językoznawczych i tekstologicznych pojawiają się także współcześnie¹⁰⁷). Domniemane bizantyńskie pierwowzory takich zapisów uznano za zabytki samodzielne, które stały się dla PH materiałem źródłowym (jeszcze w środowisku greckim)¹⁰⁸. Z tezą tą polemizował kilkadziesiąt lat później badacz PH oraz apokryfów słowiańskich i rumuńskich, Emil Turdeanu, proponując inne spojrzenie: w jego przekonaniu narracje o Abrahamie – na pewnym wczesnym etapie – wypadły z PH i w południowosłowiańskich kodeksach o treści mieszanej funkcjonowały zamiast odpowiadającej jej tematycznie części PH, w ramach tzw. cyklu Abrahama¹⁰⁹. Co więcej, ta część kodeksów miałyby funkcjonować wśród Słowian południowych jako swoisty „zamiennik” PH¹¹⁰. Sądzę, że naturalną konsekwencją takiej tezy jest pytanie o cały łańcuch „zamienników” w literaturze (i kulturze) Słowian południowych: PH miałyby zastępować Stary Testament, Paleję z kolei, również częściowo – wybór utworów starotestamentowych z kodeksów o treści mieszanej. Kolejne pytanie brzmi, dlaczego w ogóle jakakolwiek grupa tekstów miałyby funkcjonować zamiast PH właśnie¹¹¹. Można przypuszczać, że byłyby to zastępstwa „nieuświadomione”; domniemanie ich zaistnienia jest o kilkaset lat późniejsze, aniżeli czas ich funkcjonowania. Do dziś brak przekonujących argumentów o charakterze tekstologicznym i historycznym na rzecz tej tezy¹¹².

Próba określenia hierarchii dostępnych Słowiańszczyźnie tekstów o Abrahamie jest zadaniem ciekawym, ale opartym na przesłankach, których kryteria mogą

¹⁰⁷ Minczew 2006a, s. XXXIII.

¹⁰⁸ Samodzielność cyklu głosili m.in. Władimir Istrin 1897 (zob. Истрин 1897, s. 189–200) Michaił Spieranskij (zob. Сперанский 1960, s. 115–116); zob. też: Miltenova 2006a; Милтенова 2003a, s. 41.

¹⁰⁹ Turdeanu 1964, s. 195–206.

¹¹⁰ Turdeanu 1964, s. 195 i nast.

¹¹¹ W dyskusji o „zamiennikach” tekstów literackich warto przypomnieć uwagi Aleksandra Naumowa o identyfikowaniu konkretyzacji dzieła literackiego z nim samym w warunkach kulturowych kręgu *Slavia Orthodoxa*: „Konkretyzacja taka nie tylko powstaje zależnie od atmosfery epoki, ale następnie przenika do zespołu intersubiektywnych pojęć kolektywu. Tak w cerkiewnosłowiańskim średniowieczu było np. ze Starym Testamentem (bez Psalterza), zastąpionym w całości przez Paremejnik, Triodon, Paleję i Szestodnew”, cyt. za: Naumow 1976, s. 58.

¹¹² Милтенова 2003a, s. 41.

budzić wątpliwości. Czy np. rozstrzygająca będzie liczba zachowanych odpisów Księgi Rodzaju (rozdziały 11–25) oraz odpisów cyklu w kodeksach o treści mieszanej? Z jakiego okresu i obszaru miałyby pochodzić odpisy? Czy (i jak?) można pogodzić przywołane poglądy na pochodzenie, współoddziaływanie, relacje między choćby dwoma tekstami zachowującymi tradycję Abrahama: Paleją a cyklem? Spróbujmy spojrzeć na to, jak w (późno)średniowiecznych kodeksach porządkowano dzieje Abrahama, wykorzystując tytuły czy nagłówki zachowane w tekście Pisma, w tekście bizantyńskim, a także w dwóch słowiańskich przekładach PH oraz dwóch redakcjach cyklu o Abrahamie. Sama grupa tekstów literackich znana w średniowiecznym piśmiennictwie słowiańskim jako tzw. cykl apokryficzny o Abrahamie to materiał, w ramach którego dokonać można obserwacji szeregu problemów tekstologicznych charakterystycznych dla literatury tego kręgu i okresu. Cykl, przekład zaginionego dziś tekstu greckiego, nazywanego (hipotetyczną) *Księgą Abrahama*¹¹³, zachowany w dwóch wariantach (redakcjach) w ponad trzydziestu odpisach różnych redakcji językowych języka staro-cerkiewno-słowiańskiego¹¹⁴ cieszy się dużym zainteresowaniem, które sprawia, że był i jest wydawany i komentowany¹¹⁵ oraz tłumaczony na języki współczesne¹¹⁶. Zasadniczo

¹¹³ Zob. Allison 2003, za: Miltenova 2006a.

¹¹⁴ Oraz w obu alfabetach, tj. głagolicy i cyrylicy. Pierwszy, obecnie częściowo nieaktualny wykaz słowiańskich odpisów poszczególnych utworów wchodzących do cyklu oraz pokrewnych im tematycznie zob. w: Яцимирский 1921 (*Авраам и Сарра*, s. 76–81; *Апокалипсис Авраама*, s. 95–99; *Откровение Аврааама*, s. 99–100; *Мельхиседек*, s. 100–111; *Исаак*, s. 111–115; *Измаил*, s. 115–117). O nowych wykazach odpisów cyklu zob. Miltenova 2006a.

¹¹⁵ Różne warianty opowieści, w tym pokrewne cyklowi, zob. w: Порфирьев 1872, s. 44–52, 247–56; Порфирьев 1877, s. 55–59, 111–130, 135–138; Начов 1892, s. 406–413; Тихонравов 1863 (*Мельхиседек*, s. 26–31; *Откровение Авраама*, s. 32–53, 54–78; *Смерть Авраама*, s. 73–90); Франко I. 1896/2006, s. 80–101; Miltenova 2006a; Милтенова, Бадаланова 1996; Skowronek 2006; Skowronek 2008b.

¹¹⁶ Zob. dwa przekłady bułgarskie: *Аврамов цикъл* (*Слово за Аврам и Сара, Как Сара учеше своя мъж Аврам, Слово за Светата Троица, Слово за Измаил, Слово за Исак, Слово за смъртта на Аврам*), [w:] *Стара българска литература* 1982, s. 88–98, 356–363 oraz: *Новела за Аврам и Сара, Как Сара поучи мъжа си, Новела за светата Троица старозаветна, Новела за Измаил, Новела за Исаак, Новела за живота и смъртта на Аврам*, [w:] Илиева, Петков, Перчеклийски 2010, s. 43–54; przekład serbski: *Авраамов циклус* (*О Мелхизедеку, Гостољубље Авраамово, О Светој Тројици, О Исаку, О праведном Аврааму, Како Сара учи свог мужа Авраама, О смрти Авраамовој*), [w:] *Апокрифи старозаветни* 2005, s. 341–412, 495–499; przekład macedoński (*Слово за Аврама и за Сара, Расказ за Сара, Слово како го учеше Сара Аврама, својот маж, Слово за Света Троица, Слово за Измаила, За Исака, Слово за смъртта и за житието Аврамово*), [w:] *Апокрифи* 1996, s. 106–119; przekład polski: *Słowo o sprawiedliwym Abrahamie, Słowo o tym, jak Sara pouczała męża swojego Abrahama, Słowo o Izaaku, Słowo o Melchizedeku, Słowo o Trójcy Świętej, Słowo o sprawiedliwym Abrahamie, gdy przybył do niego Michał Archanioł*, przeł. M. Skowronek, [w:] *Apokryfy i legendy* 2006, s. 77–103.

słowiańskie redakcje cyklu, z których powstanie pierwszej datowane jest na wiek X–XI, drugiej zaś – na XII–XIII (w środowisku bułgarskim) są sobie dość bliskie, zwłaszcza, że powstanie pierwszej miałoby być wynikiem przekładu nieznanego dziś pierwowzoru greckiego, a drugiej – być może przeredagowanie pierwszej – już na Słowiańszczyźnie. Szereg uwag szczegółowych w odniesieniu do I i II redakcji cyklu (których część tu powtórzymy), wskazały Anisawa Miłtenowa¹¹⁷ i Donka Petkanowa¹¹⁸. Tu jako źródło I redakcji cyklu posłużył odpis z XV-wiecznego kodeksu z Biblioteki monasteru św. Pawła na Górze Athos, sygn. 109, za wydaniem Ławrowa¹¹⁹ (dalej: cykl I); jako źródło II redakcji – odpis z XV-wiecznego tzw. *Kodeksu z Tikwesz* za wydaniem Naczo Naczowa, NBKM 677¹²⁰ (dalej: cykl II). Przed podjęciem lektury „o cyklu Abrahama w PH” warto podnieść kwestie do wyjaśnienia. Po pierwsze, jak dalece określenia ‘cykl apokryficzny’, termin ‘apokryf’ są tu właściwe; odpowiedź zależeć będzie od wyboru definicji, których w odniesieniu do słowiańskich tekstów źródłowych odnaleźć można co najmniej kilka. Po drugie, warto zbadać relacje (tekstologiczne) między zapisem z PH (I i II) a tzw. I i II redakcją cyklu z kodeksów o treści mieszanej z okresu XIV–XVII w. Oto jak wygląda organizacja formalna dziejów Abrahama w średniowiecznej tradycji południowosłowiańskiej¹²¹.

Zestawienie zawarte w tabeli 2. nie uwzględnia obecności poszczególnych epizodów ze Starego Testamentu w cyklu i PH, a tylko ogólny plan fabularny. Na 28 tytułów biblijnych przypada jedenaście tytułów w PH I i dziewięć (w wybranych odpisach 10. i 12.) w PH II, mimo że znaczna część opisywanych epizodów jest wspólna dla Księgi Rodzaju i dla PH – np. porzucenie przez Abrahama domu rodzinnego, odejście Sary do pałacu faraona i jej powrót do małżonka, nakaz obrzezania wszystkich domowników patriarchy, grzech Lota z córkami, zakup ziemi z przeznaczeniem na pochówek Sary – wydarzenia, z których żadne nie otrzymało samodzielnego tytułu w PH, a które zostały w niej wkomponowane w obszerniejsze pod względem treści jednostki.

¹¹⁷ Miltenova 2006a.

¹¹⁸ Петканова 1978, s. 189–201.

¹¹⁹ Лавров 1899, s. 70–81. Inne odpisy tej redakcji znajdują się m.in. w kodeksach: z Biblioteki Narodowej im. św. św. Cyryla i Metodego w Sofii (dalej: NBKM), sygn. 433 (tzw. *Kodeks Panagiurski*, k. 21r–23v, 33v–36v, 37v–44v, 105v–117r [opis i charakterystyka w: Цонев 1910, s. 442–449; Милтенова 2003d]); NBKM 326 (tzw. *Kodeks Adżarski*, k. 17v–32v, 33v–35r); z Austriackiej Biblioteki Państwowej w Wiedniu, sygn. Slav. 149 (k. 42r–44v, 54r–57r, 58r–64r, 112v–126r); z Biblioteki Serbskiej Cerkwi Prawosławnej w Belgradzie, sygn. Grujić 100 (k. 28r–30r, 37v–40r, 40v–45r, 105v–117r).

¹²⁰ Начов 1892, s. 406–413.

¹²¹ Tabela w sposób przybliżony ukazuje segmentację materiału tematycznego o Abrahamie w Palei oraz cyklu; nie uwzględnia w pełni odpowiedniości treści poszczególnych rozdziałów. W nawiasach podano kolejność rozdziałów w PH/samodzielnymi tekstów w cyklu. Gwiazdką poprzedzono tytuły poświadczane w pojedynczych odpisach.

Tabela 2. Segmentacja materiału fabularnego o Abrahamie w południowosłowiańskiej tradycji literackiej

ST (Biblia Lesnowska) k. 11v-27v	PGr	PH I	PH II	Cykl I	Cykl II
○ быти ѿѿры и рождѣнѣ авраамѣ [O życiu Teracha i narodzinach Abrahama]	Пері тоу ѿбраѣи (1) [O Abrahamie]	ѿ авраамѣ (1) [O Abrahamie]	ѿ авраамѣ (1) [O Abrahamie]	Глѣ праведнаго авраама (1) [Słowo o sprawiedli- wym Abrahamie]	Глаго ѿ авраамѣ и ѿ сарѣ (1) [Słowo o Abrahama- mie i Sarze]
○ изъшествіи авраамѣ ѿ ха- наанѣ [O wyjściu Abrahama do Ka- naanu]					
○ ѡтпѣти сарѣ ѿ авраама въ египѣтъ ѿ фараона [O odejściu przez Sarę od Abra- hama do faraona w Egipcie]					
○ възвращени сарѣ ѿ египѣ, къ авраамѣ [O powrocie Sary do Abrahama]					
○ ѡлочени лотѣ ѿ авраама [O odstąpieniu Lota od Abrahama]					
○ събѣщаніи црѣмѣ на содѣ [O zapowiedzi Pańskiej wobec Sodomy]			*ѿ дѣбѣ и воуѣ (1a) [O dębie i wodzie]		

Tabela 2. cd.

ST (Biblia Lesnowska) k. 11v-27v	PGr	PH I	PH II	Cykl I	Cykl II
	Περὶ τοῦ Μελεχί- σεδέκ (2) [O Melchizedeku] Περὶ τοῦ Χρι- στοῦ (2a) [O Chrystusie]	о мѣлхисѣдѣцѣ (2) [O Melchizedeku] ω χριστѣ (2a) [O Chrystusie]	о мѣлхисѣдѣцѣ (2) [O Melchizedeku]	Глѡбѣ за мѣлхисѣ- дѣка (4) [Słowo o Melchi- zedeku]	
				Глѡбѣ како оучитѣ сарар [!] абрама. мѣлжа сегого (2) [Słowo o tym, jak Sara poucza- ła męża swojego Abrahama]	Глѡво како оуча- ша сарра абрама мѣлжа сегого (2) [Słowo o tym, jak Sara poucza- ła męża swojego Abrahama]
О плѣненны лотоуѣ и со- дѡмѣцѣ [O uwięzieniu Lota i zajęciu Sodomy]		о лотѣ (5) [O Locie]	ω лотѣ (3) [O Locie] хѣдотоморѣ (4) [Kedorlaomer]		

О раты авраамии [O walce (wyprawie) Abrahamia]	Περὶ τοῦ Ἀβι- μελεχ (3) [O Abimeleku]	У источникѣ кладенѣи (3) [O studni przy- sięgi]	У тїї домород- нихъ авраамовѣ, по бжтвенноу гланію (5) [O 318 domow- nikach Abraha- ma, wedle Pisma świętego] *У стѣдци клѣ- твѣне (2a) [O studni przy- sięgi]		
О заѣкте гни къ авраамову [O obietnicy Pana danej Abra- hamowi]					
У вѣданіа агары къ авраамову ѡ жени его сар'ры [O wydaniu Hagar Abrahamowi przez żonę jego Sarę]	Περὶ τοῦ Ἰσμαήλ (4) [O Izmaelu]	О обрѣзаніи (4) [O obrzezaniu]			
О рождѣствѣ измаиловѣ [O narodzinach Izmaela]		О измаилѣ (10) [O Izmaelu]			
заѣктѣ гни къ авраамову о обрѣ- заніи [Nakaz Pański o obrze- zaniu dany Abrahamowi]					

Tabela 2. cd.

ST (Biblia Lesnowska) k. 11v-27v	PGr	PH I	PH II	Cykl I	Cykl II
○ нарѣны сар'урынкѣ [O nadaniu imienia Sarze]					
○ ѡбрѣзаны измаилюкѣ, и домашниихъ авраамовъ [O obrzezaniu Izmaela i do- mowników Abraham]					
○ гостит'ѣкѣ авраамовѣ [O gościnności Abraham]	Περὶ τῆς ἀγίας Τριάδος (6) [O Trójcy Świętej] Ἑμφάνησις τῆς ἀγίας Τριάδος (7) [O objawieniu się Trójcy Świętej]	○ сѣбѣ трѣцѣ (6) [O Trójcy Świętej] ○ явленіи сѣбѣ трѣца (7) [O objawieniu się Trójcy Świętej]	○ свѣтъ тронци (6) [O Trójcy Świętej]	Глѣ ѡ тронци. сѣбѣ (5) [Słowo o Trójcy Świętej]	Слово ѡ тронци (3) [Słowo o Trójcy Świętej]
○ распитаны содом'цѣкѣ [O próbie, której poddano Sodomę]	Περὶ τῶν Σοδόμων καὶ Γομόρρων [Περὶ τῆς καταστροφῆς Σοδόμων] (8) [O Sodomie i Go- morze/ O zagła- dzie Sodomy] Περὶ τῆς φυγῆς Λώτ (9) [O ucieczce Lota]	○ развращеніи содома (8) [O zniszczeniu Sodomy]	*○ ѡ камененіи жене лотоуе (6a) [O zamienieniu się żony Lota w kamień]		

О лотѣ и о двою дщери еѣ [O Locie i jego dwóch córkach]	Περὶ τῆς αἰχμα- λωσίας Λωτ [Περὶ τοῦ Λωτ] (5) [O <i>pojmaniu Lota/ O Locie</i>]					
О ѡтѣсти сѡрѣниѣ, ѿ авимелѣ- ха цѣла [O odejściu Sary od kró- la Abimeleka]						
О изыгнании агаринѣ и изма- нелѣѣ [O wyręczeniu Hagar i Izmaela]			в изгнани аг- аринѣ (7) [O <i>wygnaniu Ha- gar</i>]			Слово в изманиѣ (4) [<i>Słowo o Ismaeli</i>]
О заветѣ авимелѣховѣ и абра- амовѣ [O testamentie/ przysiędze Abi- meleka i Abrahama]						
О жрѣтѣх абраамовѣ [O ofierze Abrahama]	Περὶ Ἰσαὰκ καὶ περιτομῆς αὐτοῦ (10) [O <i>obrzeza- niu Izaaka</i>] Περὶ τῆς θυσίας Ἀβραάμ (11) [O <i>oferze Abra- hama</i>]	о исавѣ (9) [O <i>Izaaku</i>]	в жрѣтѣх (8) [O <i>oferze Izaaka</i>]	в исавѣ (3) [O <i>Izaaku</i>]	в исавѣ (5) [O <i>Izaaku</i>]	
О братѣ абраамовѣ нахорѣ [O <i>bracie Abrahama Nachorze</i>]						

ST (Biblia Lesnowska) k. 11v-27v	PGr	PH I	PH II	Cykl I	Cykl II
○ оуѣрѣтѣ сар'ринѣ [O śmierci Sary]	Пері тоу 'Іакѡбъ (12) [O Jakubie]	в оуѣрѣтѣи сар'ринѣ (11) [O śmierci Sary]			
○ коуплен'ныи пиѣри ѿ ефрона [O zakupieniu pieczary od Efrona]					
○ посланыи авраамовѣ на брака в исѣцѣ снѣ его [O poselstwie małżeńskim Abrahama i o Izaaku jego synu]			*в бракоу 'іса- ковѣ (8a) [O małżeństwie Izaaka]		
○ пришестви рабоу въ домъ нахорова. бра абраамѣ. и нахо- рова снѣ ватѣриѣ [O przybyciu sługi do domu Nachora, brata Abrahama, i syna Nachora, Batuela]					
○ вѣрѣтени рѣчениѣ жены исааковы [O wybraniu Rebeki na żonę Izaaka]			в исѣцѣ (9) [O Izaaku]		
○ оуѣрѣтѣи авраамы [O śmierci Abrahama]				Слѣ праведнаго авраамѣ. ѣѣ прїиде къ немѣ архангѣль Михаилъ (6) [Słowo o śmierci i życiu Abrahama dłiwym Abrahama- mie, gdy przybył do niego Michał Archanioł]	Слово в сьмрти и в житі авраа- мѣ (6) [Słowo o śmierci i życiu Abrahama]

Co więcej, bez szkody dla sensu opowiadania można by po kilka z nich objąć wspólnym tytułem (np. szereg perypetii związanych z wysłaniem sługi na poszukiwania żony dla Izaaka). PH I i PH II różnią się segmentacją, ale także treścią. Na poziomie makro najważniejszą cechą odrębną PH II jest wprowadzenie (zapewne za nieznanym dziś bizantyńskim protografem) rozdziału (в тѣхъ домародниѣхъ Авраамовѣхъ, по бжтвенному гл҃анію – О 318 domownikach Abrahama, wedle słowa Bożego), którego treść jest obca nie tylko PH I, lecz także obu redakcjom cyklu. Brakuje pełnej odpowiedniości między treścią rozdziałów w cyklu I i cyklu II oraz PH I i PH II; ani segmentacja PH I, ani PH II nie odpowiadają też w pełni podziałowi PGr. Dzięki pewnym szczegółom i ukształtowaniu tekstu historia Abrahama w PH oraz w cyklu jest bez wątpienia ciekawsza, aniżeli ta znana z Księgi Rodzaju.

Zwróćmy uwagę, że zasadnicza kolejność narracji jest w cyklu I następująca¹²²:

- *Słowo o sprawiedliwym Abrahamie* (opuszczenie domu, podróż, pobyt na dworze Cheteja, w ziemi chaldejskiej);
- *Słowo o tym, jak Sara pouczała męża swojego Abrahama* (narodziny Izmaela i wypędzenie Hagar z synem na pustynię; dotycząca potomstwa porada Melchizedeka);
- *Słowo o Izaaku* (ofiara);
- *Słowo o Melchizedeku* (wygnanie Melchizedeka z domu i jego pobyt na górze Tabor, spotkanie z Abrahamem);
- *Słowo o Trójcy Świętej* (starotestamentowa Trójca św. w gościnie u Abrahama i Sary, zniszczenie Sodomy i Gomory, kara dla Lota za kazirodztwo).

Uwzględniając zbieżność tematyczną, do cyklu włącza się niekiedy *Słowo o śmierci Abrahama* (opisujące śmierć Abrahama i Sary oraz podróż patriarchy po zaświatach), które w kodeksach o treści mieszanej przepisywane jest nie w bezpośrednim następstwie poprzednich narracji, a jako oddzielone od nich utworami inspirowanymi innymi postaciami i wydarzeniami staro- i nowotestamentowymi¹²³. Gdyby jednak zachować starotestamentową sekwencję wydarzeń, kolejność narracji w cyklu I powinna wyglądać tak:

- *Słowo o sprawiedliwym Abrahamie* (Rdz 11,31; 12,11–20);
- *Słowo o Melchizedeku* (inspirowane Rdz 14,18–20);

¹²² Kolejność ta w niektórych odpisach ulega zmianie, tak np. w rękopisie nr 109 z Biblioteki monasteru św. Pawła jest następująca: *Słowo o sprawiedliwym Abrahamie* [1] > *Słowo o Melchizedeku* [4] > *Słowo o Trójcy Świętej* [5] > *Słowo o tym, jak Sara pouczała męża swojego Abrahama* [2] > *Słowo o Izaaku* [3] > *Słowo o śmierci Abrahama* [6], co wynika zapewne ze specyficznego układu treści w całości kodeksu, innego, niż w innych wskazanych tu rękopisach południowosłowiańskich.

¹²³ *Słowo o śmierci Abrahama* (*Słowo o sprawiedliwym Abrahamie, gdy przybył do niego Michał Archanioł*) pokrewne jest genologicznie tzw. apokalipsom starotestamentowym, w których „sprawiedliwi” dostępują zaszczytu i łaski oglądania zaświatów i poznania niektórych niedostępnych innym śmiertelnikom faktów i zjawisk. W przekładzie polskim ks. M. Wittlieba tekst ten znany jest jako *Testament Abrahama*, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu* 2000, s. 82–100.

- *Słowo o tym, jak Sara pouczała męża swojego Abrahama* (Rdz 16,1–4; 21,10–18);
- *Słowo o Trójcy Świętej* (Rdz 18,2–33; 19,1–24);
- *Słowo o Izaaku* (Rdz 22,1–13; 24,2–67);
- *Słowo o śmierci Abrahama* (inspirowane Rdz 25,7–8¹²⁴).

W cyklu II zmiana segmentacji wynika z włączenia wybranych z narracji o Melchizedeku wątków do *Słowa o tym, jak Sara pouczała męża swego Abrahama* oraz z obecności innych szczegółów, niewystępujących w cyklu I¹²⁵, jak również wyodrębnienia motywu wypędzenia Hagar z synem jako samodzielnego epizodu; w rezultacie zmian układ narracji jest następujący:

- *Słowo o Abrahamie i Sarze* (Слово о аврамѣ и о зарѣ);
- *Słowo o tym, jak Sara pouczała męża swego Abrahama* (Слово како ѿчаша сарра аврама мужа своего);
- *Słowo o Trójcy Świętej* (Слово о сѣѣхъ троици);
- *Słowo o Izaelu* (Слово о изманиѣ);
- *O Izaaku* (о исакѣ);
- *Słowo o śmierci i życiu Abrahama* (Слово о смърти и о жити [!] аврамове).

Nieporządek chronologiczny w cyklu I (np. *Słowo o Trójcy* z zapowiedzią narodzin Izaaka po *Słowie o Sarze* i *Słowie o Izaaku*, w którym ten sam Izaak rodzi się, a nawet jest już dorosły) sugeruje funkcjonowanie opowieści niezależnie od siebie, skoro dbałość o szczegóły chronologii nie jest tak istotna. W takim przypadku powtórki treści w różnych tekstach cyklu stanowiłyby „kontekst”, tło dla innych, nowoprzywoływanych w narracji wydarzeń, a części cyklu bardziej niż rozdziały Palei (niekiedy obszerniejsze od nich) układają się w opowiastki o wyrażnie przygodowym charakterze z podaniem wzorca postępowania czy nauki moralnej¹²⁶. Wydaje się to potwierdzać słuszność teorii głoszącej samodzielność cyklu względem PH, teorii akcentującej domniemane wykorzystanie go jako jednego z jej źródeł.

Okazuje się więc, że kolejność narracji w cyklu nie jest niezmienna, że któryś z kopistów czy redaktorów kierował się swobodą kompozycyjną w kwestii segmentacji tych tekstów. Być może to konwój literacki w kodeksach o treści miesza-

¹²⁴ A także, jeśli uwzględnić specyfikę tekstu i możliwość zakładanego przez jego autora pokrewieństwa – lub przynajmniej zachowania pewnej więzi logicznej z poprzednimi utworami cyklu – motywem angeloфанii w literackiej wersji życia patriarchy.

¹²⁵ O tzw. folkloryzacji cyklu II zob.: Петканова 1978; Милтенова, Бадаланова 1996; Skowronek 2008b.

¹²⁶ Пор.: „Така съчиненията, останали извън канона, притежават за българските книжовници същото достойнство и значение – като учителната християнска литература”, cyt. za: Милтенова, Ангешева 2008, s. 214.

nej – także nie bezwyjątkowo stały – sprawia, że obserwujemy większą samodzielność poszczególnych epizodów.

W studium poświęconym cyklowi A. Miłtenowa zestawia fragmenty tekstologicznie odrębne w obu redakcjach, na przykładach z kilkunastu odpisów utworu¹²⁷. Zarówno paralelizmy, jak i porządek poszczególnych narracji oraz osobliwości przekładu mają świadczyć na rzecz uprzednio sformułowanej tezy, że przekładu cyklu dokonano tylko raz, niezależnie od szeregu detali obecnych tylko w cyklu I lub cyklu II. Jako najistotniejsze wątki różniące cykle autorka wymienia następujące¹²⁸:

- otwierająca *Słowo o Abrahamie i o Sarze* (cykl II) uwaga o rodzicach patriarchy („Ojciec jego zwał się Erlim, matka jego – Chawel[a]”) i czasie jego przyjścia na świat („Abraham urodził się w trzy tysiące trzysta siódmym roku”) oraz prorocstwo matki dotyczące przyszłości syna („dziecko to stanie się opoką dla całego świata”), których brak w cyklu I¹²⁹.

- „apokryf o Trójcy Świętej” w *Słowie o tym, jak Sara pouczała męża swojego Abrahama* (cykl II) – cykl II jest uboższy o szereg szczegółów, jak: wypowiedź Sary o niezwyklej naturze przybyłych gości, wypowiedź Abrahama o naturze drzewa, którym ma się podczas swej pokuty zająć Lot, wypowiedź Abrahama po narodzinach Izaaka;

- *Słowo o Izaaku*, w którym pod pewnym względami cykl II zapewnia więcej szczegółów dotyczących składanej z Izaaka ofiary (podając wiek chłopca) oraz małżeństwa Izaaka z Rebeką, pobłogosławionego przez Melchizedeka. Miłtenowa zwraca także uwagę na osobliwości opracowania stylistycznego (w tym leksykalnego) motywu w obu cyklach, co znów miałoby świadczyć o tym, że pochodzą one z jednego tylko przekładu słowiańskiego;

- *Słowa o śmierci Abrahama* dotyczy szereg uwag o relacjach między kilkoma odpisami różnych wersji utworu znanych z głąglickich i cyrylickich odpisów słowiańskich i rumuńskich. Analizując nieznanne dotąd odpisy tekstu, Miłtenowa stwierdza istnienie nie czterech (jak sądził E. Turdeanu), a trzech wersji *Słowa*, przyporządkowując je do protografów greckich (lub tekstów im bliskich).

Bez przytaczania tekstologicznych szczegółów, które odnaleźć można w poświęconych cyklowi pracach¹³⁰, warto podkreślić, że rzeczą właściwą dla tekstu parabiblijnego, za jaki w moim przekonaniu można uznać (obok PH) także cykl, mocno oparty na treści Księgi Rodzaju, jest fakt, iż chronologia cyklu (podobnie zresztą,

¹²⁷ W tym także dziś już nieistniejących, jak z rękopisu sygn. 104 ze zbiorów Serbskiej Biblioteki Narodowej w Belgradzie.

¹²⁸ Cytaty za: Miltenova 2006a.

¹²⁹ Cykl II, s. 406: *ѡѣкъ ѿего ѡзникается ерлий. мати ѿего хавѣ; ѿбрамъ роди се въ третїю тисоуцѣ и въ третїе .ѣ. з лѣтъ і снѣ ѡтроцѣ вѣдетъ всемоу линоу оутвержденїю.*

¹³⁰ Miltenova 2006a; Skowronek 2008b.

jak w PH) wielokrotnie narusza tę biblijną. Nie tylko dzieje się to na poziomie tytułów rozdziałów, lecz także dotyczy zmian sekwencji wydarzeń wewnątrz rozdziałów, zmieniają się interwały czasu między wydarzeniami, pojawia się ich kontaminacja, niekiedy z pominięciem części wydarzeń związanych z patriarchą, najwyraźniej niezbyt ciekawych jako materiał do „nowej” historii. Warto też zwrócić uwagę na sposób organizacji treści w tych dwóch tekstach – PH oraz cyklu apokryficznym. Oba naruszają chronologię biblijną (w PH rozdział *O Locie*, opisujący zniewolenie go przez Kedorlaomera, w rezultacie którego Abraham spotyka Melchizedeka, został umieszczony po rozdziałach *O Abrahamie* i *O Melchizedeku*). Są one podzielone są na fragmenty mniejsze objętościowo i związane z konkretnymi bohaterami, opatrzone tytułami, co służy – poza usprawnieniem orientacji w tekście – systematyzacji wydarzeń dotyczących poszczególnych postaci. Nie świadczy to jednak o braku wewnętrznej logiki utworu, jako że porządek narracji zdaje się uwzględniać relacje ich tytułowych bohaterów z Abrahamem i w tej kolejności je prezentować¹³¹.

Powtórzę, że omawiając tzw. cykl apokryficzny o Abrahamie należy zwrócić uwagę na pewną kwestię, która – jakkolwiek pozornie o charakterze jedynie terminologicznym – zmusza do powtórnego spojrzenia na naturę tekstu. „Apokryficzość” w zabytkach piśmiennictwa słowiańskiego jest pojęciem nieostrym¹³², co więcej – takim, które trudno poddać stopniowaniu, tj. określeniu, czy tekst jest ‘bardziej czy mniej apokryficzny’¹³³. Czym jest w przypadku cyklu? Zbiór krótkich narracji o Abrahamie i ludziach z jego najbliższego otoczenia oparty jest, jak wskazano, głównie na materiale biblijnym (niezależnie od pewnych uproszczeń fabuły), a sam skrót czy przepowiedzenie, a nawet inne niż w Piśmie zaakcentowanie detali, trudno jest określić mianem „apokryficznego”. Jeśliby odnieść termin ‘apokryficzny’ do materiału pozabiblijnego (rozumianego jako niekanoniczny), należałoby wyszczególnić te właśnie niebiblijne, pozakanoniczne, „apokryficzne” wątki i motywy (przy tym odmienne od wyróżnionych przez A. Miłtenową w jej artykule): 1. posiadana przez Abrahama sztuka czytania z gwiazd; 2. właściwa pierwszemu okresowi życia Abrahama wiara w idole (ich wytwarzaniem zajmował się jego ojciec), jak również spektakularne porzucenie jej pod wpływem angelo-/teofanii; 3. opis całego życia Melchizedeka oraz odmienne od biblijnych okoliczności spotkania z Abrahamem, zręcznie wpisany w dzieje rodziny patriarchy (rozdział o Melchizedeku jest istotnym komponentem PH i cyklu także z tej przyczyny, że pozwala ujrzeć paralelizm rozwoju postaci starotestamentowych jako bohaterów literackich¹³⁴); 4. kara nałożona na Lota za popełniony z córkami grzech kazirodz-

¹³¹ Por. Skowronek 2008b, s. 155, 157.

¹³² Naumow 1976, s. 55.

¹³³ Por. uwagi z rozdziału III. *Autor opowieści. Cytaty biblijne w Palei historycznej.*

¹³⁴ Zob. Skowronek 2014.

tuż przed śmiercią patriarchy.

Motywy: drugi, trzeci, czwarty i piąty są obecne są w cyklu, w Palei zaś – pierwszy, drugi, trzeci i czwarty. Oczywiście ukształtowanie i szczegółowość przytaczanych faktów są w cyklu i PH miejscami odmienne.

1. Opowieść o losach Abrahama – tak w cyklu, jak i w PH – rozpoczyna fakt jego przyścia na świat, przedstawienie rodziny oraz dzieciństwa i młodości. Oba teksty różni jednak obecność pewnych szczegółów nieznanymi z przekazu biblijnego, który z kolei dość obszernie przedstawia genealogię i relacje rodzinne patriarchy (Rdz 11,27–30). W relacjach słowiańskich pomija się szczegóły narodzin Abrahama i jego młodość aż do czasu zniszczenia pogańskich bożków Teracha¹³⁵. Ważny natomiast wydaje się fragment o tym, jak Abraham staje się adeptem astrologii, zwłaszcza, że umiejętność czytania z gwiazd, o której cykl nie wspomina, w PH jest wzmiankowana. Autor utworu zrecznie powiązał znajomość astrologii z impulsem do dalszych poszukiwań duchowych, a w konsekwencji – do odnalezienia Boga właśnie nocą, podczas kontemplacji gwiaździstego nieba:

PH II: ВЪ ДНѢХЪ ЖЕ ОНѢХЪ РОДИ СЕ АВРААМЪ. И ДА СЕ ѿ ѿЦА СВОЕГО НАХАРА. ОУЧИТИ СЕ ЗВѢЗДОУЧЬСТИЮ. И ОУЧИВЪ СЕ ВСЕМОУ, ПОИСКА ТВОРЦА НЕБЪ И ЗЕМЛИ, СЛНЦЪ ЖЕ И ЛУЧНЕ. И НЕ МОЖАШЕ ОУЧИТИ СИХЪ РАЗУМЪ. ѿЦЬ ЖЕ ЕГО НАХОУ БѢШЕ ИДОЛИ ТВОРѢ. И ЗРѢ АВРААМЪ БОГИ ѿЦА СВОЕГО. ГЛАШЕ ВЪ СЕБЕ КАКО ѿЦЬ МОИ БОГИ ТВОРѢ, НЕ МОЖЕ СКАЗАТИ МИ ТВОРЦА НЕБЪ И ЗЕМЛИ СЛНЦЪ ЖЕ И ЗВѢЗДАМЪ. СИЦА ПОМИШЛАЕ ВЪ ОУМЕ СВОЕ АВРААМЪ. БЕШЕ ВЪ ПЕЧАЛИ МНОВО [PH II, s. 71]¹³⁶.

Cykl I, s. 70: ВЪ ЕДНЬ ЖЕ ВѢРЪ ВЪЗЛЕГЪ АВРААМЪ. И ВИДѢ ЗВѢЗДЫ НА НЕБЕСѢ. И ВСА БЖИГА. РАЗУМИ НА СРЦИ СВОЕМЪ. И РЕ О ВЕЛИЕ ЧЮДО ВЕЛИ ЕСТЬ БЪ СЪТВОРИВЪ НБО И ЗЕМЛЮ. МЫ ЛЮДИ БЕЗУМНИ ЕСМЫ. ПОЧТО НЕ ВЕРОУЕМЪ ВЪ СЪТВОРИШАГО НБО И ЗЕМЛЮ. НЪ ВѢРОУЕМЪ ВЪ КА. И ВЪ МѢ. И ВЪ ДРѢВНЕ СЕ ЖЕ ВИЖОУ АЗЪ ВЕЛИ ЕСТЬ БЪ СЪТВОРИВЪ ВСЪ ВСЕЛЕНЮЮ¹³⁷.

¹³⁵ Por. Skowronek 2008b, s. 155, przyp. 9.

¹³⁶ „W owych dniach urodził się Abraham i przez ojca swego, Nachora, został oddany na naukę czytania z gwiazd. Wyuczwszy się wszystkiego, zapragnął [poznać] stwórcę nieba i ziemi, słońca i księżyca, i nie mógł pojąć go rozumem. Nachor zaś, jego ojciec, był wytwórcą idoli; patrząc więc na bożki swego ojca, mówił do siebie Abraham: ‘Skoro ojciec mój wytwarza idole, czy nie może powiedzieć mi, kto jest stwórcą nieba i ziemi, słońca i gwiazd?’ Tak rozważał Abraham; był zaś pełen smutku”. Por. PH I: ВЪ ДНИ ЖЕ ОНЫ РОДИСА АВРААМЪ И ДАНЪ БЫ ѿ ѿЦА СВОЕГО ОУЧИТИСЯ ЗВѢЗДОУЧЬСТИЮ. И ИСКАША ТВОРЦА ТВОРЦА НБОУ И ЗЕМЛИ. И СЛНЦЮ И ЛУЧНѢ И ЗВѢЗДАМЪ. И НЕ БѢ ЕМОУ ОУЧИТИ СИХЪ РАЗУМѢ. ѿЦЬ ЖЕ ЕГО БѢ ИДОЛЪТВОРЕЦЪ И ВИДѢ АВРААМЪ БОГИ ѿЦА СВОЕГО И РЕ В СЕБѢ. О КАКО ѿЦЬ МОИ ТВОРА И ОЕНОУЛАМЪ Й. И НЕ МОЖЕТЪ МИ ИЗВѢСТИТИ ТВОРЦА НБОУ И ЗЕМЛИ. СЛНЦЮ ЖЕ И ЛУЧНѢ. И ЗВѢЗДАМЪ. И СИЦЕ ВЪЗРАЩАА АВРААМЪ В РАЗУМѢ СВОЕМЪ, И БАШЕ В ПОМЫСЛѢ МНОВѢ [PH I, s. 21].

¹³⁷ „Pewnego wieczora legł Abraham i ujrzał gwiazdy na niebie i wszystkie dzieła Boże rozważał w swym sercu. I rzekł: ‘Jakże wielki cud! Wielki jest Bóg, który stworzył niebo i ziemię. Jacyż my

Сукл II: вѣрь възлеже аврамъ и видѣ нѣа и звѣзди. и рче ѿ дневноу чоудо си богови
иже сътвори ѿцѣ ꙗко ти не сътворише нѣо ни земли ни звѣздъ. ни слнца. ни всоу
въсьлену. ноу вѣсть бѣ, и въси людинѣ несмыслѣт. тако. ѿ причино вѣр(овати) въ
сътворившаго нѣо и земли и вѣсь въсьленѣ [cykl II, s. 406]¹³⁸.

Rezultaty porównania tego wątku w cyklu i PH są jednoznaczne: oba teksty wywodzą się z różnych (greckich) pierwowzorów. Gdzie pojawia się koncepcja Abrahama jako astrologa, a może szerzej nawet: jako dysponenta sztuki prekognicji? Najsilniejsze wydają się tu wpływy legend hebrajskich, ale refleksję patriarchy nad dziełem Stwórcy znajdujemy też w opowieści o Abrahamie w *Dawnych dziejach Izraela*:

[Abraham] był pierwszym, który śmiało oznajmił, że Bóg jest jedynym stwórcą wszechrzeczy, a jeśli inne jakieś byty wspomagają nas, to udzielają nam one swych darów zawsze według Jego woli, a nie z własnej mocy. A wywnioskował to ze zmian, jakim ulega ziemia i morze, oraz z ruchów słońca i księżyca i ze wszelkich zjawisk niebieskich. Gdyby te ciała miały swą własną moc – rozumował – to zatroszczyłyby się o regularność swych ruchów; ponieważ jednak, jak widzimy, nie mogą tego uczynić, jasnym się staje, iż nawet te usługi, którymi nas wspomagają, spełniają one nie o własnych siłach, ale z mocy Tego, który im rozkazuje; przeto tylko Jemu należy się nasza cześć i wdzięczność¹³⁹.

Być może ta właśnie umiejętność Abrahama – czytanie z gwiazd – wydała się w miarę bezpieczna w świetle Pisma, potępiającego „obrzydlivości” praktykowane wbrew przykazaniom Pana: „Nie znajdzie się pośród ciebie nikt, kto by przeprowadzał przez ogień swego syna lub córkę, uprawiał wróżby, gusła, przepowiednie i czary nikt, kto by uprawiał zaklęcia, pytał duchów i widma, zwracał się do umarłych” (Pwt 18,10–11). Patrzenie przez Abrahama w gwiazdy może też symbolicznie wiązać się z obiecaną mu przez Pana liczebnością jego potomstwa.

2. W dziejach Abrahama fundamentalne miejsce zajmuje porzucenie przezeń pogaństwa. Interesujące jest literackie ukształtowanie tego momentu: przypowieść o sile logiki, z jaką Abraham tłumaczy sobie powstanie świata i jego po-

jesteśmy ludzie bezrozumni, skoro nie wierzymy w [Tego, co] stworzył niebo i ziemię, a wierzymy w błoto i miedź, i drewno. Oto widzę, jak wielki jest Bóg Stworzyciel całego wszechświata”.

¹³⁸ „Wieczorem położył się Abraham i patrzył na niebo i gwiazdy, i rzekł: ‘Cóż za cud! Bożki, których uczynił ojciec, nie stworzyli nieba ani ziemi, gwiazd ani słońca, ani całego świata. Bóg wie jednak, a ludzie ani pomyślą, że powinno się wierzyć w Stworzyciela nieba i ziemi’ i całego świata”.

¹³⁹ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* 2001, cz. 1, przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki, ks. VII.1, s. 20.

rzadek, konkuruje z jego wiarą we wszechmocnego Stwórcę; jednak i w mitach hebrajskich Abraham ostatecznie wyśmiewa bożki swych rodziców, a w przyptywie gniewu – „ducha Bożego” – niszczy figurki, rąbiąc je na kawałki¹⁴⁰. W przekazie z PH natomiast, przekonawszy się o ich marności jako panów ludzkiego losu, pali je:

PH II: и зрѣ авраамъ боги ѿца своего. гл҃аше въ себе како ѿцѣ мои боги творѣ, не може сказати ми творѣца небѣ и земли слнцѣ же и звѣздѣамъ. сн҃а помнѣша въ оумѣ своеѣ авраамъ. бешѣ въ печали мнѣше. и въ единѣ ѿ ношенъ вѣставъ. забѣжеже жр҃кѣвыше съ ндоли [PH II, s. 71]

i и рѣ авраамъ къ ѿцѣ своему нахорѣ, оубѣ ли ѿче верѣтѣ творѣца небѣ и земли слнцѣ же и звѣздѣамъ. гл҃етъ ми да изидѣ ѿ земли сн҃е, и въ землю инѣ понти юже онъ показа ми, тамо бо спокою его [PH II, s. 71–72]¹⁴¹.

Relację z PH oraz z cyklu różni ważny szczegół: reakcja ojca Abrahama, Nachora (imię to wg Rdz 11,27 nosi brat Patriarchy, jego ojcem jest zaś Terach, por. Rdz 11,26–27.31), na porzucenie przez syna wiary przodków; w PH ojciec potwierdza przekonanie Abrahama o swoich bogach i uznaje wyższość Jedyne Boga, którego wybrał potomek: ты же аще верѣлъ еси бѣ пожри емоу и почти его, и оугодна емоу прѣ нимъ сътвори. и да не прѣльстиши се чедо мое, и послѣдѣши богомъ соуднымъ, имже азъ послѣдовахъ, и никою же ползѣхъ верѣтѣ [PH II, s. 72]¹⁴². Ważniejszy jednak dla opowiadanej historii jest rys charakteru Abrahama: wykazane przezeń współdziałanie wiary i rozumu determinuje jego kreację literacką.

¹⁴⁰ Graves, Patai 1993, s. 145.

¹⁴¹ „Patrząc więc na bożki swego ojca, mówił do siebie Abraham: ‘Skoro ojciec mój wytwarza idole, czy nie może powiedzieć mi, kto jest stwórcą nieba i ziemi, słońca i gwiazd?’ Tak rozważał Abraham; był zaś pełen smutku. I pewnej nocy, wstawszy, podpalił miejsce składania ofiar wraz z idolami” i „Rzekł Abraham do ojca swego, Nachora: ‘Wiedz, ojczy, że odnalazłem Stwórcę nieba i ziemi, słońca i gwiazd. Mówi mi, bym opuścił tę ziemię i udał się do innej, którą On mi wskazał (zam. ‘wskazę!’), i tam odnalazł Jego pokój’”. Por. PH I: и видѣ авраамъ боги ѿца своего и рѣ въ себе. въ како ѿцѣ мои творѣ и вѣновала и. и не можетъ ми извѣстити творѣца небѣ и земли. слнцѣ же и л҃нѣ. и звѣздѣамъ. и сн҃це вѣзраша авраамъ въ разумѣ своему, и башѣ въ помыслѣ мнозѣ. и бѣ въ днѣ единѣ, вѣставъ оутро, запали храминиоу, идеже лежаху вози ѿца его i и рѣ авраамъ ѿцоу своему. оубѣди ли ѿче. тако верѣтѣ бѣ творѣца небѣ и земли. слнцѣ же и луны. и звѣздѣ [PH I, s. 21, 22]. Por. cykl I, s. 70 – przyp. 136 i 137 na s. 195–196.

¹⁴² „Ty zaś, skoro wybrałeś Boga, złóż Mu ofiarę i uczcij Go, i uczyni przed Nim to, co Mu jest miłe. I nie daj się zwieść, mój synu, idąc za bożkami, za którymi ja poszedłem, i w których żadnego pożytku nie znalazłem”. Por. PH I: вса елико ти рѣ, егоже сътвори, бл҃гоуверѣствовавъ емоу, и оугодна прѣ нѣ творѣ. да не прѣльстиши сачждо мое, и послѣдѣствовѣши б҃гомъ хоульнымъ. имже азъ послѣдѣствовавъ, никоу позлованѣ верѣтѣ [PH I, s. 22–23].

3. Nie będzie przesady w stwierdzeniu, że historia Melchizedeka jest jednym z najbardziej oryginalnych przekazów apokryficznego cyklu o Abrahamie i wyjątkową częścią Palei. Opowieść o Melchizedeku to utwór o ciekawej historii, pozabiblijnej, ale świetnie znanej tradycji hebrajskiej oraz bizantyńskiej¹⁴³. To właśnie cykl oraz PH są najstarszymi (pozabiblijnymi) słowiańskimi zabytkami zawierającymi historię Melchizedeka, a funkcjonowały w obiegu literackim przez kilkaset lat, m.in. w miscellaneach, kronikach czy zbiorach opowieści o historii świata od jego początków aż po wieki średnie. Rozdział *O Melchizedeku* z PH oraz *Słowo o Melchizedeku* z cyklu (w cyklu II *Słowo o tym, jak Sara pouczała męża swojego Abrahama*) zasadniczo obejmują ten sam czas, opisują te same wydarzenia z życia Melchizedeka oraz Abrahama. Jest to bez wątpienia wybór zdarzeń najciekawszych i najważniejszych z punktu widzenia fabuły oraz kształtowania sylwetek bohaterów (przynajmniej na materiale słowiańskim). W PH większa część życia bohatera została przedstawiona w rozdziale *O Melchizedeku* (PH I, PH II), jednak pojawia się on także w innych rozdziałach: w *O studni przysięgi* (PH I, PH II), gdzie nakazuje Abrahamowi wypełnić wolę Sary, która poleca mężowi spłodzić potomstwo z niewolnicą Hagar¹⁴⁴; w *O obrzezaniu* (PH I; PH II: cd. rozdziału *O studni przysięgi*), gdzie dokonuje rytuału i błogosławi dom Abrahama¹⁴⁵; w *O Locie* (PH I, PH II), który nawiązuje do wątku niewoli u Kedorlaomerla, dość wiernie odpowiadając treści epizodu Rdz 14,17–20¹⁴⁵. W przypadku opisu dziejów Melchizedeka w obu przekładach Palei istotną różnicą jest kwestia segmentacji tekstu.

¹⁴³ Polski przekład obszernych fragmentów *Legendy Melchizedeka* z greckiego w: Zarzeczny 2009, s. 335, 337, 346–349 (przeł. R. Zarzeczny); przekład angielski w: Piovanelli 2013, s. 77–84 (64–84).

¹⁴⁴ PH I: и не хотѣаше абраамъ. дондеже шедъ къ мелхиседекѹ. и изрече емоу дѣло. рече емоу мелхиседекъ. сътвори по глѹ жены твоѣ. азъ бо видѣ два людина ѿ тебе раждаема [PH I, s. 36]; PH II: и не хотѣаше абраамъ. дондеже идеть къ мелхиседекѹ. рѣ къ нѹмоу мелхиседекъ. сътвори глѹ жены твоѣ. азъ бо виждѹ съ всеми нѣже ѿ [!] тебѣ роженѣхъ [„I nie chciał Abraham udać się do Melchizedeka, aż ten mu powiedział: ‘Uczyń wedle słów swojej żony, albowiem widzę narodzonych z ciebie’”, PH II, s. 80–81]. Epizod ten znany jest również z cyklu apokryficznego.

¹⁴⁵ PH I: рѣ емоу гѣ. [...] вѣрѣжи оубо себе и мелхиседека. и ты вѣрѣжешѣ всако моужеско в домоу си. [...] и веде абраамъ всѣ домъ свои и бѣли его мелхиседекъ [PH I, s. 37]; PH II: рѣ же гѣ къ нѹмоу [...] вѣрѣжи оубо себе оу мелхиседека. и ты да вѣрѣжешѣ въ домоу своѣмъ вѣсакъ моужьски поль [...] и шѣ абраамъ такоже глѣ емоу гѣ бѣ, вѣрѣзавъ вѣсакъ мѹжьски поль въ домоу своѣмъ. и не вѣ оу нѹмоу моужьски поль не вѣрѣзанъ. и прѣведе абраамъ все нѣже въ домоу своѣ, и бѣли его мелхиседекъ. понѣже гѣ рѣ емоу [„Rzekł zaś do niego Pan: ‘Obrzezaj się u Melchizedeka, i w domu swoim obrzezaj wszystkich męskiego rodzaju’ [...] i udał się Abraham, jak zapowiedział mu Pan Bóg i gdy dokonał obrzezania wszystkich rodzaju męskiego w swoim domu, nie pozostał tam żaden nieobrzezany. I przyprowadził Abraham wszystkich ze swego domu, i pobłogosławił go Melchizedek, bo tak zapowiedział mu Pan”, PH II, s. 81].

¹⁴⁶ PH I: и взыде мелхиседекъ црѣ салимьскын. въспоминартѣ писанѣ очьскаго селенѣ, мелхиседекова именѣ. рече салимьскын. изыдѣ въ срѣтенѣ абраамѹ и изнеси ми хлѣбъ и вино. вѣаше

W konstrukcji historii Melchizedeka w PH (oraz w cyklu apokryficznym) najciekawsze wydaje się ukazanie jego losów jako paralelnych do losów Abrahama. Spójrzmy na fakty następujące:

A. Pochodzenie. Ojcowie obu bohaterów są poganami, „wierzą w bożki”¹⁴⁷. Informacja o „wierze w bożki” ojca Melchizedeka koresponduje z obecnym w *Słowie* Atanazego Aleksandryjskiego stwierdzeniem, jakoby był on „Hellenem”, tj. poganinem¹⁴⁸.

B. Objawienie. Abraham i Melchizedek doznają objawienia dotyczącego Boga jedyne Stwórcy, odzwierciedlonego w charakterystycznej refleksji – wyznaniu. W obu przypadkach moment ten następuje nocą, w poetycko przedstawionych

же нерен бѣ вышнаго. Сего ради ꙗ́виски въ хѣ ꙗ́рчыствоуа сице рѣ. Ты еси ерен въ вѣкы по чиноу мелхиседековоу. съи ѿ мелхиседекъ безъꙗченъ и безъмѣренъ. и безъроденъ. Тако и гѣ бѣ ꙗ́с хс ни на нѣсѣхъ ꙗ́мѣ мѣри, ни на земли ѿца, и наречетсѣ безъꙗченъ и безъмѣренъ и безъроденъ. етеро же паки. ты еси нерен въ вѣкы по чиноу мелхиседековоу. тако же мелхиседекъ хлѣбъ и вино жраше гоу боу. тако и хсъ тѣла ради своего и крове хлѣбъ и вино дастъ намъ. сице оуе въ мелхиседекѣ [РН I, s. 40–41]; РН II: Изъиде мелхысѣдекъ ѿрѣ салымскы. иже сказѣтъ сьмнрентѣ. изнѣ хлѣбъ и вино. емоу же поминаетъ писаніе, своиства мелхысѣдекъ и тѣ зоименитъство рекъ. бѣше же сѣѣнныкъ бѣ вышнаго. въ немъ же рѣ ꙗ́кѣнъно ꙗ́вѣцъ, въ хѣ ꙗ́рчыствѣю. ты еси ерен въ вѣкы по чинѣ мелхысѣдековоу. иже ѿ безъ мѣре, и бѣ ѿца безъ рода, ꙗ́ко и хс. ни же на нѣи ꙗ́мѣташе мѣръ, ни же на земли ѿца — дѣроге ѡти ты еси ерен по чиноу мелхысѣдековѣ. Зане ꙗ́коже мелхысѣдекъ хлѣбъ и вино пожрѣтъ боу ꙗ́коже, и хс въ мѣсто тѣла и крове своею хлѣбъ и вино пожрѣтъ, да намъ въ мѣсто его жрѣтѣю творити, исана ѿ мелхысѣдеце [„Wyszedł Melchizedek, król Salemu, który nazywa się pokornym, [i] wyniósł chleb i wino, o czym wspomina Pismo, nazywając Melchizedeka tym imieniem, gdyż był kapłanem Boga najwyższego, o którym mówi Hymnista, prorokując o Chrystusie: „Ty jesteś kapłanem na wieki wedle Melchizedeka”, który pozostał bez matki, bez ojca, bez rodu, tak jak i Chrystus, który ani w niebie nie miał matki, ani na ziemi ojca. To zaś, jakobyś był kapłanem wedle Melchizedeka [wykłada się, że] jak Melchizedek złożył Bogu w ofierze chleb i wino, tak i Chrystus zamiast ciała i krwi swojej składa w ofierze chleb i wino, pozwalając nam zamiast Jego składać ofiary, [mówi] Izajasz o Melchizedeku”, РН II, s. 83]. Fragment ten ważny jest również dlatego, że powtarza przydomek Melchizedeka jako „bez ojca i matki” i objaśnia go, przyrównując Melchizedeka do Chrystusa.

¹⁴⁷ О ојцу Abrahamа: PH I: ѿць же его вѣ идолотвориць [PH I, s. 21]; PH II: ѿѣъ же его нахоръ вѣше идоли твори [„Jego ojciec, Nachor, wytwarzał idole”, PH II, s. 71]; cykl I, s. 70: вѣше во сѣхъ еді-ного вѣкрѣющаго въ їдоли. дѣлааше же идоли и нарицааше имена нѣхъ; cykl II, s. 406: ѿѣъ его дѣлааше бѣговѣ и нарицааше нѣхъ имена; о ојцу Melchizedeka: PH I: рече еѣш... приведи ми .ѣ. юнець, іако же жроуъ великомоу бѣу кроуноу и прочиѣ [PH I, s. 21]; PH II: тѣ же глѣ емоу понди... възми ѿ рѣди нашне, ѿ юнѣць. и приведи іако да пожрѣ бѣу моѣмоу кроноу и прочиѣ [„ten zaś rzekł mu: ‘idź [...] i weź z naszego stada osiemdziesiąt wołów i przyprowadź, bym mógł je złożyć w ofierze memu bogu Kronosowi i innym [bogom]’”, PH II, s. 75–76]; cykl I, s. 72: вѣровааше ѿѣъ его въ идоли; cykl II, s. 408: ѿтѣъ мои вѣше цѣхъ... рѣ къ мнѣхъ... приведи ми .ѣ. юнѣ да сътвори жрѣтвѣ бѣгоу моѣму.

¹⁴⁸ „[...] бяше же отецъ ею Елинъ же не спасенъ, жертву принося идоломъ”, сѹт. за: *Слово Афанасія архієпископа александрьскаго о Мелхиседеце*, [w:] Пыпин 1862, s. 22.

okolicznościach¹⁴⁹. Na liryzm tej sceny w ujęciu PH I zwrócił uwagę T. Jovanović¹⁵⁰. Nową świadomość zyskują obaj bohaterowie w wieku młodzieńczym, ale u progu życia dojrzałego – determinuje ona wszystkie ich dalsze poczynania.

C. Zarówno Abraham, jak i Melchizedek próbują wytłumaczyć swym ojcom, że pozostając przy swej wierze błędzą, bo prawdziwym Bogiem, któremu należy się cześć, jest „stwórca nieba i ziemi”¹⁵¹. W ramach sprzeciwu wobec ojcowskich

¹⁴⁹ O Melchizedeku: PH I: БЫ́ ЖЕ ТЫ́А НОЦЬ ПРЕЛОУН' НАА СЕВ'ТАБЫ́А, И ЗВЕЗДЫ́ З'БЛО СЕВ'ТАБЫ́А. И ВИДИ МЕЛХИ́И И ДИЕСА́, И РЕ́ В СЕБЕ МЫСЛА́. ІАКО ТВОРЕЦЬ НБЖ НА СІ ПОЧИВАЕ́ ВЕЩЕ́. ВЪЗВЕ́ЩІЮ ОУ́БО УЦОУ́ МОЕМУ́, И ТОМУ́ ПРИНЕСЕМЪ ЖЕРТВЕ́С, ІАКЖЕ ХОЩЕМЪ ПРИНЕСТИ БЕЗДЪШНЫМЪ БГОМЪ [PH I, s. 29–30]; PH II: БЫ́ШЕ НОЦЬ УНА ІАСНА, И ЗВЕ́ЗДИ́ СЕВ'ТАЛИ, Ю́ЖЕ ВИДЕ́ МЕЛХИ́И И ОУ́ДИВИ СЕ. И РЕ́ ВЪ СЕБЕ МНЮ́, ІАКО ТВОР'ЦЬ НЕБОУ́ И ЗЕМЛИ́ НА НИХЪ ПОЧИВАЕ́ТЬ. ДА ПОВЕЛИМЪ УЦОУ́ МОЕМУ́. И ТОМУ́ ДА ПРИНЕСЕМЪ ЖРЬТ'ВУ́С, Ю́ЖЕ ХОЩЕМЪ ПРИВЕСТИ [„noc owa była jasna, a gwiazdy świeciły, co widząc Melchizedek zastanowił się i powiedział w duchu: 'myślę, że Stwórca nieba i ziemi na nich spoczywa; powiem mojemu ojcu, żebyśmy to jemu złożyli ofiarę, którą mamy składać'”, PH II, s. 76]; o Abrahamie: PH I: И ВИД'КЪ АВРААМЪ́ БОГЫ́ ОЦА́ СВОЕГО́ И РЕ́ В СЕБЕ́. В КАКО́ ОЦ'Ъ МОИ́ ТВОРА́ И УБНОВА́ЛА Ї́. И НЕ МОЖЕТЪ́ МИ ИЗВЕ́СТИТИ ТВОРЦА́ НБОУ́ И ЗЕМЛИ́. СЛНЦЮ́́ ЖЕ И ЛУ́Н'КЪ. И ЗВЕ́ЗДАМЪ́. И СИЦЕ́ ВЪЗРАЩА́А АВРААМЪ́́ В РАЗОУ́М'КЪ́ СВОЕМЪ́, И БЫ́ШЕ В ПОМЫСЛ'КЪ́ МНОЗ'КЪ́. И БЫ́ ВЪ́ ДНЬ́ ЕДИНЪ́, ВЪСТАВ'Ъ́ ОУ́ТРО, ЗАПАЛИ́ ХРАМИ́НОУ́, ІАКЖЕ́ ЛЕЖАХОУ́́ БОЗИ́ ОЦА́ ЕГО́́ І І РЕ́́ АВРААМЪ́́ УЦОУ́́ СВОЕМУ́́. ОУ́В'ЕДИ́ ЛИ́ УЧЕ́. ІАКО́ УВЕР'К'ТО́ БЪ́ ТВОРЦА́́ НБОУ́́ И ЗЕМЛИ́. СЛНЦЮ́́ ЖЕ И ЛУ́Н'КЪ́. И ЗВЕ́ЗДА́ [PH I, s. 21, 22]; PH II: И ЗР'КЪ́ АВРААМЪ́́ БОГИ́ ОЦА́́ СВОЕГО́́. ГЛА́ШЕ ВЪ́ СЕБЕ́ КАКО́ УЦ'Ъ́ МОИ́ БОГИ́ ТВОР'КЪ́, НЕ МОЖЕ́ СКАЗАТИ́ МИ ТВОР'ЦА́́ НЕБОУ́́ И ЗЕМЛИ́ СЛНЦЮ́́ ЖЕ И ЗВЕ́ЗДАМЪ́́. СИ́А ПОМИША́Е ВЪ́ ОУ́МЪ́ СВОЕ́МЪ́ АВРААМЪ́́. БЫ́ШЕ ВЪ́ ПЕЧАЛИ́ МНУ́ШЕ. И ВЪ́ ЕДИНЪ́ У́ НОЩЕ́ ВЪСТАВ'Ъ́. ЗАВЪ́ЖЕЖЕ́ ЖРЬТВИ́ЩЕ СЪ́ ІДОЛИ́ ОРАЗ: И РЕ́́ АВРААМЪ́́ КЪ́ УЦ'Ъ́ СВОЕМУ́́ НАХО́РС, ОУ́В'Е́ ЛИ́ УЧЕ́ УВЕР'К'ТО́ ТВОР'ЦА́́ НЕБОУ́́ И ЗЕМЛИ́ СЛНЦЮ́́ ЖЕ И ЗВЕ́ЗДАМЪ́́ [„patrzac więc na bożki swego ojca, mówił do siebie Abraham: 'Skoro ojciec mój wytwarza idole, czy nie może powiedzieć mi, kto jest stwórcą nieba i ziemi, słońca i gwiazd?' Tak rozważał Abraham; był zaś pełen smutku, i wstawszy pewnej nocy, zapalił bałwochwalnie z bożkami”] oraz „i rzekł Abraham do swego ojca Nachora: 'Wiesz, ojczu, odkryłem stwórcę nieba i ziemi, słońca i gwiazd'”, PH II, s. 71]; cykl I, s. 70: ВЪ́ ЕДНЬ́ ЖЕ́ ВЕР'Ъ́ ВЪ́ЗЛЕГЪ́ АВРААМЪ́́. И ВИД'КЪ́́ ЗВЕ́ЗДЫ́́ НА НЕБЕ́СЕ́. И ВСА́́ БЖИ́НА. РАЗАМИСЛИ́ НА СРЦІ́ СВОЕМЪ́. И РЕ́́ О ВЕЛИ́ ЧУДО́ ВЕЛИ́ ЕСТЬ́ БЪ́́ СЪТВОРИ́ВЫ́ НБОУ́́ И ЗЕМЛЮ́́. МЫ́ ЛЮДІ́Е БЕЗОУ́МНИ́ ЕСМЫ́. ПОЧТО́ НЕ ВЕРОУ́ЕМЪ́ ВЪ́ СЪТВОРИ́ЩАГО́ НБОУ́́ И ЗЕМЛЮ́́. НЪ́ В'ЕРОУ́ЕМЪ́ ВЪ́ КЪ́. И ВЪ́ М'КЪ́. И ВЪ́ ДР'ЕВЕНЕ́ СЕ́ ЖЕ́ ВИЖОУ́́ АЗЪ́́ ВЕЛИ́ ЕСТЬ́ БЪ́́ СЪТВОРИ́В ВЪ́СЪ́ ВЪ́СЕЛЕНО́Ю; cykl II, s. 406: БЧЕР'Ъ́ ВЪ́ЗЛЕЖЕ́ АВРААМЪ́́ И ВИД'КЪ́́ НБА́́ И ЗВЕ́ЗДИ́. И РЕ́́ЧЕ́ У́ ДНЕНО́Е ЧОУ́ДО́ СИ́ БОГОВИ́ ІАКЖЕ́ СЪТВОРИ́ УЦ'Ъ́ ІАКО́ ТИ́ НЕ СЪТВОРИ́ШЕ́ НБОУ́́ НИ́ ЗЕМЛЕ́ НИ́ ЗВЕ́З'ДИ́. НИ́ СЛНЦА́. НИ́ ВЪ́СОУ́́ ВЪ́СЪ́ЛЕНОУ́́. НОУ́́ В'ЕСТЬ́ БЪ́́, И ВЪ́СИ́ ЛЮДІ́И́Е НЕАМІ́СЛЕТ. ТАКО́. ІЕ́ ПРИЛІ́Ч'НО́ В'Е́РОВАТИ́ ВЪ́ СЪТВОРИ́ВШАГО́ НБОУ́́ И ЗЕМЛ'Ъ́́ И ВЪ́СЪ́ ВЪ́СЪ́ЛЕНУ́́.

¹⁵⁰ Na liryzm tej sceny w ujęciu pierwszego przekładu Palei zwrócił uwagę T. Jovanović: „Једно од најлирскијих места у читавом апокрифу, а тиче се Мелхиседековог доживљаја ноћи у којој је гледао звездано небо и дивіо се лепоти Створитељевих творевина. [...] Ово ретко поетско виђење природе, а нарочито ноћи, има своју варијативност у другим преписима, али нигде не достиже тако успело решење какво се среће у два споменута преписа управо због ретког придева прелун”, cyt. za: Јовановић 2004, s. 227–228.

¹⁵¹ Abraham po dwakroć; cykl I, s. 70 i 71: ОЧЕ́ СИ́И БЗИ́ НЕ́ ДОВРИ́ СОУ́ САМИ́ ЖЕ́ СЕВ'КЪ́ НЕ́ МОГОУ́ТЬ ПОМОУ́И ДА́ НА́ КАКО́ СЪБЛЮДОУ́ТЬ І́ ОЧЕ́ СИ́І́ БЗИ́ ЗА́И СОУ́́ ВЪ́ ИСТИ́НОУ́́ И ВЪ́ ЗА́И ЕСТЬЕ́ В'Е́РОУ́ЮЩИ́ ВЪ́ НИ́; cykl II, s. 406: ВЪ́ИСТИ́НОУ́́ СИ́ БОЗИ́ НЕ́ ДОВРИ́ СОУ́ТЬ, СЕВ'КЪ́́ НЕ́СЪБЛЮДАЮ́ТЬ. НА́ КАКО́ ХОТЕТЪ́ СЪБЛЮ́СТЬ І́ УЧЕ́ ИСТИ́НОУ́́ РЕ́ХЪ́́ ТЕВ'КЪ́́ ЗА́И БГОВ'КЪ́́ СИ́ СОУ́Т. И АЗЪ́́ ИМЪ́́ ЗАЛОВА́ЗДАХЪ́́; Melchizedek: cykl I, s. 72: АЗЪ́́ ТЕВ'КЪ́́ ПОВ'Ъ́МЪ́́ КАКО́ СЪТВОРИ́МЪ́́ ЖРЬТВОУ́́. ДА́ ПРОСЛАВИ́МЪ́́ ТВОРЦА́́ НБОУ́́ И ЗЕМЛИ́; cykl II, s. 408: ГИ́ Ч'ТО́ СОУ́Т БОЗИ́ ТВОИ́, И ОУ́В'Е́РОУ́И́ БЪ́́ ВЪ́ ВИ́ШНАГО́.

przekonań, wyśmiewając przypisywaną idolom siłę sprawczą, Abraham niszczy je (przez spalenie, potłuczenie czy wrzucenie w błoto), Melchizedek zaś odmawia wykonania ojcowskiego polecenia sprowadzenia wołów na ofiarę¹⁵².

D. W konsekwencji sprzeciwienia się rodzicom Melchizedek zostaje skazany na śmierć w ofierze bóstwu Kronosowi, a na Abrahama podnosi rękę ojciec. Obaj ponoszą wysiłek duchowej i fizycznej podróży: Abraham do ziemi Kanaan¹⁵³, Melchizedek – ucieczki z rodzinnego miasta na Górę Oliwną, a później na Tabor¹⁵⁴. Należy podkreślić, że inaczej wygląda historia Abrahama w Palei: Nachor wydaje się rozumieć przekonanie syna o konieczności porzucenia wielobóstwa, a nawet wyraża rozczarowanie swoją wiarą¹⁵⁵.

E. Melchizedekowi, podobnie jak Abrahamowi, dana jest zapowiedź wielkości: wg Rdz 22,17 potomstwo Abrahama ma być tak liczne, „jak gwiazdy na niebie i jak ziarnka piasku na wybrzeżu morza”, Melchizedek słyszy zaś: „pierwszym wśród proroków nazwie cię Pan”¹⁵⁶. Można podejrzewać, że słowa Pana skierowane do Abrahama w Rdz 15,5 („spójrz na niebo i policz gwiazdy, jeśli zdołasz to uczynić; tak liczne będzie twoje potomstwo”), niedługo po spotkaniu z Melchizedekiem i pokonaniu Kedorlaomera, zostały wykorzystane w „pseudokanonicznej”

¹⁵² Przedstawienie domu rodzinnego obu bohaterów jako pogańskiego i samodzielnego życia od momentu zawierzenia jednemu Bogu wpisuje się w koncepcję „przeźrzeni zła” i „przeźrzeni dobra” (*sacrum i profanum*) w niektórych interpretacjach żywotu jako gatunku, zob.: Suchanek 1988.

¹⁵³ Cykl I, s. 71: тогда ѡтѣ его вѣрже нѡ на. авраамъ ѣзиде въ безѣднѣ смѡ свонѣмъ. и послѣдова въ землю рекомую халден; cykl II, s. 406: тогда ѡтѣцъ ѣго вѣрже нѡ въ нь іако да заколетъ ѣго. вѣставъ и поѣе въ землю хананѣю.

¹⁵⁴ PH I: мелхѣи идаше въ галилею... и вѣставъ иде на тамирѣскою горѡу [PH I, s. 30, 32]; PH II: мелхѣи же іакоже слыша сѣа бежа въ галилею... и вѣставъ ѡтиде, въ давирѣскою горѡу [„Melchizedek, który to słyszał, pobiegł do Galilei [...] i wstawszy, udał się na górę Tabor”, PH II, s. 76, 78]; cykl I, s. 72 i 73: мелхѣи вѣниде въ галилею... оубоасе бѣ нѣснаго и вѣниде въ горѡ таворѣскою.

¹⁵⁵ PH I: ѡцѣ же его рѣ к немѡу. чадѡ, ты вѣси іако състарѣхса, и мѣти твоа скончаса, и братѣ твои ѡгнеми съжженѣ бѣ. все оупованѣе старѡсти моеа на та вѣзложѣшаса. вса елико ти рѣ, еможе сътвори, бѣговѣрѣствовавъ емоу, и оугоднаа прѣ нѣ твѡра. да не прѣльстишиса чадѡ мое, и послѣдѣствоуеши бѣгомѣ хѡу’нымѣ. имже азъ послѣдѣствовавъ, никоеа ползѡванѣе вѡрѣтъ [PH I, s. 22–23]; PH II: ѡцѣ же его рѣ к нѣмѡу. чедѡ ты вѣси іако състарѣхъ се, и мати твоа оумрѣ, брѣ твои ѡпѣнемъ съжжѣнѣ бѣ, и вѣса надежѣ старѡсти моеа на тебѣ ю, ты же аще вѡрѣлъ еси бѣ пожри емоу и почти его, и оугодна емоу прѣ нимѣ сътвори. и да не прѣльстиши се чедѡ мое, и послѣдѣдѣши богѡмъ соѡетнымѣ, имже азъ послѣдовахъ, и никѡу же ползѡ вѡрѣтъ [„Ojciec rzekł do niego: ‘Synu, wiesz, że się zestarzałem, a matka twoja umarła; brat twój spalił się żywym ogniem i cała nadzieja starości mojej spoczywa w tobie. Jeśli zaś wybrałeś sobie boga, złóż mu ofiarę i uczcij go, i uczyn przed nim wszystko, co jest mu miłe, i nie daj się zwieść, synu mój, i pójść za bogiem marności, za którym ja poszedłem i żadnego pożytku nie zdobyłem”, PH II, s. 72].

¹⁵⁶ Cykl I, s. 72: прѣваго прѣрка нарѣтъ те гѣ; por. cykl II, s. 408: ти възлюбленѣи мѡи нарѣчѣши се. оу прѣкѣтѡла вишнаго прѣви прѣрокъ прѣдѣстоиши.

nocnej refleksji o naturze Stwórcy¹⁵⁷. Zarówno zresztą w Palei, jak i w cyklu, Bóg wielokrotnie określany jest właśnie jako „Stwórca nieba i ziemi, słońca, gwiazd i księżyca”.

F. Obaj bohaterowie są – w różnych okolicznościach – świadkami teofanii bądź angelofanii. Melchizedek słyszy „głos z niebios mówiący”, przepowiadający mu przyszłość proroka¹⁵⁸. Według przekazu z Palei, Bóg poleca Abrahamowi opuścić ojca i rodzinną ziemię¹⁵⁹; w cyklu Abraham rozmawia z towarzyszącym mu w drodze do „ziemi chaldejskiej” archaniołem Urielem¹⁶⁰. Abraham zostaje przez Pana zobowiązany do odnalezienia Melchizedeka na górze Tabor – jest to warunkiem uzyskania błogosławieństwa¹⁶¹. Moment ten został retrospektywnie powtórzony w rozdziale *O Melchizedeku*¹⁶².

¹⁵⁷ Cykl I, s. 70: и видѣхъ звѣзды н(а) небѣсѣхъ. и вса бж҃їа. разамисли на ср҃дци своемъ. и рѣ о величїудѣ велиї естъ бж҃ъ сътворившї нбо и землю. нъ вѣроуемъ въ ка. и въ мѣ. и въ др҃евїе се же виждѣмъ азъ велиї естъ бж҃ъ сътворивъ вѣсѣхъ въселенюу.

¹⁵⁸ Cykl I, s. 72: мелхїин. мелхїин. рѣ се азъ гїи. рѣ емоу твоѣмъ нбоу и земли поконитъ те в вѣкы и прываго прїрка нарѣтъ те гб; cykl II, s. 408: „и оуслишахъ гла съ небѣхъ къ мнѣ гл҃юшь.

¹⁵⁹ PH I: Виднѣтъ же гбъ бж҃ъ хотѣнїе авраамово, тако тбъ единнѣ възлюбн бж҃ъ дроуѣтъ быти, и явиса емоу гбъ гла сице. Изыди ѿ земли своеа и ѿ рода своего. и гради в землю юже ти повѣбнѣ. и тамо явлютиса... [PH I, s. 22]; PH II: видѣвъ же гбъ бж҃ъ оусердїе авраамово, тако тбъ полюби дроуѣтъ бж҃їи бити. яви се емоу агг҃ломъ гл҃е, изыди ѿ земли твоєа и ѿ рождениа твоєаго и ѿ домоу ѿца твоєаго. и прїиди въ землю юже ти азъ покажѣ. и тамо явлю ти се [„Pan, widząc gorliwość Abrahama, z którą zapragnął stać się Bożym przyjacielem, ukazał się jemu jako anioł, mówiący: ‘Opuść twą ziemię i twój ród, i dom twego ojca, i udaj się do ziemi, którą ci wskażę, i tam ci się objawię’”, PH II, s. 71].

¹⁶⁰ Cykl I, s. 71: тога приидѣ ахр҃г҃ль оури и бж҃ъ тако еднѣ [!] пстнїи; cykl II, s. 406: „и яви моу се ахр҃г҃г҃ль оуриль, тако єдинини потнїи. чрноу дѣланїе носещи. и рѣ къ емоу.

¹⁶¹ Ostatni epizod rozdziału *O Abrahamie*: PH I: рѣ гбъ къ аврааму. [...] ннѣхъ приведи весла своеа и възани водѣканїа многоцѣнїаа. и хлѣбѣтъ и вино и еритвоу в роуцѣхъ. и възиди на фамїрьскоу горж. и стани на камени, и гласи трици. чл҃че бж҃їи. чл҃че бж҃їи. чл҃че бж҃їи, и изыдетъ ѿ сѣверьскыа страны горы. чл҃къ днѣи и ногти емоу в лакоть. власы главы его и брады до ногоу его, и не оустрашиса его. но вѣставѣтъ ногти емоу вѣрѣжи, и власы емоу пѣстризи. и даждѣ хлѣбѣтъ и снѣбѣтъ и вино и пїетъ. и благословишиса ѿ него. и вѣдѣши бл҃гвенѣтъ [PH I, s. 28]; PH II: рѣ гбъ авраамъ [...] ннѣа оубо воседааи весла своего и постави на него водѣжѣ чт҃ны, и хлѣбѣтъ и вино, и масло, и ножъ въ рѣкоу, и възиди на горѣ давирѣ. и стани на камени, и възови трици чл҃вче бж҃їи, и изыдетъ чл҃къ ѿ полстоцинїе страни тако днѣи. ногти его на педѣ. кнжѣ власи главы его и бради. даже до ногоу его досежѣшь. и даже не оубошишиса се его, нъ стани, и вѣрѣжи ногти емоу, и вѣстризи его, и даждѣ емоу їасти и пїти, и бл҃внѣтъ те и воудѣши бл҃внѣтъ [„Rzekł Pan do Abrahama: ‘[...] oto osiodłaj osła i załaduj nań szlachetną odzież, chleb i wino, i masło, weź nóż w rękę, i udaj się na górę Tabor. Stań na kamieniu i zawołaj po trzykroć ‘człowiecze Boży!’, a wyjdzie od północnej strony człowiek osobliwy, niczym dziki, o paznokciach na piędź długich, włosach i brodzie długich aż do stóp. Nie lękaj się go, lecz stań i obetnij mu paznokcie i ostrzyż go, nakarm go i napój, a pobłogosławi cię i będziesz błogosławiony”], PH II, s. 75].

¹⁶² PH I: дондеже посласа к емоу авраамъ. тако же рече емоу гбъ бж҃ъ [PH I, s. 33]; PH II: дондѣже приидѣ авраамъ. такоже повеле емоу гбъ бж҃ъ [„...dopóki nie przybył Abraham, tak jak nakazał mu Pan Bóg”, PH II, s. 78].

G. W pewnym momencie swojego życia obaj zostają skonfrontowani z dramatyzmem ofiary składanej z ludzi: stary król Szalemu zamierza poświęcić jednego ze swych synów (oraz liczne dzieci swych dostojników) bóstwu – licząc na wsparcie w zamierzonej przez siebie walce¹⁶³; Abrahama wystawia na próbę Bóg Stwórca¹⁶⁴. W obu jednak przypadkach nie dochodzi do złożenia ofiary: na prośbę Melchizedeka miasto Salim zostaje zburzone (domyślnie: przed pogromem dzieci), co poprzedza modlitwa, będąca jednocześnie wyznaniem wiary. W cyklu Melchizedek modli się słowami: „Boże żywy, Stworzycielu nieba i ziemi i całego świata, usłysz w tej godzinie modlitwę moją, Panie”¹⁶⁵, podczas gdy w Palei wypowiedź ta jest rozbudowana: ты еси бѣ сътвориви нѣбо и землю, сѣнце, и мѣць и звѣзѣи. и мноу всѣмъ бѣга ты бити. имѣже и дѣла твоа силоу твою повѣдѣсть. да аще бѣ еси почиваеи на нѣ. и хоуеши быти ме твоего раба не прѣзри моление мое. нѣ оуслыши ме въ чѣ си, и да просѣдетъ се грѣ си, съ боги и съ чытѣщими и¹⁶⁶, а i tak słowa te są tylko wstępem do prośby o zniszczenie grzesznego miasta Salimy. Natomiast ofiara z Izaaka zostaje w decydującym momencie udaremniona – zamieniona na zwierzęcą¹⁶⁷.

¹⁶³ РН II: ѿць же его вниде къ црци салимъ и рече къ нѣи Ге въсхоте ми се, іако да сѣна своего принесемъ жрътвѣ бѣмъ і мелѣхи же стоаше слыше риданіе биваемо въ градѣ, дѣти ради іаже хотѣхъ пожрети. и бѣше плачь и риданіе мноуо всѣмъ людемъ. Оубраше во всѣ дѣти числѣ п. и стоахъ ждѣще цра. іако егда пожрѣтъ оны сѣна своего, да и ти пожрѣтъ дѣти свое [„Ojciec jego udał się do królowej Salimy i rzekł jej: ‘Oto pragnę syna naszego złożyć w ofierze bogu’” i „Melchi zaś stał, słysząc dobiegający z miasta płacz dzieci, które miały być złożone w ofierze. Płacz roznosił się i lament wielki wśród ludzi, zebrali bowiem wszystkie dzieci w liczbie osiemdziesięciorga i stali, oczekując, aż król złoży w ofierze swego syna, żeby i sami złożyli [po tym] w ofierze swoje dzieci”, РН II, s. 76 i 77]; cykl I, s. 72: ѿць его рѣ къ мѣтери его. да сътвориоу жрътвѣоу бгвоуомъ моимъ. сѣна нашего мелхита.

¹⁶⁴ Cykl I, s. 77: и рѣ гѣ къ авраамѣ. помни сѣна своего исака. и заколи того. и сътвори жрътвѣоу бѣоу нѣбесноу; cykl II, s. 410–411: приде ангѣль къ аврамѣ и рѣ тако глѣть гѣ. аще любиши ме авраме заколи сѣна своего и сътвори мнѣ жрътвѣ.

¹⁶⁵ Cykl I, s. 73: живѣ бѣ сътворивы нѣбо и землю. и всѣ въселеню оуслыши мѣлитвѣоу мою въ сини чѣ гѣ.

¹⁶⁶ „Ty jesteś Bogiem, co stworzył niebo i ziemię, słońce i księżyc, i gwiazdy. Myślę, że jesteś Bogiem wszechrzeczy, skoro i dzieła Twoje głoszą Twoją moc. Jeśli więc jesteś Bogiem, który na nich spoczywa, i chcesz, bym został Twoim sługą, nie gardź moją prośbą, lecz wysłuchaj mnie w tej godzinie i niech zapadnie się miasto z idolami i oddającymi im cześć”, РН II, s. 77–78. Por. РН I: ты еси богъ сътворивы нѣбо, сѣнце же и лунос и звѣзды. мнѣши ми іако болаша тебе нѣ паче всѣ бѣ. іако дѣла твоа являють силоу твою. аще бѣ еси почиваи въвыше тѣхъ и хоуеши ма твоего раба быти. не прѣзри прошеніе мое... [РН I, s. 32].

¹⁶⁷ Cykl I, s. 77: агѣль възва глѣсѣ велиемъ. и рече. Авраме авраме. не сътвори ѿрочетоу ничто сѣноу своему исакоу. и поведа емоу агѣръ шѣи въ грѣмѣ садоковѣ; cykl II, s. 411: тогда ангѣль гѣ рѣ авраме: авраме, не приложи никое зло сѣноу своему; РН I: прострѣ же авраамѣ роукоу свою прияти ножъ, и заклати сѣна своего. възва же агѣль гѣ глѣ. авраме. авраме. рече. се азъ. рече к нему агѣль. не

H. Spotkanie bohaterów po czterdziestu latach osamotnienia Melchizedeka jest swoistym momentem kulminacyjnym i punktem zwrotnym losów obu bohaterów w sensie nadania im nowej godności: wzajemne błogosławieństwo wiąże ich ze sobą. Można odnaleźć rodzaj współzależności i współodpowiedzialności, jako że obaj stają się dla swych dóbr dziesiętnikami; opiekują się sobą nawzajem: Abraham z Bożego polecenia odnajduje pustelnika Melchizedeka, ten zaś w odpowiednim czasie błogosławi obu synów patriarchy. Może to być echo hebrajskich tradycji głoszących, że Melchizedek jest przodkiem Abrahama, stoi więc wyżej w hierarchii rodowej; zapowiadając Abrahamowi narodziny potomków pełni także potrójną funkcję: króla, kapłana i proroka¹⁶⁸.

I. Zmiana imion bohaterów towarzyszy zmianie ich kondycji społecznej i zmianie ich relacji ze Stwórcą (otrzymaniu „zadań” do wypełnienia). Król i kapłan początkowo nosi (w Palei) imię ‘Melchi’, aby w ostatniej fazie opowiadania, po spotkaniu z Abrahamem, bez żadnego komentarza, zostać przemianowanym na ‘Melchizedek’¹⁶⁹. Tekst Palei podaje dwie interpretacje zmiany imienia Abrahama. Pierwsza zdaje się odpowiadać zapisowi biblijnemu¹⁷⁰, wg drugiej to właśnie Melchizedek nazywa Abrahama nowym imieniem¹⁷¹.

Zestawione wcześniej fragmenty tekstów dowodzą szeregu podobieństw w konstrukcji obu bohaterów, a jednocześnie poświadczają językową i stylistyczną wielość sposobów, którymi wyrażany jest ten sam przekaz.

ВЪЗЛОЖИ РУКѢ СИ НА ВТРОЧИЩА. И НИЧЕГО ЖЕ ЕМОУ НЕ СЪТВОРИ... [PH I, s. 52]; PH II: и прострѣтъ же Авраамъ рѣкъ свою, и възеть ножъ заклаѣти сѣна своего. и възва его аггѣль гнѣ глѣе, Аврааме Аврааме, ѡнъ же рѣ се азъ гнѣ. рѣ къ нѣмоу аггѣль не възложи рѣкоу свою на втрочища. ниже что сътвори емоу [„I wyciągnął Abraham rękę, i chwycił nóż, by zabić swego syna. I zawołał doń anioł Pański słowami: ‘Abrahamie, Abrahamie’. Ten zaś odrzekł: ‘Oto jestem, Panie’. Rzekł do niego anioł: ‘Nie podnoś ręki swej na chłopca i nie czyni mu nic [złego]”], PH II, s. 91–92].

¹⁶⁸ Por. Zarzeczny 2009, s. 333.

¹⁶⁹ Podobnie zresztą pierwsze imię Abrahama to ‘Abram’, a Sary – ‘Saraj’, zob. Rdz 14–17; Rdz 17,5. Tradycja hebrajska zdaje się zmianom imion przypisywać mniejsze znaczenie: ‘Abram’ i ‘Abraham’ to warianty tytułu królewskiego *Abamrama/Abiramu* znanego z tabliczek klinowych z XIX–XVII w. p.n.e.; ‘Saraj’ to starsza forma imienia *Sara*, obie formy pochodzą od semickiego określenia królowej/księżniczki, zob. Graves, Patai 1993, s. 172.

¹⁷⁰ PH I: и боудеть имя твоѣ Авраамъ, зане ѡца сказаетъ оцѣ множествѣ. и ѡцѣ ѡцѣ высокъ. зане ѡца многымъ языкоу положѣ тѣ. и възроста тѣ и оумножю тѣ зѣло... [PH I, s. 28]; PH II: и не боудеть имя твоѣ Авраамъ иже сказѣють сѣ прѣшльникъ, нѣ Авраамъ. зане ѡца многымъ языкоу, поставлю тѣ. и възращаюу и оумножѣ тѣ зѣло [„I nie będzie imię twoje ‘Abram’, co wyklada się jako ‘przybysz’, ale ‘Abraham’, ponieważ uczynię cię ojcem wielkiego ludu”, PH II, s. 75]. Por. Rdz 17,5: „Nie będziesz więc odtąd nazywał się Abram, lecz imię twoje będzie Abraham, bo uczynię ciebie ojcem mnóstwa narodów”.

¹⁷¹ МЕЛХИЗЕДЕКЪ ЖЕ БЛѢВИ АВРААМА, И ИМЕНОВА ЕГО АВРААМЪ [PH I, s. 35]; PH II: МЕЛХИЗЕДЕКЪ ЖЕ БЛѢВИ АВРААМА, И АВРААМЪ НАРѢ ЕГО [„Melchizedek zaś pobłogosławił Abrahama i nazwał go Abrahamem”, PH II, s. 66]; por. Rdz 14,18–19.

Obecne w różnym stopniu w cyklu i w PH elementy pozabiblijne: opowieść o młodości Melchizedeka, szczegóły spotkania z Abrahamem na górze Tabor, jego zaangażowanie w życie rodzinne patriarchy stanowią uzupełnienie i komentarz, a nie deformację przekazu oficjalnego, jednocześnie ułatwiają jego percepcję¹⁷². W opinii Pierluigi Piovanellego źródłem tego fragmentu PH jest *Historia Melchizedeka* (w której jako najważniejszy element wyróżnia się kapłańską funkcję Melchizedeka i złożenie przez niego darów) autorstwa Atanazego z Aleksandrii, poddana pewnym przeróbkom, m.in. wskazaniu Abrahama jako niosącego dary¹⁷³. W rezultacie PH (w ramach historii Melchizedeka) zawiera zarówno treści „biblijne i kanoniczne” (Melchizedek, jako pierwowzór kapłana, składa dary – rozdział *Kedorlaomer*) oraz „pozabiblijne” (podobnie jak w cyklu: młodość Melchizedeka; sugestia, by za radą Sary Abraham spłodził potomstwo z Hagar; pobłogosławienie synów Abrahama).

4. Kara nałożona na Lota za popełniony z córkami grzech kazirodztwa¹⁷⁴. Jest to jedna z osobliwszych historii, tak w PH, jak i w ogóle w pseudokanonicznym piśmiennictwie słowiańskim. Zarówno w PH, jak i w cyklu I i II dzieje Lota włączono do *Słowa o Trójcy Świętej*. Lot wraz z córkami ucieka z poddawanych zagładzie Sodomy i Gomory, po czym popełnia grzech kazirodztwa, usprawiedliwiany osądem, jakoby poza nim i córkami nikt na świecie z katastrofy nie ocalał. W ramach pokuty Abraham nakazuje mu udać się nad Nil po opalone głównie drzewa (w cyklu I – drzewa, którym Set czcił Adama), i podlewać je do czasu zakwitnięcia i wydania przez nie owoców. Lot przez kilka miesięcy nosi wodę z odległości dwudziestu mil, aż z głowni wyrastają „liście” sosny, cedru i cyprysu¹⁷⁵. Zakwitnięcie głowni zbiega się z czasem narodzin

¹⁷² Пор.: „Неофициалният характер на апокрифните легенди, както и изобщо на апокрифната литература, се отразява върху тяхната поетика и стилистика. Те са значително по-близо до народното мислене и до характера на фолклорното повествование. Често пъти тази близост е вторична, резултат е от битуването на библейската легенда на неофициално ниво”, cyt. za: Станчев 1985, s. 92.

¹⁷³ „The Story of Melchizedek, written in Greek and attributed to Athanasius, patriarch of Alexandria (ca. 295–373 C.E.), is an extremely popular work from late antiquity that provides a short account of the origins and early life of the otherwise elusive priest-king of Salem prior to his meeting with Abraham (Gen 14:18–20) [...], translated into all of the languages of the Christian Orient (Coptic, Syriac, Arabic, Ethiopic, Armenian, Georgian, Slavonic, and Romanian) and incorporated in a slightly different form into the Greek *Palaea Historica*, a ninth-century compendium of biblical history from Adam to David which was also translated into Slavonic and Romanian”, cyt. za: Piovanelli 2013, s. 64.

¹⁷⁴ O szczegółach opracowania motywu zob. też rozdział III. *Autor opowieści. Cytaty biblijne w Palei historycznej*.

¹⁷⁵ Motyw kary wymierzonej Lotowi popularny jest w bułgarskich legendach ludowych (typ *Skruszony grzesznik/ Покаяният грешник, Покаянето на разбойника*). Więcej szczegółów w: Петканова 1978, s. 202–206; Skowronek 2008b, s. 155–157.

Izaaka, w czym upatruje Abraham znaku błogosławieństwa. Charakterystyczne jest tu jego przekonanie, że wyznaczając Lotowi trudną, a wręcz niebezpieczną pokutę za grzech pijaństwa i obcowania z własnymi córkami, wysłała go na pewną śmierć, a wyraźnym znakiem konieczności przebaczenia jest widok bratanka żywego:

и въставъ лотъ прїиде къ авраамѣ повѣда емоу вса, и како прѣльсти се и грѣхъ сѣтвори. и wskрѣбѣ авраамъ слышавъ снѣа. и рече къ лоту послѣшанъ мене чедо, и поиди на ефратскѣю рекѣ исходящюю ѿ рѣа. и принеси ми три главѣнїе. и въставъ лотъ понде скрозѣ пѣстиню непроходною и безводною. Оу бо соуди авраамъ іако или ѿ звѣренъ изеденъ боудеть, или ѿ жеже змрѣ. и горкою смрътию избавитъ се ѿ грѣха своего. лотъ же съхранъ се покровомъ бжїиѣ, и шѣ на рѣкѣ [w innych odpisach także: горѣ] рѣнѣю. и вѣрѣте три главнїе рѣнїе пѣвѣги и кедръ и кипарисъ. и възъмъ ѿ прїиде къ авраамѣ. видеѣ же авраамъ вѣрадова се зѣлѣу, и целоваѣ еѣго, и іако мрѣвѣца приемъ. и възъмъ дрѣвеса цѣлова и та. и възъмъ нхъ съ лотѣ и възиде на врѣ горѣ, и посадивъ дрѣвеса съпротивъ дрѣвѣ дрѣга растоеща се дрѣвѣ ѿ дрѣга по пѣди, и да емоу заповѣдъ // да съходитъ на иврѣданъ въземлю водѣ, и да напаяеть ѿ стоѣща на камени. ѿстоѣше же иврѣданъ пыпришь, бѣд. и тако трѣде се лотъ напаяше дрѣвеса. и прѣшѣшимъ трѣмъ мѣцѣмъ. пришь повѣда авраамѣ. іако не тѣчию прорастоше. нѣ и дрѣвѣ дрѣвѣ съплетоше се. [пришь авраамъ на мѣсто и видѣвѣ іако не тѣчию прорастоше, нѣ и дрѣвѣ дрѣвѣ съплетоше се.] и поклонитъ се гѣви рече, Оу дрѣво бѣдетъ грѣхѣ потрѣбленїе. и бѣше дрѣво расти имѣше корѣнїе разлѣченѣно на трою. врѣхъ же такожде на трою. срѣдѣ же съвѣкспленѣноу и глатѣкѣ. и бѣше дрѣво даже до соломона цѣра. нѣ в дрѣвѣ въ дрѣгомъ мѣстѣ книги, се скажемъ, авраамъ же прїиѣ извѣщенїю в покапанию лотовѣ. и в измѣненїи запаянїи блѣгодари бѣ [PH II, s. 89–90]¹⁷⁶.

¹⁷⁶ „Wstawszy, udał się Lot do Abrahama opowiedzieć mu wszystko o tym, jak uległ pokusie i zgrzeszył. Zasmucił się na te słowa Abraham i powiedział do Lota: ‘Posłuchaj mnie, synu, i udaj się nad wypływającą z Raju rzekę Eufrat i przynieś mi trzy główne’. Wstawszy, poszedł Lot przez niedostępną i bezwodną pustynię. Sądził bowiem Abraham, że albo zjedzą go [dzikie] zwierzęta, albo umrze z pragnienia, więc gorzką śmiercią odkupi swój grzech. Lot jednak pod opieką Bożą uchował się, i dotarł nad rzekę [lub: górę (!)] rzeczną, i znalazł tam trzy główne rzeczne: sosny, cedru i cyprysu, i zabrawszy je, wrócił do Abrahama. Na ten widok uradował się wielce Abraham, ucałował go i powitał niby już martwego, a chwyciwszy drzewa, ucałował je także. Wziąwszy je i Lota, wszedł na wierzchołek góry i zasadziwszy drzewa naprzeciwko siebie w odległości piędzi, nakazał mu udać się nad Jordan po wodę i stojąc na kamieniu, podlewać je wodą. Jordan zaś znajdował się w odległości dwudziestu czterech stadiów. I tak trzymał się Lot podlewając drzewa. Po upływie trzech miesięcy wrócił do Abrahama opowiedzieć mu, że drzewa nie tylko wyrosły, ale i spłotyły się ze sobą. [Przybył Abraham na miejsce i ujrzał, że drzewa nie tylko wyrosły, ale i spłotyły się ze sobą,] i oddał Panu pokłon mówiąc: ‘Oto drzewo na zmazanie grzechu’. I rosło drzewo mając korzenie rozdzielone na troje i wierzchołek również na troje rozdzielony, środek zaś pnia zrosnięty i gładki. I przetrwało drzewo aż do czasów króla Salomona. O drzewie tym opowiemy w innym miejscu księgi; Abraham natomiast przyjął świadectwo o pokucie Lota i dzięki składał Bogu za odmianę gorliwości”. Por. PH I: и въставъ лотъ иде къ авраамѣ и повѣда емоу вса. како прѣльстѣа грѣхѣмъ зѣлѣа. печаленъ же бысть

Historia ta – może nawet przypowieść – należy bez wątpienia do najbardziej wymownych fragmentów PH o charakterze niemal kaznodziejskim; oto nadmierna surowość, jakkolwiek „w imię Pańskie”, zostaje subtelnie upomniana, pozostawiając czytelnikowi piękny przykład siły wiary i miłości bliźniego.

5. W zestawieniu cyklu z PH wyraźnie zwraca uwagę kwestia nieobecności w niej *Słowa o śmierci Abrahama, gdy przybył do niego Michał Archanioł* – ani żadnego rozdziału, w którym byłaby mowa o śmierci Patriarchy. Utwór ten, uważany niekiedy za ostatnią część cyklu (jakkolwiek zwykle przepisywany niebezpośrednio po poprzednich jednostkach) niesie w sobie treść nieznaną PH. Ostatnia scena, w której pojawia się Patriarcha, to moment zakupu ziemi na miejsce pochówku Sary, oparty na Rdz 23 (PH II, rozdział *O ofierze Izaaka* – podrozdział *O małżeństwie Izaaka*):

БЫ́ ЖЕ ПО ДНѢХЪ ОУМРЕТИ САР'РЕ ЖЕНЕ ЕГО. И РЕ́ АВРААМЪ ХЕТЕТЕЮ, ДАЖѢ МИ МѢСТО ПОГРЕСТИ МРЪВ'ЦА МОЕГО. РЕ́ ЖЕ // ЕМѢ ХЕТЕТЕИ, СЕ МЫ РАБИ ТВОИ ЕСМИ. И МЕСТО СТРАНИ НАШЕЮ ПРО́Б ТОВОЮ Е́. ИДЕЖЕ АЩЕ ХОЩЕШИ ПОГРЕБИ МРЪВ'ЦА ТВОЕГО. ОН' ЖЕ НЕ ХОТЕАШЕ. НЪ ТЪЧНЮ ГЛА́ШЕ ПРОДАЖѢ МИ МѢСТО ПОГРЕСТИ МРЪВ'ЦА МОЕГО. НЕ ХОЩЕ БО ТАКО ВЪ ЗЕМЛИ ПОГРЕСТИ Ю. ХЕТЕТЕИ ЖЕ ГЛА́ШЕ ЕМОУ, ВСА ЗЕМЛЯ ПО́ ВЛАСТИЮ ТВОЕЮ Ю́. ИДѢЖЕ АЩЕ ПОВЕЛИШИ ПОГРЕБИ МРЪВ'ЦА СВОЕГО. РЕ́ ЕМѢ АВРААМЪ ПРОДАЖѢ МИ ПЕЩЕРѢ, ИЖЕ ПРИ ДЪБЕ МАВРИСЦѢМЪ, СЪ ПРИЛЕЖЕЦИМЪ ЕМѢ МѢСТОМЪ. РЕ́ ЕМЪ ЕФРОНЪ, ОНА ВСА ЧЕТИРЕМЪ СТОМЪ ДИДРАХМОМЪ СОУТЬ ЦЕНОЮ. ИЗЪМЪ АВРААМЪ ЧЕТИРИСТА ДИДРАХМЪ ВДАСТЬ. И ИСКЪПИ ПЕЩЕРѢ ВСОУ СОУГЪБЕО СЪ ПРИЛЕЖЕЦИМЪ МѢСТОМЪ И ПОГРЕБЕ САР'РѢ [PH II, s. 93–94]¹⁷⁷.

АВРААМЪ СЛЫШАВЪ СІА. И РЕ́ ЛОТОУ. СЛЫШИ ЧАДО, ИДИ НА РѢКОУ НИЛА ИЖЕ ИСХОДИТЬ ѿ РАА, И ПРИНЕСИ МИ ТРИ ГЛАВНАА. И ВЪСТАВЪ ЛОТЪ ИДАШЕ. СКВОЗѢ ПОУСТЫНѢ НЕПРОХОДНЫА И БЕЗВОДНЫА. СИЦЕ СОУДИВЪ АВРААМЪ, ІАКО ИЛИ ѿ ЗЕФѢРИ СЪНѢСТЬСА, ИЛИ ѿ ЖАЖДА ИЩЕЗНЕТЬ, ГОРКОЮ СЛѢРТЮ ИЗБАВИТСА ѿ ГРѢХА СВОЕГО. ЛОТЪ ЖЕ СПАСЕСА БЖІИМЪ СЪХРАНЕНІЕМЪ, И ШЕДЪ НА РѢКОУ НИЛА. И ВЕРѢТЕ ТРИ ГЛАВНА. ПЕВГИ И КЕДРЪ И КИПАРИСЪ. И НОСА ТѢ И ПРІИДЕ КЪ АВРААМОУ. И ВИДИВЪ ЕГО АВРААМЪ, ВЪЗРАДОВАСА РАДОСТІЮ ВЕЛИКОЮ ЗЪЛО, И ПРІЕМЪ ДРЕВО ЛОБЫЗА И. И ИШЕДЪ НА ВЕРХЪ ПОУСТЫНИ СЪ ЛОТОМЪ, ВЪДРОУЗИСТА .Г. ДРЕВА ЛИЦЕМЪ К ЛИЦЮ, ДРОГЪ КЪ ДРОУГОУ. ѾСТОАШЕ ДРОУГЪ ѿ ДРОУГА ПО ТРИ ЛАТКИ [!]. И ДАСТЬ ЛОТОУ ЗАВѢТЪ ІАКО ДА СХОДА НА ИОРДАНЪ. И САМЪ НОСА ВОДОУ НАПАЯЕТЪ ДРЕВА СТОМАЦА НА КНЫЦѢ. ѾСТОАШЕ ЖЕ ИОРДАНЪ ПОПРИЩЪ .БД. И СИЦЕ ТРОУЖДАЛАСА ЛОТЪ НАПАЯШЕ ДРЕВА. И ПРОШЕДШЕМЪ ТРІЕМЪ МѢСАЦЕМЪ, ПРИШЕДЪ ЛОТЪ ВЪЗВѢСТИ АВРААМЪ. ІАКО НЕ ТОКМО ПРОЗАНОВОУША ДРЕВА, НО И ВЕНАХОУСА ДРОУГЪ СЪ ДРОУГОМЪ. ПРІИДЕ АВРААМЪ НА МѢСТО, И ВИДѢ ІАКО СИЦЕ БЫША ДРѢВА ІАКО ЖЕ РЕЧЕ ЛОТЪ, И ПОКЛОНИСА ГВИ И РЕЧЕ. СІЕ ДРЕВО БОУДЕТЬ ГРѢХОМЪ РАЗДРѢШЕНІЕ. И БЫШЕ ДРЕВО РАСТИМО, ИМѢА КОРЕНЬ РАЗЛОУЧЕА ЕДИНАГО ѿ ДРОУГАГО. И БѢ СЕ ДРЕВО ЦРѢ СОЛОМАНА. НО ВСЕМЪ ДРЕВѢ ВО ИНОМЪ ПИСАНІИ ИСПОВѢДАЕМЪ. АВРААМЪ ЖЕ ПРІЕМЪ ИЗВѢСТЪ О ПОКАНІИ ЛОТОВѢ О ПАЛЕЖНѢМЪ ОУТОЛЕНІИ БЛГОДАРАШЕ БА [PH I, s. 48–49].

¹⁷⁷ „Po pewnym czasie zmarła żona jego Sara. I powiedział Abraham do Chetyty: ‘Daj mi miejsce na pochówek mojej zmarłej’. Rzekł mu Chetyta: ‘Oto my wszyscy jesteśmy twymi sługami, i ziemia nasza rozpościera się przed tobą. Złóż twą zmarłą, gdzie tylko sobie życzysz’. Abraham nie chciał, lecz mówił: ‘Sprzedaj mi miejsce, na którym pogrzebię moją zmarłą. Nie chcę bowiem grzebać jej w ziemi’. Chetyta powiedział mu: ‘Oto cała ziemia jest twoim władztwem, i tam, gdzie nakażesz,

Ten wzruszający opis starań Abrahama o godne miejsce pochówku Sary niemal ściśle odpowiada epizodowi z Rdz 23,3–16, w którym Abraham po trzykroć zwraca się z prośbą o zgodę na kupno „pieczary Makpela” od Efrona Chetyty za „czterysta syklów srebra”. W cyklu I natomiast nie ma w ogóle mowy o śmierci Sary; w cyklu II Sara pojawia się w scenie błogosławieństwa sługi Andrzeja/Eliezera przed wysłaniem go po narzeczoną dla Izaaka¹⁷⁸, a następnie w *Słowie o śmierci Abrahama*, w opisie pożegnania Patriarchy przed opuszczeniem przezeń świata¹⁷⁹. To wyraźnie kolejny argument na rzecz tezy, że raczej samodzielne narracje legły u podstaw PH: odnotowujemy w nich szerszy zakres tematyczny, aniżeli w cyklu.

Cykl samodzielny oraz opowieść o Abrahamie z PH różni to, że w PH historia Abrahama pozostaje niedokończona: po pochówku Sary Abraham nie występuje już jako postać działająca, jako *persona dramatis*. Gdyby do cyklu zaliczać tylko grupę tekstów przepisywanych w kodeksach nierozdzielnie, sytuacja byłaby identyczna. Pozwala to sądzić, że *Słowo o śmierci Abrahama*, opisujące ostatnie

pochowasz swą zmarłą. Powiedział do niego Abraham: ‘Sprzedaj mi jaskinię znajdującą się przy dębie Mamre, z należącą do niej ziemią’. Rzekł doń Efron: ‘Wszystko to ma cenę czterystu dydrachm’. Wziąwszy czterysta dydrachm, oddał je Abraham i wykupił jaskinię wraz z należącym do niej miejscem, i pogrzebał [tam] Sarę”. PH I: Бысть же по днѣхъ оумрети хотѣши сар’ра жена авраамова. рѣ авраамъ къ хететю. даждь ми мѣсто, идеже грести мртвѣца моего. глѣ емоу хететен. се мы рабы твои. и мѣсто земли прѣ тобою, гдѣ оубо хоцеши, грести мртвѣца си. онѣже не хотѣше, но глѣаше продаждь ми мѣсто, да погребю мртвѣца си. нѣо не хоцю тоу не в земли положити мртвѣца си. хететен же рече емоу. всѧ земля пѣ властнѣю твоюю ѣ. гдѣ хоцеши погребти мртвѣца си. авраамъ же рече. продаждь ми вертепъ соущи оу доубѧ мамврѣнска, со всѣми его мѣсты. рече емѣ ефронъ. цѣна емоу есть .ѣ. дидрагмѣ. онже дастъ. и купи вертепъ двоенъ. и сѣ ведежиными его мѣсто. и погребѣ тѣло сар’роу [PH I, s. 55–56, początek rozdziału *O śmierci Sary*].

¹⁷⁸ Por. *Słowo o Izaaku*, cykl I, s. 78: възврати се авраамъ въ домъ свои. и вѣдѣ едного раба, егже имаше ѿ земли халденскыи. и рѣ емѣ. ты вѣрещи женоу снѣ моему; cykl II, s. 411: андрѣи поетъ нсакѧ. и блѣи его аврамъ и сарра мати его. и блѣнть андрѣа.

¹⁷⁹ Cykl II, s. 412: нсакѣ велико плачаше и ридаше припадъ прѣдъ храми къ ѿцѣ своему глѣаше. ѿче ѿче ѿверзи ми да се тѣбѣ нагледамъ. понеже не виждѣ те посемъ. приде и сарра и ревека. сънидоше множество людеи [Słowo o śmierci Abrahama]. W cyklu I natomiast Sara w tym momencie rozmawia z Michałem Archaniołem oraz Abrahamem: и оумышавши сар’ра лежжщи въ клѣти своѣ. и плачь ихъ притѣ къ двѣрѣ. идеже плакахѣ. и въпроси стожщи гнѣ авраме. что ви есть да плачете сѣ. въ сѣхъ ноцѣ. еда ти кто принѣ вѣсть. о братѣ твоемъ лотѣ. тако оумрѣтъ. или ино что емоу бы. ѿвѣщавъ михѧилъ и рѣ. ни сар’ро слоужещина праведникомъ. не бы сини вѣтъ о лотѣ. слышавши сар’ра како рѣ михѧилъ. тако ѿльчена ю вел’ми мира сего живжщи. по всѣи земли члѣкъ славнѣи рѣ сар’ра къ аврааму како сѣбѣ плакати сѧ. прѣ члѣкомъ симъ. пришедъшоу къ намъ или како. прослъжж сѣ свѣтоу сему. свѣтжшоу сѧ въ домоу нашѣ. днѣшнемъ днѣмъ. и рѣ аврамъ како вѣси сего члѣка бжжиа сжца. ѿвѣща сар’ра и рѣ гнѣ. либось есамъ изоумила либо ли ю ѿ трѣхъ мжжѣи глѣшнихъ. пѣ джеомъ амьврѣнскимъ. с намы. гѣ шѣдъ и пригна телець и заклѣ. и гахѣи сѣ мжжѣи сими. добрани. въ домоу нашемъ [z racji braku tego fragmentu w odpisie w wydaniu Ławrowa, cyt. za: NBKM 433, k. 109r–109v]; później nie pojawia się.

działanie patriarchy przed śmiercią – podróż po zaświatach – oraz sam moment odejścia z tego świata nie jest integralną częścią cyklu, tym bardziej, że w kodeksach występuje oddzielone od tekstów o życiu patriarchy z rodziną. To dowód jego luźnego powiązania z cyklem, luźniejszego nawet, niż w przypadku *Słowa o Melchizedeku* – niby odleglejszego tematycznie, a przez jego relację z Abrahamem zamieszczonego w środku cyklu „właściwego”. Jednocześnie zwraca uwagę fakt, że nie ma w PH tekstu (ani samodzielnego rozdziału, ani nawet wątku), któremu *Testament...* odpowiadałby tematycznie.

Jeśli PH istotnie miała rozpaść się kiedyś na samodzielnie funkcjonujące utwory, to potwierdzeniem tego mogłaby być nie tylko treść, lecz także struktura cyklu, czyli tytuły rozdziałów oraz objęta nimi zawartość. Trudno jednak sądzić, że miałyby się „rozpaść” tekst najpierw pierwszego, a po jakimś czasie także drugiego słowiańskiego przekładu PH; należałoby wówczas obserwować dość ściśle relacje między PH I a cyklem I oraz PH II i cyklem II, a takie zjawisko nie zachodzi. Niejasne pozostaje również, dlaczego ów „rozpad” miałyby dotyczyć tylko cyklu Abrahama. Co stało się z pozostałymi rozdziałami współtworzącymi PH? Trudno przypuszczać, by żadna z historii nie wzbudziła takiego zainteresowania (przede wszystkim chyba o charakterze estetycznym, artystycznym), by nie kopiować jej już w innym konwoju literackim.

W moim przekonaniu najmocniejszy argument na rzecz tezy, jakoby historia Abrahama z PH znalazła się tam za pośrednictwem źródła innego, aniżeli autorskie opracowanie tekstu Starego Testamentu, znajduje się poza nią samą. Tak w PGr, jak i w obu przekładach słowiańskich, w historii Abrahama nie występują fragmenty poetyckie i sądzę, że fakt ten ma istotne znaczenie dla rozważań o pochodzeniu tego tekstu. Prawdopodobnie jest bowiem świadectwem zapożyczenia historii Abrahama (np. z samodzielnie funkcjonującego cyklu) i „niedostosowania” go pod względem komentarza poetyckiego do innych historii PH. W każdym razie obecnie nieznany jest wariant opowieści o rodzinie Abrahama ze wstawkami poetyckimi (ani odpis tego fragmentu PH z takimi wstawkami), który mógłby być dowodem rozpadu PH na mniejsze jednostki.

Warto też postawić pytanie o walor użytkowy, funkcjonalny obu tekstów¹⁸⁰. Paleja – inaczej niż wiele średniowiecznych kronik, które podobnie do niej biorą początek od potomków Sema, Chama i Jafeta, jeśli nie od stworzenia – nie doprowadza czytelnika do czasów mu współczesnych (tj. do IX w., w którym, zdaniem

¹⁸⁰ W kwestii dotyczącej powiązania funkcji średniowiecznego tekstu literackiego z kryterium gatunkowym panuje dwugłos, zob. m.in.: Измирлиева 1991, oraz cytowana przez nią praca Normana Inghama: Ingham 1987, s. 234–245. Zob. też poświęcone problemom teorii gatunków średniowiecznych wydanie materiałów: *Gattungsprobleme* 1988, tam zwłaszcza: Seemann 1984 oraz *Gattung und Narration* 1987, tam zwłaszcza: Ingham 1987 oraz *Gattungen* 1988.

większości badaczy, powstała). Można więc (po raz kolejny) stwierdzić, że jako historia parabiblijna (ze względu na materiał pozabiblijny subtelnie „alternatywna” wobec Starego Testamentu) dopełnia i porządkuje przekaz oficjalny. Sam zaś „parabiblijny”, z PH pochodzący (czy wtórnie się w niej pojawiający) Melchizedek staje się wyrazistą postacią w historii narodu wybranego i w historii zbawienia.

Wydaje się, że można zaryzykować twierdzenie, że historia Abrahama w PH nie jest apokryficzna. Do „apokryfów” – przy tym apokryfów „właściwych”, czyli wątków nieobecnych w Starym Testamencie – można zaliczyć tylko dwa motywy należące do cyklu: dzieje Melchizedeka, który wyraźnie może funkcjonować jako samodzielny tekst, i pokutę Lota po grzechu kazirodstwa z córkami (poszukiwanie główni, podlewanie, aż zakwitną). Dodatkowo za „apokryficzne” można by uznać drobne, wskazane wcześniej wątki, które odnajdujemy w innych (niż PH i cykl apokryficzny) utworach – wiedzę astrologiczną Abrahama oraz porzucenie przezeń bożków ojca. Wszystko inne jest streszczeniem, opracowaniem tekstu biblijnego. Z tego też względu stosowniejsze wydaje się dla obu omawianych utworów (tj. PH i cyklu) użycie terminu ‘literatura parabiblijna’¹⁸¹, aniżeli ‘apokryficzna’, ‘niekanoniczna’ czy ‘pozakanoniczna’¹⁸². Literatura parabiblijna akcentuje wydarzenia, które wydają się ciekawsze z punktu widzenia opowieści, co w PH i cyklu wyraźnie widać¹⁸³.

► Młodość i śmierć Mojżesza

Mojżesz jest jednym z najważniejszych bohaterów PH. W PH II o bezpośrednio związanych z nim wydarzeniach opowiada aż dziewiętnaście rozdziałów, czyli mniej więcej jedna trzecia całości. Prorok to przede wszystkim tytułowy bohater PH II: utwór jest „księgą proroka Mojżesza Oglądającego Boga” (Б҃гови́дца мѡѣ́сеа прѣ́рка кнѣ́га), który to przydomek można interpretować jako ‘obdarzony zaszczytem przebywania w Bożej obecności’. Ów stworzony na potrzeby tytułu – nigdzie w tekście niepowtórzony – przydomek wiąże Paleję z Pięcioksięgiem Mojżeszowym oraz niejako zapowiada czytelnikowi najważniejsze tematy treści. Także jeden z rozdziałów, *O mieście i budowie wieży z Księgi Mojżeszowej* (ѡ градѣ и ѡ съзѣани стѣпа, ѡ кнѣгы мѡѣсеѡѡѣ, PH II) wskazuje na zaczerpnięcie treści z czwartej księgi Pięcioksięgu – także z imieniem Proroka.

¹⁸¹ O terminie zob.: Lange, Mittmann-Richert 2002, s. 117.

¹⁸² Ów wyjątkowy status opowieści parabiblijnych, do których można zaliczyć i Paleję, i części cyklu, sankcjonuje konstatacja, jakoby “‘Парабиблейската литература’ (извън библейския корпус) векове наред притежава не по-малък авторитет от каноничните текстове. Въпреки препоръчителните списъци и решенията на църковните събори (които са се превеждали от гръцки и са се преписвали за една доста ограничена аудитория), ‘апокрифната книжнина’ в България е изключително популярна”, cyt. za: Милтенова, Ангешева 2008, s. 217.

¹⁸³ „Ясно е, че сюжетната разработка предполага много по-голям обем на повествованието”, cyt. za: Станчев 1985, s. 86.

Oryginalna szata językowa pozabiblijnych historii o Mojżeszu jest starohebrajska lub aramejska: z któregoś z tych języków przełożono na grekę, a później i na łacinę *Wniebowzięcie Mojżesza*, znane też jako *Testament*¹⁸⁴; trafił on do indeksu ksiąg zakazanych¹⁸⁵. W piśmiennictwie słowiańskim znane są różne opowieści o życiu Mojżesza (w tym wyprowadzone bezpośrednio z tradycji hebrajskiej¹⁸⁶), głównie uzupełniające tekst Starego Testamentu, zachowane w ruskich i serbskich odpisach od XV w. począwszy, niekiedy pod tytułem *Słowiański żywot Mojżesza*¹⁸⁷. Obszerny *Żywot świętego wielkiego proroka Mojżesza i opowieść o jego życiu* w przekładzie staroruskim był częścią Palei komentowanej¹⁸⁸ oraz chronograficznej; przepisywano go także jako utwór samodzielny, a w XVI w. włączono do zbioru czytań (Wielkie Mineje-czetyje metropolity Makarego) pod datą 4. września, w dzień wspomnienia liturgicznego Proroka¹⁸⁹. W ten sposób tzw. *Apokryficzny żywot Mojżesza* został „skanonizowany”, zliturgizowany – poprzez wprowadzenie do użytku liturgicznego¹⁹⁰.

Materiał z *Apokryficznego żywotu Mojżesza* został w PH rozdysponowany w kilku rozdziałach. W największej części – w rozdziale *O Mojżeszu*, którego początku w PH II brak, składa się w istocie z pięciu tematycznych części – epizodów. Pierwsza z nich odpowiada ściśle Wj 2,2–10; jej początek w PH I brzmi: *Роди же сѧ моѡсѣи во егѣпѣѣ. и младоду емоу соуцию*¹⁹¹ [PH I, s. 61], a ciąg dalszy:

¹⁸⁴ Витковский 2005, s. 202.

¹⁸⁵ Поньирко 1999.

¹⁸⁶ O hebrajskich *Kronikach Mojżesza Naszego Nauczyciela* jako podstawie fabularnej tekstów słowiańskich zob. Taube 1993, s. 84.

¹⁸⁷ Zob.: *Моѡсеѣ*, [w:] Яцимирский 1921, s. 165–169; wykaz edycji i studiów: *Life of Moses*, [w:] Orlov 2007, s. 50–51 (por. *Житие пророка Моисея*, [w:] Орлов 2011, s. 158–160). Zob. przekład serbski: *Пророк Мојсеј и цар фараон*, [w:] *Апокрифи старозаветни* 2005, s. 227–244; rosyjski: *Житие пророка Моисея. Житие святого пророка Моисея. Сказание бытия его*, перевод и комментарии М.В. Рождественской, [w:] *Апокрифы Древней Руси*, s. 62–87. Antologia przekładów apokryfów znanych z zapisów starobułgarskich [*Стара българска литература* 1982, t. 1. *Апокрифи*] oraz przekład macedoński apokryfów [*Апокрифи* 1996] nie rejestrują żadnego opracowania wątków związanych z Mojżeszem.

¹⁸⁸ Zob. edycję fragmentów: *Оповідання про Мойсея*, [w:] Франко І. 1896/2006, s. 225–245; Тихонравов 1863, s. 233–253; Порфирьев 1872, s. 195–204; teksty opracowań kanonicznych i pozabiblijnych wątków dotyczących Mojżesza zob. także w: Франко І. 1896/2006, s. 245–255.

¹⁸⁹ Przegląd tradycji wschodniosłowiańskiej wraz z wykazem odpisów właściwych dwóm głównym redakcjom utworu (z menologionów oraz palei komentowanej) zob. Turdeanu 1967, s. 38–40; różnice redakcji na s. 58–62.

¹⁹⁰ Zob. też Minczew 2006a, s. XIX; [komentarz do:] *Житие пророка Моисея*, перевод и комментарии М.В. Рождественской, [w:] *Апокрифы Древней Руси* 2006, s. 217 (cyt. za wydaniem: *Житие пророка Моисея*, подготовка текста, перевод и комментарии М.В. Рождественской).

¹⁹¹ „Mojżesz urodził się w Egipcie, a będąc dzieckiem [...]” – zob. s. 78–80.

слышавши же мѣти мѡѡсѣева. еше мѡицѣ сѣишѣ емоу. оубоавѣши се да некако оубиенѣ бѣдѣ ѿ слѣгѣ фараоновѣ. Сѣтвори ковчѣжѣ и посмоли его ѡбѣиѣ и вѣноуѣ, и назираше вѣиѣ прилежѣно, егда хотѣаше дѣщи фаранова измѣти се вѣ рецѣ вѣ дѣиѣ знога, вѣметѣноуѣши ковчѣжѣ вѣиѣ. и мѣиѣи мѡицѣ вѣноуѣтрѣ. видѣвѣши же дѣщи фаранова ковчѣжѣ вѣскри рѣкѣ, посла единого ѿ рабиѣи и вѣзетѣ и ѡвѣрѣши же видѣ отро/чѣ плачѣиѣ се вѣ ковчѣжѣи. и пощѣдѣ и дѣщи фаранова. и рѣ ѿ дѣиѣи еврейскѣи ѣ се. и рѣ сестра его дѣщѣи фарановѣ. хотѣиѣи ли да призовѣ ти женѣ дѣиѣи еврейаниноуѣ и вѣздѣи ти отрочѣ. и рѣ еи дѣщи фаранова иди, шѣиѣи же ѡтроковиѣи призва матерѣ ѡтрочѣиѣ, рѣ кѣ иѣи дѣщи фаранова, сѣбѣиѣи ми ѡтрочѣ се и азѣ дамѣ ти мѣзѣи. и вѣзѣиѣи жена ѡтрочѣ вѣзѣи. вѣзѣиѣиѣи же ѡтрочѣиѣи, привѣдѣ ю кѣ дѣщѣи фарановѣи. и бѣиѣи вѣ сѣи мѣиѣи, и нарѣи иѣи емоу мѡиѣи, гѣиѣи ѿ воды вѣзѣи его. и бѣиѣи ѿ фараона любѣиѣи [РН II, s. 97]¹⁹².

W porównaniu z Wj nie ma tu właściwie tylko informacji, że Mojżesz był przez matkę ukrywany przez trzy miesiące – dodatkowa zaś jest taka, że stał się ulubieńcem faraona.

Drugi z epizodów to opowieść o tym, jak faraon rozpoznawał, czy Mojżesz nie ma inklinacji do sięgnięcia po jego władzę. Oto mały Mojżesz ściągając faraonowi z głowy diadem i go depcze. Odpowiedzią na gniew wielmożów, oburzonych śmiałością dziecka, jest rozkaz faraona, by utopić małego w rzece. Warto zwrócić uwagę na ten motyw: po tym, jak został uratowany przez córkę faraona, która wyłowiła go z rzeki, Mojżesz ma ponieść śmierć w ten sam sposób – przez utopienie. Po raz drugi zostaje jednak ocalony: doradzono, by sprawdzić, czy jest żądny władzy, czy zwyczajnie – jak to dziecko – lubi błyskotki i w tym celu przyniesiono złoto oraz zapaloną świecę. Dziecko sięga po świecę, parząc sobie język i dowodząc swej niewinności:

Еѣ едиѣи же ѿ дѣиѣи вѣшѣиѣи емоу прѣи фарановѣи, соуѣиѣи сѣи иѣи и вѣиѣи мѣиѣи его. и вѣзѣиѣи фараонѣи дѣиѣиѣи ѿ глави своѣи положи на главоуѣи его. мѡиѣи же

¹⁹² „Słyszając to, matka Mojżesza, który był niemowlęciem, zlekła się, by nie został zabity przez sługi faraona; zbudowała dłubankę i wysmarowała ją wewnątrz i na zewnątrz smołą, i wyczekiwała czasu, w którym córka faraona miała kąpać się w rzece w dzień gorący, i wypchnęła dłubankę z dzieckiem w środku. Córka faraona, widząc ją przy brzegu, posłała jedną z służebnic, wzięła dłubankę i otworzywszy [ją], ujrziała płaczącego chłopca. Użaliła się nad nim córka faraona, i powiedziano jej: ‘pochodzi z dzieci Izraela’. Siostra [Mojżesza] powiedziała do córki faraona: ‘Jeśli chcesz, przyprowadź ci kobietę żydowską, by wykarmiła dziecko’. Odpowiedziała jej córka faraona: ‘Idź, a dziewczyna zawezwała matkę dzieciątka. Powiedziała jej córka faraona: ‘Dbaj mi o to dziecko, a wynagrodzę cię’. Wziąwszy dziecko, niewiasta wykarmiła je, a gdy podrosło, przyprowadziła do córki faraona. Był jej zamiast syna i nadała mu imię Mojżesz, mówiąc ‘wzięłam go z wody’. I został ulubieńcem faraona”.

сѣврѣже ю съ глави свое и поправѣ юю. и разгнѣваше се вел'можнѣ фараѡнови в сеѡнѣ. повелѣ же фараѡнъ, въвергнѣти его въ рѣкѣ. // моудрѣ же некто рече фараѡноу бесправ'ды оумирають отроче. и рече принести злато и свещѣ горещѣ. да аще посеи'нѣтъ мѡвѣси за злато вѣстѣ что твори, аще ли на свещѣу вѣне злобы сѣдѣа се. и се сътвори'ше похити мѡвѣси свѣщѣ, и вложи въ оуста своя и ижеже езыкъ свои. и тако избави се ѿ смърти [PH II, s. 97–98]¹⁹³.

Próbie lojalności chłopiec zostaje poddany jeszcze raz. Gdy Mojżesz ciągnie faraona za brodę, reakcją jest gniew i propozycja „niejakiego mędrca”, by przynieść chłopcu do wyboru złoty wieniec i równie lśniący nóż. Swej niewinności dowodzi Mojżesz, chwytając za ostrze:

пакы носе его фараѡнъ, ет же его за брадѣ. и пакы разгнѣва се на неѣга фараѡнѣ. та же пакы моудри вѣн моужѣ рече фараѡнѣ не вѣсоуе гнѣваешн се гнѣ цѣрѣ, не вѣст бо что творить мѡвѣси. и глѣ емоу фараѡнъ ѡкоудоу вѣси, вѣн же рече принеси ми цѣрѣ вѣн'цѣ златѣ, и ножѣ нагѣ, да аще похитить вѣн'цѣ да смрѣ. аще ли похитить ножѣ нѣ поѣ'но да смрѣ. и се сътвори'ше похити за ножѣ, и се сътвори'ше из'бави се пакы вѣторѣ ѿ смърти [PH II, s. 98]¹⁹⁴.

Konstrukcja tego fragmentu rozdziału *O Mojżeszu* świadczy o tym, że PH II istotnie stanowi nie tylko skrót *Apokryficznego żywotu Mojżesza*, ale i jakiś jego wariant. Tak np. w odpisach południowo- i wschodniosłowiańskich tekstu samodzielnego epizodu z udowadnianiem niewinności Mojżesza wygląda inaczej: zamiast anonimowego „mędrca” niejaki Balaam czy Baloam tłumaczy faraonowi zachowanie trzyletniego chłopca, objaśniając jego postępowanie natchnieniem Ducha Bożego i dając przykłady z dziejów Abrahama, Izaaka i Jakuba, Praojców i przodków chłopca. Co więcej, propozycję poddania dziecka próbie składa faraonowi archanioł Gabriel, kusząc chłopca blaskiem drogocennych kamieni – i ognia. Poparzenie języka ogniem sprawiło, że dziecko odtąd mówiło niewy-

¹⁹³ „Pewnego dnia wystąpił przed faraona i będących z nim wielmożów, i chwyciwszy diadem z głowy faraona włożył na [swoją] głowę. Mojżesz zaś zrzucił go z własnej głowy i podeptał. Rozgniewali się na ten widok wielmoże faraonowi, faraon zaś nakazał wrzucić go do rzeki. Pewien zaś mędrzec powiedział faraonowi: ‘Dziecko umiera niesprawiedliwie’ i nakazał przynieść złoto i zapaloną świecę, by jeśliby Mojżesz sięgnął po złoto – uznać, że wie, co czyni, jeśli by zaś po świecę – uznać, że czyni to nie ze złej woli. I gdy tak uczyniono, Mojżesz chwycił świecę, włożył ją do ust i poparzył sobie język, i tak uratował się od śmierci”.

¹⁹⁴ „Gdy znów nosił go [na rękach] faraon, chwycił go za brodę. I znów rozgniewał się nań faraon, roztropany ów mąż rzekł zaś znów do faraona: ‘Nadaremnie gniewasz się, panie królu, nie wie bowiem Mojżesz, co czyni’. I rzekł doń faraon: ‘Skąd wiesz?’ Ten zaś rzecze: ‘Przynies mi, o królu, złoty diadem i nagi nóż; jeśli pochwyci diadem, niech zginie, jeśli jednak chwyci nóż, nie bywa, by ginął’. I gdy tak uczyniono, [Mojżesz] chwycił nóż, a czyniąc to, powtórnie ocalał się od śmierci”.

rażnie¹⁹⁵, co z kolei znakomicie objaśnia późniejszą niechęć Mojżesza do występowania w obronie Izraela przed faraonem, wyrażoną skierowanymi do Pana słowami: „Wybacz, Panie, ale ja nie jestem wymowny od wczoraj i przedwczoraj, a nawet od czasu, gdy przemawiasz do Twego sługi. Ociężałe są usta moje i język mój zeszytniał” [Wj 4,20] (w Biblii Lesnowskiej: *хочу догласнь есмь и непотрѣбѣнь. и непостижѣнь езыкомъ азъ есмь* [k. 67v], co PH II oddaje jako *не могу, понеже късноязычѣнь юсъ* [PH II, s. 100]¹⁹⁶).

Co ciekawsze, w tym miejscu obserwujemy kolejną z różnic tekstologicznych między PH I i PH II: w PH I Mojżesz tylko raz zachowuje się „niełojalnie” wobec faraona i poddawany jest jednej próbie:

Ѣ единѣ же днь приведенъ бы мовѣи прѣ фараономъ, не сѣшимъ с нимъ велѣможамъ его, дѣла же савши снати вѣнецъ съ главы црѣвы. И повелѣ фараонъ метнотѣ монсеа в рѣкоу. Моудрын же нѣкто рече фараоновѣ. неправедно естъ оумертвити отрока се и рече къ црю. да принесутъ камень могоцѣненъ и свѣщю горашю. да аще са иметъ камень, вѣдомо естъ тако мѣдростію сътвори, и оумертвинъ штроча. аще ли восхититъ свѣщю, охавимса его. и се створше принесоша. и въсхити мовѣи свѣщю, и въложи въ оуста своа и прѣтатъ конецъ языка своего, и впалиса, и бысть свибавѣ. и тако мовсеи избависа ѿ смрти [PH I, s. 62–63]¹⁹⁷.

Trzeci z epizodów w rozdziale dotyczy dorosłego już Mojżesza, który jako doświadczony i zwycięski wódz udaje się z wyprawą wojskową do Indii. Aby przejść drogą lądową, a nie morską, wiodącą przez dzielące obie ziemie „Morze Indyjskie”, Mojżesz wypuszcza trzy tysiące bocianów, które mają oczyścić ją ze żmij i umożliwić przejście armii:

БЫВШЕ же емо въ мѣжьскы възростѣ. много же побѣди сътвори фараонъ. // Бѣше же индискоє морѣ разлече мѣжь егѣпѣтѣ, и индию. и много бѣди при-

¹⁹⁵ Tak w XVI-wiecznych odpisach serbskich, zob. *Пророк Мойсей и цар фараон*, [w:] *Апокрифи старозаветни* 2005, s. 229–230 i 491, i w odpisie ruskim z początku XV w., zob. *Житие пророка Моисея*, [w:] *Апокрифы Древней Руси* 2006, s. 65–66 i 217.

¹⁹⁶ „Nie mogę, jako że język mam niezdatny”. Por. PH I: *не могу, тако медленотязыченъ есмь* [„nie mogę, bo mój język jest nieporadny”, PH I, s. 66].

¹⁹⁷ „Pewnego dnia przyprowadzono Mojżesza przed faraona i będących z nim wielmożów, a dziecko, sięgnawszy, zdjęło z głowy króla diadem. Nakazał więc faraon wrzucić Mojżesza do rzeki. Tymczasem pewien mędrzec rzekł do faraona: ‘niesprawiedliwym jest pozbawić to dziecko życia’ i powiedział królowi, aby przyniesiono drogocenny kamień i płonącą świecę, by – jeśli chłopiec chwyci kamień – wiadomym było, że uczynił to ze sprytu, a wtedy zginie. Jeśli zaś chwyci świecę, oszczędzi się go. I tak uczyniwszy, przyniesiono [kamień i świecę]. Pochwylił Mojżesz świecę i włożył ją do ust, a dotknawszy koniuszkiem języka, oparzył się, i odtąd się jąkał. W ten sposób uratował się przed śmiercią”.

маше егѣпѣтъ по морѣ ѿ индїанъ. повеле же фараонъ монсею понти въ индїю на брань. и оумоудры мовѣси, въсхоте по соухѣ понти на нихъ, не беша же поуѣтъ по соухѣ, ѿ змин; мнѡжѣство бо змин бѣше. и не можахѣ понти по сѣхѣ въ индїю. повелѣ же мовѣси принесеши елихъ мнѡжѣство црѣкѡвъ іако до три тисѡуца, и постави члѣкы за ними, да оучетъ ѿ по пескѣ ходити и прѣхожахѣ прѣ воисѣкоу днѣ поуѣта. и поадахѣ зминю. и тако прохожахѣ воиска мовѣсева. индїане же по морѣ боахѣ се ѿ егѣпѣтъ. ѿ соуха же имоуше зминю не боахоу се. нападе же мовѣси вънезапоу на нихъ. и гради ѿ разори и поплѣни странѡу ѿ. и поплѣни гради ѿ. сътвори побѣдѣ егѣпѣтеномъ, іакоже никтоже сътвори ѿ егѣпѣтѣскыи црѣи. и ни// же индїане пѣше къгда таково плѣнъ. и възврати се мовѣси, съ побѣдоу великою. мнѡга плѣна приведе црѣ егѣпѣтѣскоу. и бѣше мовѣси любими фараономъ и ѿ велѣможъ его [PH II, s. 98–99]¹⁹⁸.

W *Apokryficznym żywocie Mojżesza* oraz w wariantach serbskich i ruskich epizod ten jest znacznie rozbudowany, głównie o przedstawienie powodów wyprawy do Indii i jej szczegóły. Mojżesz liczy 27 lat i nie jest już poddanym faraona, a przywódcą „Saracenów”, których owdowiała królową poślubił¹⁹⁹.

Epizod kolejny znany jest już z Księgi Wyjścia: to historia zabicia przez Mojżesza Egipcjanina, który uprzednio bił Izraelitę, i ukrycia jego ciała. Gdy po kilku dniach widzi bijących się Izraelitów i próbuje ich rozdzielić, spotyka się z zarzutem

¹⁹⁸ „Осигнавшыи векъ мѣски, wiele zwycięstw osiągnął dla faraona. A Morze Indyjskie rozdzielało Egipt od Indii, Egipcjanie licznych klęsk doznawali na morzu od Hindusów. Nakazał więc faraon Mojżeszowi udać się do Indii walczyć. I umyślił Mojżesz, by lądem dostać się do nich – a nie było drogi do przejścia do Indii suchą stopą ze względu na liczne żmije. Nakazał więc Mojżesz dostarczyć sobie bociany w liczbie trzech tysięcy, a za nimi puścił ludzi, by uczyli je chodzić po piasku; i tak wyprzedzały bociany wojsko o dzień drogi, i wyjadały żmije. Tak postępowało wojsko Mojżesza. Hindusi obawiali się Egipcjan na morzu, na lądzie zaś – mając żmije – nie obawiali się ich. Tymczasem Mojżesz zniemacka napadł na nich, grody ich zburzył i zniewolił kraj i ich miasta. Odnosił zwycięstwo, jakiego żaden z królów egipskich nie odniósł, ani też Hindusi nigdy takiej niewoli nie doświadczali. I powrócił Mojżesz z wielkim zwycięstwem, licznych jeńców wiodąc królowi egipskiemu. I stał się Mojżesz ulubieńcem faraona i jego wielmożów”. Por. PH I: Возмоуешии емоу, многа вебличенїа исправи фараоноу. бѣ же ендискаа поучина раздѣлаа егѣпетъ. и многы бѣды терпѣше егѣпетъ в ендїа. иже творахѡу ратъ ендїане по морю. повелѣ же фараонъ мовсеви изыти на ендїаны на брань. и моудръствова мовсеи. и хоташю побѣдити ѿ на соушю. и не бѣ како никомоу же понти по соуши бѣ бо множество змин. и не можахѡу како пронти до индїа. повелѣ же монсеи събрати множество стѣрковъ. и постави за ними ꙗко да оучатъ ихъ ходити прѣ полкомъ токмо. и пошедшинуи имъ идѡхѡу предъ полкомъ стороци дню поуѣтъ. и избѣахѡу зминъ. и тако идѡше въ слѣдъ воиска мовсева. а ендїане ѿ морѣ боахѡу сѣ егѣпѣтъ, по сѣхѣ бо идѡхѡу зминъ прѣдѣла ѿ не боахѡу сѣ. нападе же на нѣ монсеи вънезапѣ, по горѣ прише на грады ихъ и всеѣ разори, и поплени всю землю ендискѡу, и разори, и грады ѿ поплени. и тако створи побѣдѣ егѣпѣтаноу, іако никыи же цѡури створи егѣпетѣскы. то ни ендїа когда таковыи прїятъ плѣнъ [PH I, s. 63–64].

¹⁹⁹ Być może ta właśnie kobieta, „żona Kikanosa”, jest „Kuszytką”, pierwszą żoną Proroka, której poślubienie zarzucają mu Miriam i Aaron w Lb 12,1.

wywyższania się ponad współziomków. W rezultacie faraon zamierza pozbawić Mojżesza życia, a ten ucieka do krainy Madian (Wj 2,11–15), gdzie zamieszkuje u Raguela (Reuela), żeni się z jego córką Seforą i doczekuje narodzin dwóch synów, Gerszoma i Eliezera (Wj 2,22).

Ostatnim ważnym epizodem z życia Proroka, co do którego nie ma wątpliwości, że pochodzi spoza Pięcioksięgu i jest przynajmniej zbieżny z relacją z *Apokryficznego żywotu Mojżesza*, jest jego śmierć, w PH II przedstawiona w rozdziale *O śmierci Mojżesza*. „W chwili śmierci miał Mojżesz sto dwadzieścia lat, a wzrok jego nie był przyćmiony i siły go nie opuściły. I pochowano go w dolinie krainy Moabu naprzeciw Bet-Peor, a nikt nie zna jego grobu aż po dziś dzień” (Pwt 34,7.6; w Biblii Lesnowskiej: и сконча се мѡѡси рабъ г҃нь, въ земли мѡавѣи словомъ г҃ниемъ. и погребѡше и въ г҃еѣ въ земли мѡавѣи. близъ домѡ фегорова. и не оубѣ никтѡже скончанїа его, до днѣшнѣаго днѣ [k. 251v]). Odejście patriarchy poprzedzają słowa Pana, zapowiadające wejście Izraelitów do Ziemi Obiecanej, która Mojżeszowi zostaje ledwie ukazana z góry Nebo. W istocie cały ostatni rozdział Pwt (34) jest pożegnaniem z postacią wielkiego bohatera oraz wprowadzeniem kolejnego przywódcy Izraela – Jozuego, namaszczonego przez Mojżesza i darzonego przez lud posłuchem. Autor PH bardzo zręcznie wykorzystuje moment zmiany przywództwa nad Izraelem, by udowodnić swoją biegłość w nadawaniu historii cech dramatycznych. O ile w Pwt 34,9 czytamy, że Mojżesz rozstając się ze światem „położył [na Jozuego] ręce”, to w PH czyni on Jozuego posłańcem z wieścią o własnej śmierci:

таа же рѣ къ ісоусѡу навиевоу мѡѡси. възидѣмъ на гороу. и възшѣшимъ имъ. видѣ мѡѡси землю обѣтованїю. и рѣ къ ісоусѡу. снѣиди къ людѣмъ и повѣжъ имъ. іако мѡѡси прѣстави се. и сшѣ ісоусъ къ лѣмъ. мѡѡси же конѣ житїа приѣтъ. и повѣда ісоусъ навиевъ. іако прѣстави се мѡѡси [PH II, s. 139]²⁰⁰.

Zwróćmy uwagę, jakie następstwo wydarzeń proponuje autor PH (PH II, jako że w PH I ostatniej frazy brak): Mojżesz wysyła Jozuego z wiadomością o swojej śmierci, a Jozue odchodzi jeszcze za życia Proroka. Dopiero po tym następuje śmierć Mojżesza oraz ogłoszenie jej przez Jozuego ludowi.

I tu następuje odwołanie do zapisu kanonicznego: Listu św. Judy Apostoła, który występując przeciwko bluźnierstwu przywołuje spór Michała z diabłem o ciało Mojżesza – znany szerzej właśnie z pism niekanonicznych (Jud 1,9). W PH II Sa-

²⁰⁰ „Tak powiedział Mojżesz do Jozuego syna Nuna: ‘Wejdźmy na górę. I gdy weszli, ujrzał Mojżesz Ziemię Obiecaną i rzekł do Jozuego: ‘Zejdź do ludzi i powiedz im, że Mojżesz umarł’. Zszedł więc Jozue do ludu, a Mojżesz dokonał żywota. I powiedział Jozue syn Nuna, że Mojżesz umarł”. Por. PH I: Рече же мѡнѣи ко ісоу навѣиноу възидѣмъ на гороу. и вшѣше имъ видѣ мѡнѣи землю обѣтованїю, и рѣ къ ісви. снѣиди к людѣ, и възвѣсти имъ іако мѡнѣи оумрѣтъ. снѣидѣ ісѣ к людѣ, мѡнѣи же конѣ житїю възпрїѣтъ [PH I, s. 110].

tanael (w PGr i PH I – Samael) przybywa, by ciało Mojżesza oddać jego ludowi, na przeszkodzie staje jednak Michał Archanioł, który zabiera je i ukrywa w miejscu wskazanym przez Pana²⁰¹:

и покоюшаше се сатананлъ. како да снесеть тѣло ѹго къ людемъ. да како бѣ сътворить ѹго. миѡхилъ же архангѣлъ. повелѣниємъ бѣжиѣ, прїиде възетї ѹ и съхранити. и съпротивляшася се емѣ сатананлъ. и не вѣставляшѣ ѹго. достоуживъ же си архистратигъ. запрѣтивъ емоу рекъ. да запрѣтити ти гѣ днѣволе. и тако побѣждѣнъ бѣ съпостатъ. и бѣ//жанию вѣдасть се. архангѣлъ же миѡхилъ, съхрани тѣло мѡу-сеѡво идеже повелѣ емоу бѣ [PH II, s. 139]²⁰².

W słowach Michała pobrzmiewa fraza z Listu Judy 1,9: „Pan niech cię skarci!”²⁰³. Skoro Satanael zamierza wydać ciało Mojżesza Izraelowi, by „uczcił go jak Boga” – to interwencja Michała Archanioła jest konieczna i znakomicie obrazuje przypisywane mu funkcje przywracania naruszonego przez Złego porządku, aby zapobiec świętokradztwu i bałwochwalstwu: żaden bowiem człowiek, nawet Prorok, nie może stać się obiektem kultu.

W historii Mojżesza z PH (zwłaszcza z PH II) znajduje się kolejny dowód wysokiej wariantywności tekstów w średniowiecznej literaturze Słowian – także w literaturze parabiblijnej i apokryficznej. Z opowieści, czerpanych z midraszy i legend hebrajskich, a opracowywanych w tradycji bizantyńskiej, trafiają do Słowian relacje barwne i ciekawe. Ich fabularny charakter wyraźnie kształtowany jest przez wpływ gatunków hagiograficznych oraz „romansów”.

► Samson

Historię Samsona rejestrują katalogi²⁰⁴ i zbiory apokryfów słowiańskich. Podobnie jak w przypadku innych tekstów pseudokanonicznych, także jej warianty pochodzą z różnych genologicznie źródeł: są to samodzielne narracje z kodeksów

²⁰¹ Wydawca przekładu angielskiego odsyła tu do Pwt 34,9, werset ten jednak odnosi się do ustanowienia przez Pana następcą Mojżesza Jozuego (zob. Adler 2013, s. 647). Komentarz do okoliczności śmierci i pochówku Mojżesza w Starym Testamencie oraz wyborze targumów zob. w: Melniciuc Puică 2016, s. 205–206. Według kilku z nich nie tylko Michał, ale i Gabriel lub Samael bądź też ‘anioł śmierci’ przygotowuje Proroka do odejścia bądź nawet gotuje mu śmiertelne łoże.

²⁰² „Usiłował Satanael znieść jego ciało do ludzi, by potraktowali go jak Boga. Michał Archanioł zaś na rozkaz Boży przybył zabrać je i skryć. I sprzeciwiał mu się Satanael, i nie odstępował go. Pochwyciwszy go, Arcystrateg przeszkodził mu, mówiąc: ‘Niech ci Pan [tego] zakaze, diable!’. I tak pokonany został Wróg, i rzucił się do ucieczki. Michał Archanioł zaś skrył ciało Mojżeszowe tam, gdzie nakazał mu Bóg”.

²⁰³ Lub Zach 3,2: „Pan zakazuje ci tego, szatanie, zakazuje ci tego Pan”.

²⁰⁴ Самсон, [w:] Яцимирский 1921, s. 169–171.

o treści mieszanej²⁰⁵, zaliczane niekiedy do gatunku „średniowiecznych opowiadań”²⁰⁶, a także wyimki z większych całości, stanowiących opracowania tekstu biblijnego²⁰⁷ (w tym przekład za PH II²⁰⁸). Ze względu na segmentację PH II (rozdział *O Manoachu i Samsonie*) proponuję potraktować ją jako kontynuację historii jego rodziców, tęskniących za potomkiem, którego narodziny – obwarowane przestrzeganiem licznych zasad – zapowiada im anioł Pański.

Dokonane wcześniej (w rozdziale II. *Dwa pierwsze przekłady Palei historycznej. Między wariantami: struktura i treść*) porównanie zapisu dziejów Samsona z PH z tekstem Księgi Sędziów (Sdz 13,1–7.9–22) pozwala wnioskować o dużej bliskości obu wariantów losów bohatera. Iwan Franko zauważa, że historii o Samsonie nie odnotowują ani indeksy ksiąg zakazanych, ani „zbiory apokryfów”²⁰⁹, ale z kolei wariant z Palei komentowanej „nie posiada szczegółów o charakterze apokryficznym, a dość [! – M.S.] wiernie oddaje tekst Pisma”²¹⁰. W opinii D. Petkanowej samodzielne *Słowo o silnym Samsonie*, zachowane w trzech redakcjach, zasadniczo jest zgodne z Sdz 13–15, różniąc się jednak szeregiem szczegółów, najpewniej pochodzenia folklorystycznego²¹¹. Czy także przekaz PH o Samsonie można nazwać apokryficznym – i na podstawie jakich cech?

Początek rozdziału o Manoachu i jego synu rozpoczyna się podobnie do historii z Sdz 13,2, choć „pokolenie Dana” staje się w zapisie PH II „rodem Aszera” (Оъ маное бѣше ѿ колѣна асирова [PH II, s. 149] – a więc miałby być potomkiem Jakuba zrodzonym z Zilpy, służącej Lei, a nie Bilhy, służącej Racheli (jak Dan)²¹². Ciekawie zmienia autor PH okoliczności, w których padają zalecenia dotyczące matki przyszłego nazirejczyka oraz jego samego. Szczegółowe zasady pojawiają się w Sdz 13,3–5²¹³, podczas pierwszego spotkania anioła z żoną Manoacha; następnie

²⁰⁵ Нр. Слово о Самсонѣ, [w:] Начов 1892, s. 391–393. Zob. też przekłady: bułgarskie: *Слово за силния Сампсон*, [w:] *Стара българска литература* 1982, s. 85–87; *Новела за Самсон*, [w:] Илиева, Петков, Перчеклийски 2010, s. 24–26; macedoński: *Слово за Сампсона*, [w:] *Апокрифи* 1996, s. 102–105; polski: *Słowo o Samsonie*, przeł. A. Jakimiszyn, [w:] *Apokryfy i legendy* 2006, s. 118–125; serbski: *O Samsonu (prva verzija, druga verzija)*, [w:] *Апокрифи старозаветни* 2005, s. 201–205, 206–211.

²⁰⁶ ‘Средновековните раскази’, cyt. za: *Предговор*, [w:] *Апокрифи* 1996, s. 37.

²⁰⁷ [Відривок оповідання про Самсона], [w:] Франко I. 1896/2006, s. 270–271.

²⁰⁸ *O Samsonu (iz paleje)*, [w:] *Апокрифи старозаветни* 2005, s. 212–217.

²⁰⁹ Istotnie, w największych w czasach Franki antologiach, Tichonrawowa (Тихонравов 1863) i Porfiriewa (Порфирьев 1872, Порфирьев 1877), narracji o Samsonie nie ma.

²¹⁰ Zob. komentarz do: [Відривок оповідання про Самсона], [w:] Франко I. 1896/2006, s. 271.

²¹¹ Komentarz do: *Слово за силния Сампсон*, [w:] *Стара българска литература* 1982, s. 355.

²¹² PH I nie wprowadza tej zmiany: Бѣ мужъ ѿ колѣна данова имя емоу маное [„Był mąż z rodu Dana, imię jego Manoach...”, PH I, s. 122].

²¹³ „Anioł Pański ukazał się owej kobiecie, mówiąc jej: ‘Oto teraz jesteś niepłodna i nie rodziłaś, ale poczniesz i porodzisz syna. Lecz odtąd strzeż się: nie pij wina ani sycery i nie jedz nic nieczystego.

żona powtarza je Manoachowi w Sdz 13,6–7²¹⁴, wreszcie anioł powtarza nakaz Manoachowi podczas kolejnego spotkania z małżonkami w Sdz 13,13–14²¹⁵. W PH wszystkie trzy wypowiedzi przypisane są aniołowi – pierwszy i drugi raz zwraca się on do kobiety, a za trzecim razem do jej męża²¹⁶. Co ciekawe, żona Manoacha

Oto poczniesz i porodzisz syna, a brzytwa nie dotknie jego głowy, gdyż chłopiec ten będzie Bożym nazirejczykiem od chwili urodzenia. On to zacznie wybawiać Izraela z rąk filistyńskich²¹⁷. O zasadach nazireatu zob. Lb 6,2–8.

²¹⁴ „Poszła więc kobieta do swego męża i tak rzekła do niego: ‘Przyszdeł do mnie mąż Boży, którego oblicze było jakby obliczem Anioła Bożego – pełne dostojenstwa. Nie pytałam go, skąd przybył, a on nie oznajmił mi swego imienia. Rzekł do mnie: Oto poczniesz i porodzisz syna, lecz odtąd nie pij wina ani sycery, ani nie jedz nic nieczystego, bo chłopiec ten będzie Bożym nazirejczykiem od chwili urodzenia aż do swojej śmierci’”.

²¹⁵ „Rzekł Anioł Pański do Manoacha: ‘Niech się twoja żona wystrzega tego wszystkiego, co jej powiedziałem. Niech nie używa nic z tego, co pochodzi z winorośli, niech nie pije wina ani sycery, ani też niech nie spożywa nic nieczystego, lecz niech zachowuje to, co jej poleciłem’”.

²¹⁶ W PH II nakazy te brzmią następująco: 1. *прїиде [въ домъ его] къ женѣ ѿ, аггль гнь, глѣе ен. жено съхрани се ѿ днѣ сего. месо да не вънидетъ въ оуста твоѧ. ниже что нечисто. вино и сикера да не пиеши. нъ ѿ днѣ сего съхрани. елика азъ заповѣдоу. понеже въ чрѣвѣ зачнеши и родиши сѧ**. *іако назирен бѣки [боудеть вторче]* [„Przyszdeł do jego domu, do jego żony, anioł Pański, mówiąc jej: ‘Niewiasto, pilnuj, by od tego dnia nie wziąć do ust mięsa ani nic nieczystego, nie pić wina ani sycery, ale od tego dnia zachowaj wszystko, co ci przykazuję. Poczniesz bowiem w swym łonie i zrodzisz syna, który to chłopiec będzie nazirejczykiem Bożym’”], PH II, s. 149]; 2. *въ оутрѣи же прииѣ аггль къ женѣ его. и рѣ ен, не рѣх ли ти вѣчера ѡ жено, да съхраниши се ѿ всакого нечиста. вино и сикера да не пиеши, понеже въ чрѣвѣ зачнеши. и родиши мужескы полъ. и съхраненно боудеть ѿ бѧ. вино и сикера да не пиеть. и бритѣа не възыдетъ на главѣ юго. понеже назырен боудѣ отроче* [„O poranku zaś przyszdeł anioł do jego żony i rzekł jej: ‘Czy nie powiedziałem ci wczoraj, kobieto, żebyś strzegła się przed wszystkim, co nieczyste, nie piła wina ni sycery, albowiem poczniesz w łonie i zrodzisz dziecko płci męskiej, i zachowane będzie przez Boga, a wina i sycery niech nie pije, brzytwa zaś nie dotknie jego głowy – jako że dziecko to będzie nazirejczykiem’”], PH II, s. 149–150]; 3. *аггль же гнь рѣ азъ есѣ и се глѣю ти. [да съхранитъ се ѿ днѣ] жена твоѧ. и все нечисто да не вънидоутъ въ оуста юе. и елика ѿ лозы да не іастъ. и сикера да не пиеть. зачнетъ бо жена твоѧ. и родитъ отроче мужескы полъ. вино и сикера не пиеть. желѣзо не възыдетъ на главоу его. іако назырен бѣки боудеть вторче* [„Anioł zaś Pański rzekł: ‘Oto jestem i mówię ci: niech strzeże się od dziś twoja żona, by nie brać do ust nic nieczystego; tego, co z winorośli, niech nie je i niech nie pije sycery. Pocznie bowiem twoja żona i zrodzi dziecko płci męskiej, które niech wina i sycery nie pije, a żelazo nie dotknie jego głowy, jako że chłopiec będzie Bożym nazirejczykiem’”], PH II, s. 150]. Por. PH I: 1. *прїиде же аггль в домъ его глѧ женѣ его. жено съхраниса ѿ сего днѣ. месо да не внидѣ въ оуста твоѧ и всака нечѧта. вино и медовины не имаши пити. но ѿ сего днѣ съхрани вса іаже азъ завѣщаю. понеже въ чрѣвѣ зачинаеши, и родиши сѧ іако назараниноу боудеть боу отроча* [PH I, s. 122]; 2. *Прїиде же пакы аггль къ женѣ и рѣ ен. не рѣ ли ти вѣчера жено хранистса ѿ всего нечѧтаго. вино и медовины не пити. понеже въ чрѣвѣ зачнеши мужескыи полъ. и съхранистса ѿ бѧ. вино и медовины не имать пити. и бритѣа на главоу его не възыдетъ. понеже назорѣю боу боудеть отроча* [PH I, s. 123]; 3. *Аггль же рече. азъ есмь. се оубо глѧ ти, да съхранистса ѿ днѣ жена твоѧ. ѿ всакоа нечѧтоты не вниити въ оуста еѧ, и еже ѿ винограда не снѣсти. вино и медовины не пѣть. зачнетъ бо жена твоѧ и родитъ отроча мужескыи полъ. вино и медовины не имать пити, и бритѣа на главоу его не възыдетъ. іако назорю боу боудеть.* [PH I, s. 123–124].

(w PH) ani nie powtarza mężowi słów anioła, ani nie prosi tego ostatniego, by sam mu je przekazał. To odstępstwo trudno jednak uznać za element apokryficzny. Zabawny wydaje się sposób, w jaki złożono – w podzięcie za zapowiedź narodzin syna – ofiarę z kozłątka. O ile w Sdz 13,19 po prostu „Manoach przyniósł kozłą oraz ofiarę pokarmową i na skale ofiarował je Panu, który czyni cuda” (и поемь маное козлищъ ѿ козь. и трѣбоу възнесе на камень гѣи. чюднотворещъ гѣу [Biblia Lesnowska, k. 313r]), w PH w złożeniu ofiary współuczestniczy sam anioł:

слышавъ же маное. рече къ аггалоу, бжїю. мнѣвъ тако члѣкъ е. гѣи аще истинна соуть слова твоя. пожди сѣдѣи, пондоу и принесе козлища. и пожавъ его аггаль гнѣ. и принесе козлища. и рече ему постави е на камени. зане аще заколещи ю не спѣмъ е. аще ли сътвориши жрѣтѣвоу гѣу боу твоему, боудетъ ти въ млтвоу. и постави е маное на камени. и приложи аггаль гнѣ краи жъзла иже е въ роуцѣ его. и изыде пламень и поестъ жрѣтѣвоу [PH II, s. 150]²¹⁷.

PH zresztą skraca rozmowę Manoacha z aniołem, brak tu np. pytania o jego imię (Sdz 13,17–18).

O dzieciństwie bohatera PH – podobnie jak Stary Testament – nie mówi nic, poza stwierdzeniem zachowywania przezeń zasad życia właściwych nazirejczyka. Na uwagę zasługuje mający nieco kaznodziejski wydźwięk fragment pochwalający zachowanie przez Samsona życia pobożnego, zgodnego z zasadami nazireatu, i ukazujący początek drogi do jego upadku po popadnięciu w pijaństwo i nieczystość.

W dalszej części historii obserwujemy naruszenie fabuły biblijnej, uproszczenie jej na rzecz silniejszego zarysowania cech literackiej postaci Samsona. PH ukazuje m.in. dwa dosyć obrazowe wydarzenia z życia bohatera. Po pierwsze, podkreśla jego zaangażowanie w działania przeciwko „obcym”, czyli Filistynom (nazwa plemienia w PH nie pada)²¹⁸. I tak raz mieli upić go, skuć i nie wypuścić,

²¹⁷ „Słyszac to, Manoach rzekł do anioła Bożego, sądząc, że to człowiek: ‘Panie, jeśli słowa twoje są prawdziwe, poczekaj, siedząc, a pójde i przyniosę kozłątka’. I anioł Pański poczekał na niego, [gdy zaś Manoach] przyniósł kozłątka, powiedział mu: ‘Połóż je na kamieniu, bo jeśli je zarznieś, nie zjem go, jeśli zaś złożysz ofiarę Panu Bogu twemu, stanie się twoją modlitwą’. I złożył je Manoach na kamieniu, a anioł Pański przytknął wierzchołek kopii, którą trzymał w ręce, i wystrzelił z niej płomień i pochłoniął ofiarę”. Por. PH I: слышавше же маное, рече къ аггалоу бжїю. мнѣ тако члѣкъ е. гѣи аще истинни гѣи твои соуть, сѣди пожди дондеже шедъ и принесеу козла и жрещи. рече же к нему аггаль. понди. текъ же маное въ стадо. и приведе козла. и рече к нему аггаль. положи е на камыцѣ, тако аще имаше жрѣтї е, не имаше части. аще ли сътвориши гѣу боу своему, боудетъ ти въ очистиѣ. и положи маное жрѣемое на камыцѣ, и простеръ аггаль авѣмѣи палицѣ в роуцѣ его конецъ, и изыде ѿ неа пламя огненный, и съжже зрѣемое [PH I, s. 124].

²¹⁸ Co stwierdza się wprost: сын самѣонъ. многоа іслю правленїа оустри. и победы на врагы възвизе прѣмногы. иноплеменици же не тръпеще мужьствѣнїе его подвигы. начеши хытростию

aż obieca zaprzestać walki z nimi. Samson tymczasem, wytrzeźwiawszy, zerwał okowy i pragnąc zemsty ruszył zniszczyć mury miejskie. Wyniósł bramę na pobliskie wzgórze (naprzeciw Hebronu, Sdz 16,1–3), po czym wyłapał okoliczne lisy i przywiązawszy im pochodnie do ogonów, wypuścił – w czas zbiorów – na pola Filistynów (Sdz 15,4–5). W Piśmie jest to działanie wyraźnie w ramach zemsty za oddanie żony Samsona innemu mężczyźnie (Sdz 15,1–3). Autor PH tymczasem w ogóle nie czyni rozróżnienia między pierwszą żoną bohatera, Filistynką z Timny (Sdz 14,1–15,7), która ginie spalona żywcem już po zniszczeniu pól przez lisy, i najwyraźniej utożsamia ją z jego drugą żoną, Dalilą, która pojawia się w Sdz 16,4 (czyli już po epizodzie wyciśnięcia wody z kości osłej szczęki, który w PH zapowiada siłę Samsona, zamykając część poświęconą wyczekiwaniu jego rodziców na syna). Epizod kolejny odnosi się do Sdz 14, gdzie opisano perypetie małżeństwa Samsona i zadanej wówczas Filistynom zagadki o pochodzeniu miodu i wyproszeniu odpowiedzi przez zdradziecką Dalilę. Wieńczą go słowa Samsona: *аще не бысте испитали далидоу. не бысте оубѣдѣли причоу* [PH II, s. 154]²¹⁹. W PH nieco inne są, niż w Sdz, okoliczności śmierci bohatera, brak tu jego rozmów z żoną próbującą odkryć źródło jego nadludzkiej siły (Sdz 16,6–21), nie wspomina się też miejsca jego pochówku ani czasu sprawowania sądów nad Izraelem – w ogóle pomija się fakt, że należał do sędziów. Autor PH porzuca subtelności relacji przyczynowo-skutkowych z Księgi Sędziów (dwie żony Samsona, zabicie lwa, w którego łbie powstał w obecności rodziców miód²²⁰) i usamodzielnia epizody, czyniąc je odrębnymi, niepowiązаныmi ze sobą. Jest to kolejny przykład zjawiska nazwanego, na potrzeby PH, epizodycznością – dość swobodnego operowania epizodami, scenami, bez konieczności łączenia ich poprzez złożone relacje przyczynowo-skutkowe.

Jakie wnioski nasuwa lektura historii Samsona w PH? Nie można, jak sądzę, dowieść ‘apokryficzności’ tego rozdziału, nawet jego pozabiblijności. Ten wariant dziejów bohatera ani nie ubarwia, ani nie deformuje historii starotestamentowej, raczej upraszcza epizody, skraca dialogi, a drobne zmiany nie wypaczają przekazu kanonicznego. Wyraźnie pozabiblijne są poświędane w niektórych wariantach *Sło-*

нахвдити его. како да поговѣть его [„Ten oto Samson Izraelem kierował, i odniósł niezliczone zwycięstwa nad nieprzyjaciółmi. Obcy zaś, nie mogąc ścierpieć jego mężnych dokonań, poczęli podstępem go nachodzić, by go zgubić”, PH II, s. 151–152], także: *и доуѣга прочаа искоушениа навѣ имь* [„I innym próbom ich poddał”, PH II, s. 152]; por. PH I: *Оїи оубо самсонъ многа їслю исправленїа исправи, и побѣды многыа на врагы сътвори. прѣмногыа побѣды яви въ їсїи. Иноплеменїници не трѣпаше предїенїю его храбростѣ, начаша хитростїю въстати на нь. како да поговѣать и* [PH I, s. 126]; *и прочаа, и ина многа сътвори имѣ* [PH I, s. 128].

²¹⁹ „Gdybyście nie spytali Dalili, nie odgadlibyście zagadki”. Por. PH I: *аще далида моа не бѣ побѣдала, не бысте ли разоуѣкли гаданїе* [PH I, s. 130].

²²⁰ W PH rodzice Samsona – inaczej, niż w Sdz – nie pojawiają się w opowieści po jego narodzinach.

wa o Samsonie z kodeksów o treści mieszanej detale wyliczane przez D. Petkanową: motyw sześciu złotych pukli, w których kryje się moc Samsona, otwarcie się ziemi i wytryśnięcie z niej wody po pierwszym zwycięskim pojedynku bohatera²²¹. W PH jednak niczego takiego nie spotykamy; zamieszczona tu historia Samsona pozostaje raczej dość wiernym oryginałowi opracowaniem biblijnego motywu z kaznodziejską przestrogą, odnoszącą się nie tylko do głównego bohatera:

И БЫ МОУЖЬ СИЛЬНЬ. ДОН'ДЪЖЕ ИМ'ЕШЕ СЪЖИТЕЛ'НИЦОУ ВЪЗ'ДРЪЖАНІЕ. ЕГДА ЖЕ НЕЧИСТОТ'Е БЫСТЬ РАБЬ. // ТВОГДА ВЪ ПОСМ'Е БЫ ВРАГЪ. ТЫ БО СЛН'ШЪ. ВІНА И СИКЕРА НЕ ПІАШЕ. Ъ ЧР'ЕВА МАТЕРЕ СВОЕ. И Б'ЕШЕ ХРАНИ Ъ ВЫШНІЕ БЛ'ГТЫ. ЕГДА ЖЕ ВЪ ПІАН'СТВО. И НЕЧИСТОТОУ СЕБ'Е ИЗДАСТЬ. ТОГДА ПОРОУГАНІЕ ВРАГЪ СВОИМЪ БЫ. [PH II, s. 151]²²².

► Dawid

Na podstawie katalogów słowiańskich tekstów inspirowanych tematyką Starego Testamentu oraz treścią katalogów²²³ i antologii słowiańskich apokryfów²²⁴

²²¹ Komentarz do: *Слово за силния Сампсон*, [w:] *Стара българска литература* 1982, s. 355–356.

²²² „Był mężem silnym, dopóki obywatel się bez niewiasty. Kiedy zaś stał się sługą nieczystości, stał się i pośmiewiskiem swoich wrogów. Samson bowiem wina i sycery nie pijał od [opuszczenia] łona matki swojej. Żywił się łaską [daną mu] z góry. Kiedy zaś oddał się pijaństwu i nieczystości, został urągówiskiem swoich wrogów”. Por. PH I: И Б'Е МОУЖЬ СИЛЕНЪ, ДОНДЕЖЕ ИМ'Е В СЕБ'Е ВЪЗДЕРЖАНІЕ. ЕГДА ЖЕ ЛИШИСА, ОБРАТИ СЕБЕ ПИЦИ БЫТИ РАБЪ, ТОГДА И РАЗОРЕНЪ БЫ Ъ ВРАГЪ СВОЙ. ТОИ БО САМСОНЪ ВІНО И МЕДОВІНЫ НЕ П'А Ъ ЮТРОВЫ Л'ТРИ СВОЕ. И Б'Е ХРАНИМЪ Ъ ВЫШНЕА БЛ'ГТИ. ЕГДА БО П'АНЬСТВОУ И ЧР'ЕВОЛЮБІЮ СЕБЕ ПРЕДАСТЬ, ТОГДА И В ПОРОУГАНІЕ БЫ ВРАГОМЪ СВОИМЪ [PH I, s. 125].

²²³ *Давид*, [w:] Яцимирский 1921, s. 173–174 (wszystkie teksty o Dawidzie na s. 173–220); Милтенова 2003b; САУТ 1998, s. 111–117 (warianty arabskie, greckie, syryjskie, armeńskie, germańskie, łacińskie o Dawidzie i Salomonie). Zob. *Apocryphal Fragments about David*, [w:] Orlov 2007, s. 52–54 (por.: *Апокрифы о Давиде*, [w:] Орлов 2011, s. 219–222);

²²⁴ Zob. edycje, np.: Тихонравов 1863, s. 259–272, oraz przekłady: przekład bułgarski: *Слово за цар Давид пророк, как се зачена и как се възцари, Как Давид написа псалтира, Слово за Сивила, Соломон и жена му, Соломон и Китоврас, Мъдростта на еврейския цар Соломон, син Давидов (Тримата братя и справедливо разделеното наследство; За откраднатото злато; Кой е робът и кой е истинският син; Соломон разгадава завещанието на бащата; За женската невярност; Истинската майка; Гатанката на цар Дарий и излъганият демон; Цар Соломон разгадава на фараоновата дъщеря видяното по пътя; Соломон и Савската царица)*, [w:] *Стара българска литература* 1982, s. 99–102, 103, 104–106, 106–109, 109–112, 113–122; *Новела за пророк Давид: как е заченат и как се роди; Новела за Давид: как написа Псалтира*, [w:] Илиева, Петков, Перчеклийски 2010, s. 29–33, 33–34; przekład serbski: *Како Давид написа Псалтир (прва верзија, друга верзија), О цару Давиду, Премудрости Соломонове, О Соломону*, [w:] *Апокрифи старозаветни* 2005, s. 415–436; przekład macedoński: *Слово за пророкот Давид и цар како се зачна, Слово како го исписа Давид Псалтирот, Соломон и жена му, Соломон*

można by się spodziewać, że także w PH, wykorzystującej wątki pozabiblijne lub twórczo opracowującej biblijne, niezwykłych kształtów nabierze jeszcze jedna, obok dziejów Abrahama, saga rodzinna – o królach Dawidzie i Salomonie. Czy tak jest istotnie, czy ten nośny temat – perypetie dwóch wielkich królów Izraela – został w PH ujęty w sposób tak odbiegający od pierwowzoru biblijnego, że można go tu nazwać apokryficznym? Rozdziałów poświęconych tym bohaterom jest w PGr pięć, w PH I trzy, a w PH II sześć – obejmują jednak ten sam zakres materiału. W podrozdziale *Ingerencje w tekst Pisma* odnotowano pewne kwestie dotyczące ich kompozycji oraz treści w odniesieniu do tekstu biblijnego.

Czy rozdziały o Dawidzie w PH mają związek z przełożonym na język słowiański w XI–XII w.²²⁵ tzw. cyklem apokryficznym o Dawidzie i Salomonie i czy mogą być tu pomocne kryteria z rozważań nad relacją PH do cyklu Abrahama? Po pierwsze, w PH – także w bizantyńskim pierwowzorze – nie ma nawet wzmianki o Salomonie, a więc tych kilka rozdziałów można by odnieść tylko do części cyklu. Po drugie, inaczej niż w przypadku Abrahama, w rozdziałach poświęconych Dawidowi autor PH umieścił fragmenty poetyckie – wyimki z *Wielkiego kanonu pokutnego* św. Andrzeja z Krety: jeden cytat w rozdziale o królu Saulu oraz trzy (a w PH II cztery) cytaty w historii wystąpienia Absaloma przeciwko jego ojcu. Stąd wnioskować by można, że części PH poświęcone Dawidowi są raczej autorskim opracowaniem fragmentów Starego Testamentu, a nie niezmiennym cytatem z samodzielnie istniejących źródeł.

Na całość historii Dawida w PH składają się, jak wskazano wyżej, wątki zaczerpnięte z kilku rozdziałów 1 Sm, jednak ułożone w innym porządku, niż w oryginale. W pełni zachowując wymowę Pisma, dokonano następujących zmian w stosunku do pierwowzoru: małżeństwo z Mikal (1 Sm 18) przełożono przed wyprawę przeciwko Amalekitom (1 Sm 15) i przed starcie z Goliatem (1 Sm 18); działaniu „złego ducha” poddano Saula między namaszczeniem Dawida na króla

и Китоврас, [w:] *Апокрифи* 1996, s. 128–133, 134–135, 136–140, 141–144; przekład rosyjski: *Сказания о царе Давиде (Житие Давида. Слово о Давиде, царе и пророке Господнем, как родился и как воцарился; Слово о Псалтыри. Слово о Псалтыри, как написана была Давидом царем; Легенда о Давиде и Вирсавии) oraz Суды Соломона (О двух блудницах; О помощи фараона; Сказание о том, как был взят Китоврас Соломоном; О двуглавом муже и о его детях; Загадки Малкатошки; О наследстве трех братьев; О трех путниках; О смысле женском; О слуге и сыне; О царе Адариане; О похищенной царевне)*, [w:] *Апокрифы Древней Руси* 2006 s. 37–62; przekład polski: *Słowo o poczęciu proroka i króla Dawida; Słowo o tym, jak Dawid napisał Psalterz; O tym, jak Psalterz znalazł się w morzu; Słowo o Sybilli; Słowo o mądrości Salomona; Opowieść o tym, jak Kitowraz został pochwycony przez Salomona*, przeł. A. Kawecka, [w:] *Апокрифы i legendy* 2006, s. 131–137, 138–140, 145, 146–150, 151–156, 157–160.

²²⁵ Wg starszych badań czas przekładu (przynajmniej części) cyklu, jakkolwiek trudny do jednoznacznego określenia, z pewnością nie wykraczał poza wiek XV, zob.: Петканова 1978, s. 363.

(1 Sm 16,1–13) a próbą pozbawienia go życia (1 Sm 18,1–3,10); wstrząs wywołany wizją Samuela podczas spotkania z wiedźmą z Endoru (1 Sm 28) staje się w PH przyczyną śmierci Saula, choć w 1 Sm król już po tym spotkaniu wyprawia się przeciw Amalekitom (1 Sm) i jest świadkiem śmierci swoich synów (1 Sm 31) tuż przed własną śmiercią (1 Sm 31,6). Zmiany te można, jak sądzę, interpretować jako twórcze podejście do Starego Testamentu i znak dążenia do tego, by historia „dobrze się opowiadała”.

W PH Dawid pojawia się w rozdziale *O Saulu*; tu wyraźniej, aniżeli w Sm, zarysowana jest przypadłość Saula cierpiącego od napaści „złego ducha”, którego Dawid przegania swą muzyką, kojąc duszę króla. Niezwykła umiejętność Dawida łączy jego los z losem władcy:

ИМОУЩЕ ЖЕ САОУЛОУ ДОУХЪ ЛОУКАВЪ. ИЩАШЕ ВРАЧЕВАННІА ПОУТЬ. ІАКО ДА ИЗБАВИТЪ СЕ ѿ НЕГО. И НЕ ВБРѢТАШЕ. ПРИИДОШЕ ЖЕ ВЛЫСВН ѿ НАЗАРЕТА, ИМОУЩЕ ИСКОУСЬ ѿГАНІАТИ ДОУХЫ. И РѢШЕ ЕМОУ, ІАКО АЩЕ ВБРѢЩЕТЪ ОТРОЧЕ, БНЕ ВЪ ГОУСЛЫ, И ПОЕ ПѢ. БѢЖИТЬ ѿ ТЕБЕ ДОУХЪ, И ИЩАШЕ САОУЛЬ ОТРОЧЕ ПОЕ ПѢ, И БНЕ ГОУСЛИ, И НЕ ВБРѢТААШЕ. ПОВѢДАШЕ ЖЕ ЕМОУ. ІАКО Ё ОТРОЧЕ О ЕСЕА. БНЕ ГЪСЛЫ, И ПОЕ ПѢ. И РѢ ДА ПРИВЕДЪШЪ Е КЪ НЕМЪ. ПОСЛАНЪНЫ ЖЕ ИДЕ КЪ ЕСЕЮ. И ПОВѢДА ЕМОУ РЕЧИ ЦРЬЕВЫ. ИЖЕ РѢ ИМАМЪ ОТРОЧЕ И ПАСЕТЬ ВЪЦЕ. ОУМѢСТЪ ЖЕ БЫТИ ГЪСЛЫ И ПѢТИ ПѢ. И ѿВѢЩА ЕМОУ ПОСЬЛЬНИКЪ. ТРѢБОВАЕТЪ Е ЦРЬ САЗЛЬ. И РѢ ІЕСЕН. ЗАУТРА ПРИДЕТЬ ѿ ПАСТЪ-ВИ. И ПРИВЕДЪШЪ ЕГО ТАМО. И ОТИДОШЕ ПОСЛАНЪНЫ. ЗАУРА ЖЕ ВЪЗЪМЪ ИЕСЕН ЗАЕЦА, И АГЪНЬЦЕ. КОКОШИ, И ГЪСКЕ, ГОЛЪВН. И ДѢДА ПОИДЕ КЪ ЦРЬ САЗЛЬ. И РѢ ІЕСЕН ДОБРЕ ТЕ ВБРѢТОХЪ ЦРЬ. ИЖЕ РѢ ЕМОУ СЪН ЛН Ё СЪНЪ ТВОИ. ИЖЕ ВѢСТЪ БИТИ ГОУСЛЫ, И ПѢ-НЬ ПѢТИ. И РѢ СЪН Ё СЪНЪ МОИ, ИЖЕ ПАСЕТЬ ВЪЦЕ МОЕ. ВѢДИ БИТИ ГЪСЛЫ, И ПѢТИ ПѢНЬ. И ГЛА ЕМОУ ЦРЬ. ТРѢБЕЮ ДА Ё О МЕНЕ. ИЖЕ РѢ ДА Ё РАБЪ ТВОИ ГНѢ ЦРЬ. АЗЪ БО ИМАМЪ ДРОГЫЙ .Ъ. СЪНОВЪ. ИЖЕ РАБОТАЮТЪ ДОМЪ МОЕМЪ. И РАБЪ ТВОИ ДѢВЪ ДА Ё С ТОБОЮ. И БѢШЕ ДѢВЪ О САЗЛЬ. И ПРИХОЖАШЕ БНЕ ГЪСЛЫ, И ПОЕ ПѢ. И ПРОКСТААШЕ БѢСЪ. И ТАКО ИМѢШЕ ПОКОН САЗЛЬ, ѿ ДЪХА ЛЪКАВАГО. [ЕГЛА ВЪЗМОУЩАШЕ ДХЪ САОУЛА ПРИХОДЕ ДѢВЪ БЫАШЕ ГОУСЛЫ. И ПРОКСТААШЕ ДХЪ ЛОУКАВЫ. И ПОЧИВАШЕ САОУЛЬ ѿ ДХА ЛОУКАВАГО.] [PH II, s. 165–166]²²⁶.

²²⁶ „Saul, mając ducha złego, szukał ratunku w magii, by się od niego uwolnić, lecz nie znajdował. Przybyli mędracy z Nazaretu, doświadczeni w przeganianiu duchów i powiedzieli mu, by znalazł chłopca, grającego na cytrze i śpiewającego pieśni, a odejdzie od niego duch. I szukał Saul chłopca śpiewającego pieśni i grającego na cytrze, i nie znajdował. Powiedziano mu, że jest [taki] chłopiec w [domu] Jessego, grający na cytrze i śpiewający pieśni. I nakazał, by mu go przyprowadzili. Wyśłannik udał się do Jessego i przekazał mu słowa króla. Ten zaś rzekł: ‘Mam [takiego] chłopca, pasie owce, ale umie grać na cytrze i śpiewać’. Odpowiedział mu wysłannik: ‘Król Saul go potrzebuje’. Odpowiedział Jesse: ‘Jutro wróci z wypasu i przyprowadzę go tam [do króla]’; wysłannicy [!] zaś odeszli. Rankiem wziął Jesse zającą i jagniątko, kokosze, gęsi, gołębie oraz Dawida i udał się do króla Saula. I powiedział: ‘Dobrze cię znajduję, panie’. Ten mu rzekł: ‘Czy to twój syn, który potrafi grać na cytrze i śpiewać pieśni?’ Odparł mu [Jesse]: ‘Oto syn mój, który wypasa moje owce, a umie grać na cytrze’.

W ten sposób autor PH tworzy scenę, w której – inaczej, niż w Sm – to ojciec przekazuje syna królowi, a nie tylko wysyła go z darami do pałacu (1 Sm 16,20). W *Słowie o poczęciu proroka i króla Dawida*, zawierającym ten motyw, epizod przedstawiono dużo prościej:

Król Saul panował nad całą ziemią i władał wszelkim stworzeniem. I wstąpił w niego duch nieczysty, który wyrządzał mu szkodę – nie pozwalał spać i nigdy nie pozostawiał w spokoju. Pewien człowiek o imieniu Jesse. Ma [on] nadzorcę owiec, który robi rogi i precudne piszczalki, [a kiedy zaczyna na nich grać,] wszystkie zwierzęta i przedmioty tańczą. Może i na ciebie sprowadzi spokój”. Saul posłał [po Dawida] i przyprowadzono go. [A] kiedy [Dawid] zadął w róg, duch nieczysty w Saulu ucichł na trzy dni. Kiedy Dawid odszedł, diabeł znowu zaczął [królowi] przeszkadzać. Zasięgnąwszy porady, Saul oddał Dawidowi swoją córkę, by [ten] zawsze grał, a Saul [mógł zaznać] spokoju od ducha nieczystego²²⁷.

Raczej w tym opracowaniu motywu można by się doszukiwać apokryficzności – a może wręcz wpływów ludowości, choćby w sformułowaniach „wszystkie zwierzęta i przedmioty tańczą” czy „diabeł” zamiast biblijnego „zły duch”²²⁸.

Najoryginalniejszym pomysłem zastosowanym w dziejach Dawida jest wprowadzenie do fabuły nowych postaci. Oba przypadki przytaczaliśmy w podrozdziale *Ingerencje w tekst Pisma*: to sługa, spełniający sprzeczny z prawem Pana rozkaz Dawida dotyczący zliczenia ludności Izraela (w rozdziale *O spisie ludności*) oraz anioł, który towarzyszy prorokowi Natanowi podczas dyscyplinującej króla rozmowy po niegodnym postępku wobec Uriasza i nawiązaniu grzesznej relacji z jego

i śpiewać. Powiedział mu król: ‘Potrzebuję go u siebie’. Ten rzekł: ‘Niech będzie twym sługą, królu, panie. Ja mam jeszcze sześciu synów, którzy pracują w moim domu, a sługa twój Dawid niech zostanie z tobą. I pozostał Dawid u Saula i przychodził [doń] i grał na cytrze i śpiewał pieśni, a [zły] duch ustępował. I tak Saul zyskiwał spokój od złego ducha. Gdy zaś duch Saula niepokoił, przychodził Dawid grać na cytrze, a duch ustępował, Saul zaś od złego ducha odpoczywał”. Por. PH I: Имы оубо саоуль дхъ лоукавъ, искаше поуть врачеванїа, да избавитса ѿ него. и не верѣтааше. пришедше волсви назаране имѣюще искоусть прогонити дхъ, и рѣша емоу. іако да веращеши отроча, бїюще въ гоусли и поюще пѣсни. и не бѣ обрѣсти. дасть же са емоу вѣсть. іако есть отроча іесево, бїюще гоусли и поюще пѣсни. и поустѣ къ іесею и пытааше. несен же рече. есть ли отроча пасын вѣца, еже оумѣть бити въ гоусли и пѣти пѣсни. рѣша же емоу посланїи ѿ црѣ. іако саоуль его тревоуєтъ. ѿ ісен [!]. оутрѣ хоуєтъ прїити ѿ стадаъ. и приводоу его азъ къ црю. ѿидоу посылаємїи. оутрѣи же днѣ вземь іесен заѣца. пѣткы. гоускы. курѣта и птица многородныѣ. и дѣда сна своего. и нде къ црю саоулоу. и ѿ. верѣто доверѣ та [PH I, s. 150–151].

²²⁷ *Słowo o poczęciu proroka i króla Dawida*, przeł. A. Kawecka, s. 133–134.

²²⁸ O inspirowanych literaturą pseudokanoniczną folklorystycznych realizacjach motywów związanych z imieniem obu królów, głównie jednak Salomona, zob.: *Давид и Соломон*, [w:] Петканова 1978, s. 211–223.

żoną (rozdział *O żonie Uriasza*)²²⁹. Zwłaszcza ten drugi przypadek nasuwa skojarzenie z wyobraźnią „ludową”.

Wymienione odstępstwa przekazu z PH od 1 Sm są w historii Dawida najjaśkrawsze. Oznacza to, że poświęcone królowi teksty, które – w postaci z kodeksów o treści mieszanej – uznawane są za „apokryficzne”, w wariacie z PH wcale takimi nie są. Stanowią raczej relację parabiblijną.

* * *

Wśród opinii dotyczących opowiadania historii w Starym Testamencie można znaleźć takie, wedle których „biblijne opowiadania [...] nie zachęcają do tzw. estetycznej lektury, której owocem jest przyjemność wgłębienia się w świat literackiej kompozycji”²³⁰, a tymczasem PH, jako tekst parabiblijny, subtelnie reinterpretujący źródło (ze względu na nowy kontekst odczytania treści biblijnej), jest bez wątpienia tekstem „artystycznym”, dodatkowo zestetyzowanym. Termin ‘tekst parabiblijny’ wydaje się dość pojemny, co sprzyja możliwości dostosowania go do różnych genologicznie i odmiennych estetycznie zabytków literackich różnych epok²³¹. Tak np. jako ‘parabiblijne’ określane są „niebiblijne teksty

²²⁹ Po raz kolejny obserwujemy uproszczenie historii zapisanej w tzw. cyklu apokryficznym wobec przekazu z PH. W cytowanym wyżej *Słowie o poczęciu proroka i króla Dawida* historia grzesznego związku króla z Batszebą przekazana jest następująco: „Kiedy zmarła jego żona, Dawid stał się krwiożerczym i bezlitosnym rozpustnikiem i zabójcą. A żył [wtedy] również pewien sprawiedliwy i wielki mąż o imieniu Uriasz, który miał małżonkę urodziwą wielce. Dawid próbował ją uwieść, ale ona nie chciała, była bowiem wierna Bogu i swojemu mężowi. Dawid wysłał [więc Uriasza] na wojnę, by zginął. I tam go zabito. Rozgniewał się tym Bóg i wysłał [do Dawida] anioła i proroka Natana. Prorok miał go zganić, a jeśli Dawid się nie pokaja, anioł miał go bezlitośnie zabić. Poszedł [więc] prorok do Dawida i rzekł do niego: ‘Osądź mnie, panie, osądź!’ Król odparł: ‘Mów, co masz powiedzieć!’ Prorok na to: ‘Pewien człowiek miał 206 owiec, a ja miałem jedną. On zabił mnie, śmierci mnie zaprzedał, zabrał moją owcę i zrodził z nią Salomona’. Dawid odrzekł: ‘Zaprawdę, człowiek ów zasłużył na okrutną śmierć!’ Prorok [zaś] odparł: ‘Ty nim jesteś!’ Dawid padł na ziemię, a obejmując się, ujrzał anioła, na podobieństwo żołnierza dzierżącego miecz. I zawołał: ‘Umiłuj się nade mną, Boże, w ogromie miłosierdzia swego!’ A [wtedy] anioł odjął miecz od niego” (cyt. za: *Słowo o poczęciu proroka i króla Dawida*, przeł. A. Kawecka, s. 135–136). Podobnie jak w PH zachowane są tu niemal wszystkie najważniejsze elementy fabuły, podane jednak wyjątkowo oszczędny estetycznie sposób – z dwoma wyjątkami. Po pierwsze, podkreślono postawę Batszeby, „wiernej Bogu i swojemu mężowi”, co – jak się wydaje – mogłoby wypaczyć sens historii, choć autor tego opracowania z pewnością tego uniknął; po drugie, postać proroka Natana wprowadzono od razu w towarzystwie anioła z zapowiedzią jego roli.

²³⁰ Cyt. za: Pawłowski 2013, s. 50.

²³¹ O literaturze parabiblijnej w kręgu kulturowym wspólnym bądź bliskim temu, w którym funkcjonowała PH, zob. m.in.: Miltenova 2007.

z Qumran²³² oraz utwory stanowiące autorskie opracowanie tekstu Starego Testamentu, jak choćby *Apokryf Księgi Rodzaju* (*Genesis Apocryphon*) i komentarz do Rdz oraz „przekomponowany” Pięcioksiąg²³³. Terminu ‘literatura parabiblijna’ używa się też dla tekstów zawierających motywy inspirowane biblijnymi, ale funkcjonujących poza oficjalnym nurtem, w tym tzw. apokryfów, cieszących się w pewnych kręgach nie mniejszym autorytetem niż teksty kanoniczne²³⁴. Pozwala to, jak sądzę, odnieść go do materii, jaką stanowi PH, zbiór biblijnych historii, epizodów, scen zgromadzonych w kilkudziesięciu opatrzonych tytułami rozdziałach, funkcjonujący we wspólnocie bizantyńsko-słowiańskiej przez około siedemset lat²³⁵.

W studium poświęconym motywowi testamentu Adama w literaturach chrześcijańskich czytamy, jakoby w PH zachowały się słowiańskie wersje licznych pism apokryficznych²³⁶. Umieszczenie PH w katalogu *Clavis apocryphorum Veteris Testamenti*²³⁷ wydaje się tę opinię potwierdzać i dopełniać. Uważam jednak, że uwagi dotyczące poszczególnych „apokryficznych” partii utworu pozwalają na jej doprecyzowanie. Po pierwsze, gdyby za apokryficzne uznać tylko te fragmenty, których paraleli brak w tekście Starego Testamentu – nie byłoby ich wcale tak wiele. Po drugie, słowiańskie przekłady bizantyńskiego tekstu PH pozostają świadectwem istnienia poszczególnych „apokryfów” w kulturze i literaturze języka greckiego i stanowią kolejną drogę, którą opowieści te na Słowiańszczyznę dotarły.

Przegląd wybranych rozdziałów PH pod względem ich ‘kanoniczności’ oraz ‘apokryficzności’ może prowadzić do wniosku, że podstawowym kryterium pozwalającym na dokonanie podobnego podziału jest obecność lub nieobecność w tekście Pisma odpowiednich detali. W wielu przypadkach trudno w istocie rozsądzić, czy dany rozdział PH ma cechy zbliżające go bardziej do tekstu kanonicznego (tj. tekstu Starego Testamentu), czy też do narracji pozabiblijnej. Oczywiście można to zasugerować, akcentując cechy wspólne PH z Pismem lub cechy odrębne, próbując ważyć, w jakim stopniu te ostatnie uzupełniają czy przekształcają tekst Pisma. Widzimy ta-

²³² Zob. *The Dead Sea Scrolls Reader* 2004.

²³³ Zob. Falk 2007.

²³⁴ Zob. np.: Badalanova-Geller 2014; por. Милтенова, Ангушева 2008, s. 217.

²³⁵ „[P]ara- ‘pierwszy człon wyrazów złożonych, oznaczający: niby, prawie, wyrażający podobieństwo do tego, co jest określane drugą częścią złożenia; podczas gdy człon ‘pseudo-’ daje wrażenie nacechowania negatywnego: „pseudo- ‘pierwszy człon wyrazów złożonych będących nazwami i określeniami osób, rzeczy lub zjawisk, które nie są tym, co udają lub naśladują””, cyt. za: *Słownik języka polskiego* [www.sjp.pwn.pl, dostęp 11.04.2016].

²³⁶ „The Slavonic versions of many apocryphal books are preserved in the Historical Palaea”, cyt. za: Stone 2002, s. 158, przyp. 12.

²³⁷ W dziale ‘Varia’, zob. CAVT 1998, nr 277, s. 219. Jest to ostatnia pozycja katalogu, w ramach której wyodrębniono wariant grecki (wydania Wasiliewa i pięć odpisów datowanych od XII–XIII po wiek XVI) oraz słowiański (wydanie Popowa).

kie elementy w dziejach pierwszych pokoleń (dzieje Lameka, pochówek Abła, losy Seta), w dziejach Mojżesza (młodość i śmierć), ale np. w historii Samsona w wariancie z PH brak elementu determinującego je jako 'apokryficzne'.

Co najmniej kilka wątków PH nazbyt chyba pochoinnie uznawanych jest za „apokryficzne”. W przypadku tekstów samodzielnych – w ramach kodeksów o treści mieszanej – ową apokryficzność uznać można za wpływ otoczenia, konwoju, w jakim konkretny tekst się znajduje. Jak jednak odpowiedzieć na konwencjonalne nazwanie PH zbiorem historii czy wątków apokryficznych? Stosowniej byłoby stwierdzić, że nie wystarczy jakiekolwiek odstępstwo od tekstu biblijnego, by nazywać zawierający je utwór apokryficznym. Niebiblijnym – tak. Może niekanonicznym. Czy od 'apokryficzności' nie spodziewalibyśmy się jednak większej śmiałości autora, głównie w zakresie nowej, niezgodnej z oficjalną doktryną, wymowy utworu? Sądzę, że w wymienionych przykładach widać dwa sposoby rozumienia „apokryficzności”. W przypadku stworzenia nowych bohaterów – nie mamy do czynienia (może poza Achiją) z wypaczeniem treści Pisma; są oni personifikacjami pewnych idei, czasem ich pojawienie się wynika z błędnego zrozumienia czy interpretacji tekstu Starego Testamentu. Widzimy jednocześnie, że za „apokryficzne” uznaje się fragmenty, które uległy opracowaniu również nienaruszającemu wymowy pierwowzoru: skrótom czy przedstawieniom chronologii. Tym niemniej część treści określonych (niegdyś) mianem 'apokryficznych' pozostaje w tekście Pisma silnie umocowana. Nowe opracowanie literackie nie zmienia ich wymowy; szczegóły, nowe wobec Pisma, nie wypaczają jego przesłania. Podobnie niektóre z narracji, funkcjonujących jako samodzielne tytuły w piśmiennictwie Słowian (głównie południowych, w tzw. kodeksach o treści mieszanej), nazywane są apokryficznymi i trafiają do wykazów oraz antologii apokryfów, choć są właściwie tylko przerazkazem, używając terminu bułgarskiego, historii biblijnej. Pozwala to zadać pytanie o przyczynę uznania je za takie. Sądzę, że powoduje to swoista konwencja, kojarzenie konkretnych postaci i epizodów biblijnych z samodzielnymi narracjami „apokryficznymi”, spowodowane występowaniem samodzielných narracji w kodeksach o treści mieszanej w takim sąsiedztwie.

Nie jest to bynajmniej postulat zredefiniowania apokryfów czy apokryficzności. Zdaję sobie sprawę, że łatwo jest ulec wyjątkowo silnie zakorzenionej w tradycjach badawczych nad słowiańskim średniowieczem tradycji odczytywania pewnych dość powszechnie znanych historii (do których należą m.in. opowieści o bohaterach starotestamentowych) jako w pewien sposób opozycyjnych wobec Pisma przez ich 'niekanoniczność' czy 'pseudokanoniczność' – a w istocie tylko 'niebiblijność'. W PH mamy do czynienia z kilkoma tematami niebiblijnymi, które „z punktu widzenia narratorów przynależą jednak do świętej historii”²³⁸. Zręcz-

²³⁸ Por. Zowczak 2013, s. 15.

ne wkomponowanie ich do bez wątpienia świętej historii – dzięki pośrednictwu wspólnych z nią kanonicznych, biblijnych bohaterów – kieruje uwagę na ich niekanoniczność rozumianą właśnie jako niebiblijne, inne niż starotestamentowe pochodzenie. Ostatecznie – tylko lektura średniowiecznych tekstów pozwala ich domniemaną ‘apokryficzność’ zdekodować.

Dlatego też uważam, że dla PH określenie ‘tekst parabiblijny’ jest bardziej adekwatne, aniżeli ‘pseudobiblijny’ (nie mówiąc już o ‘apokryficznym’). Najistotniejszymi czynnikami formalnymi, które nie pozwalają stwierdzić, że PH to utwór wprost „udający” czy „naśladowający” Stary Testament, są: oryginalny (choć nieco niezręczny, a w niektórych wariantach nawet wadliwy) tytuł oraz udział dużej liczby zapożyczeń tekstów nienarracyjnych (poezji). Podkreślić trzeba, że literackość PH (rozumiana jako funkcjonowanie w nurcie bliskim oficjalnemu, struktura i objętość tekstu, wymagania stawiane potencjalnemu czytelnikowi) jest nieporównywalnie wyższa, aniżeli utworów pseudokanonicznych (czy wręcz apokryficznych)²³⁹.

Siła przekazu PH polega głównie na wyraźniejszym, niż w hipertekście, wyeksponowaniu poszczególnych bohaterów i wydarzeń, także jeśli dotyczące ich fakty nie wykraczają poza materiał biblijny. Wydaje się, że to właśnie charakterystyczna segmentacja opowieści odsuwa na drugi plan pouczenia moralne i religijne, eksponując postaci (które można nazwać nie tylko historycznymi, biblijnymi – lecz także literackimi), będące przede wszystkim ośrodkami poszczególnych fabuł²⁴⁰. Dokonana przez autora PH selekcja – choć nie deprecjonuje faktów (czy raczej epizodów) mających znaczenie historyczne dla ludu Izraela – poszukuje zwłaszcza rysów indywidualnych bohaterów i czyni drugoplanowych, czasem słabiej znanych czy zapominanych bohaterów Starego Testamentu prawdziwymi *dramatis personae*, bez względu na ich wyjściową (tj. oryginalną, biblijną) rolę, tworząc historie, które mają się „dobrze opowiadać”. Wymowa PH zbieżna jest z przesłaniem Pisma, nie ma w niej zapisów wątpliwych teologicznie czy dogmatycznie, a zmiany i uzupełnienia treści z pewnością nie są rezultatem chęci wypaczenia hipertekstu. Ingerencje autora PH wydają się zmieniać najwięcej w zakresie prezentowanego przez narratora punktu widzenia. Zabiegi takie jak np. danie głosu Batszebie

²³⁹ Jednocześnie należy zwrócić uwagę na funkcjonowanie terminu ‘tekst parabiblijny’, ‘tradycja parabiblijna’ w odniesieniu do tradycji ludowej, transmitowanej drogą ustną. Tak rozumiana ‘tradycja parabiblijna’, choć bez związku z okolicznościami funkcjonowania PH, miałaby rozwijać się „wśród europejskich wieśniaków równoległe do kultury elitarnej w wyniku głębokiej adaptacji dostosowanej na użytek wsi kościelnej katechezy”, cyt. za: *Przedmowa do wydania drugiego*, [w:] Zowczak 2013, s. 12.

²⁴⁰ W wielu częściach PH obserwujemy zabieg swoistego skorygowania opowieści biblijnej poprzez włączenie materiału pozabiblijnego (np. w historii pierwszych pokoleń czy Melchizedeka).

i córce Jeftego świadczą właśnie o ukazaniu opowiadanych historii bardziej z ich perspektywy, odbiegającej od oryginalnej, tj. starotestamentowej. Dla czytelnika zaznajomionego z hipertekstem biblijnym zabieg ten wydaje się nawet bardziej skuteczny, zwracający uwagę swą wyrazistością, mocą, aniżeli stworzenie nowych postaci, takich jak Endor, ucieleśniający ideę zwycięstwa Izraela, czy Ach(r)ija – na potrzeby przekonstruowania opowieści biblijnej, w której (poza bohaterem realizującym nieprawe postanowienie Dawida) zasadniczo prawie nic się nie zmienia. Są to więc zmiany nieszkodliwe wobec przekazu Pisma.

Można podjąć próbę pogodzenia tej strategii autorskiej z pewnymi założeniami twórczości literackiej wieków średnich. Tak np. Aleksander Naumow podkreśla, że „w średniowieczu [...] pisanie nie było [...] zabawą literacką, grą reguł i konwencji, lecz odpowiedzialnym zapisywaniem dziejów Bożego stworzenia, odtwarzaniem w miarę możliwości pierwowzorowej Księgi Bytu, by znaleźć się w Księdze Żywota. Twórca, autor nie jest sobą, on realizuje typ autora. Nie ma dystansu wobec tworzonego komunikatu językowego i literackiego, każdorazowo wpisuje się w przedmiot swojego opisu [...]”²⁴¹, a sama twórczość ma charakter „celowo niekreacyjny”²⁴². Bezwarunkowe przyjęcie tej tezy prowadzi niebezpiecznie do wniosku, że wszystkie odstępstwa PH od hipertekstu są przypadkowe i wynikają z braku pamięci czy niesprawdzenia stanu faktycznego tworzonej historii w Piśmie. Sądzę jednak, że wyraźna aktywność autora PH, widoczna w sięgnięciu po inne (pozabiblijne, także poetyckie) źródła, w ułożeniu tekstu tak, by narracja kontrapunktowana była poezją (wraz z owymi odstępstwami) świadczy o zamierzonym podaniu wyboru tekstu Starego Testamentu w nowej formie, odbiegającej od wzorca. Inaczej – jaki byłby sens jakiegokolwiek opracowania Pisma, skoro wystarczyłoby wybrać fragmenty i przepisywać je niezmienione, nawet opatrzone nowym tytułem?

Przegląd typów nawiązań czy wykorzystania tekstu biblijnego na potrzeby utworu parabiblijnego pozwala na sformułowanie wniosku następującego (który może zostać doprecyzowany przez ewentualne dalsze badania tekstologiczne): PH jest utworem, w którym umocowanie w materiale biblijnym przebiega na trzy sposoby. Po pierwsze, w warstwie podstawy tematycznej całości: poprzez wybór odpowiednich fragmentów i, w większości rozdziałów, oryginalny (tj. na wzór starotestamentowego) układ przyczynowo-skutkowy opowiadanych historii. Po drugie, poprzez włączenie do tekstu – tak narracji, jak i replik bohaterów – fragmentów Pisma. Po trzecie wreszcie, odwołania do Pisma poprzez poprzedzony zapowiedzią narratora PH cytat, a także powołanie się na księgę zawierającą treść czy sformułowanie odpowiadające użytym w utworze parabiblijnym. Odszyfro-

²⁴¹ Naumow 1983a, s. 9.

²⁴² Naumow 2013, s. 10.

wanie tego oparcia PH na Biblii powoduje jednak pewne trudności w odczytaniu utworu. Tak np. Ricardo Picchio podkreśla, że sama tylko obecność cytatów i nawiązań biblijnych w utworach literackich kręgu *Slavia Orthodoxa* jest absolutnie niewystarczająca, by uczynić ją cechą charakterystyczną tej literatury i upatruje jej zadania w utworzeniu mostu między dosłownym a duchowym sensem zawierającego ją utworu²⁴³. Dimitrinka Dimitrowa-Marinowa, akcentując fundamentalną rolę nawiązań biblijnych w średniowiecznej literaturze bułgarskiej, wyodrębnia tak dosłowną (poprzez cytaty), jak i niebezpośrednią (za pośrednictwem archetypów, reminiscencji i aluzji) ich obecność w tekstach, co otwiera dwa typy recepcji: sensu dosłownego oraz informacji zakodowanej, „nadbudowanej na poziomie intertekstualnym”²⁴⁴. Jak jednak w PH rozdzielić sens dosłowny od duchowego, skoro nie ma tu treści pozabiblijnej/pozastarotestamentowej, którą cytaty biblijne mogłyby, niczym klucze tematyczne, otwierać? Na poziomie nie tyle formalnym i kompozycyjnym, ile tematycznym, realizacji podobnej funkcji, tj. otwierania nowej perspektywy interpretacyjnej, można by raczej spodziewać się po kilku cytatach nowotestamentowych, zgrabnie rzutujących pewne obrazy czy pojęcia starotestamentowe na wybrane fragmenty lub elementy historii zbawienia *in toto*. Szkoda też, że – poza jednym krótkim przypiskiem umieszczonym jako marginalium – nie dysponujemy zapisem refleksji z lektury PH w którymkolwiek z jej wariantów²⁴⁵. Trudno więc spekulować, jak była odbierana: czy jako „streszczenie”, zarys albo „wstęp” do Ośmioksięgu, czy raczej zbiór opowieści, które nazwać by można legendami biblijnymi (niezależnie od tego, że część z nich mogła być powstać dopiero w chwili tworzenia się PH).

²⁴³ Пикио 1993. W PH można też zaobserwować potwierdzenie tezy, jakoby „[c]ветото писание съвсем не е било само източник на истина за действителното значение на думите и на словесните конструкции. То е представлявало и образец за подражание, т.е. било е възприемано и като достоверен образец за риторично майсторство”, cyt. za: Пикио 1993, s. 386. W podobnym duchu rozwija tę ideę M. Garzaniti: „...если мы хотим избежать формального подхода, мы не можем ограничивать себя простым описанием литературно-формальных функций цитат. Это чревато переносом категорий современного литературоведения на средневековую словесность: исключается реальная роль библейских цитат, которые должны стать ключом к пониманию глубинного смысла произведения или, говоря языком патристической экзегезы, приблизить нас к ‚духовному смыслу‘ произведения. В действительности обращение к библейским цитатам связано с намерением автора передать актуальность учения Св. Писания в современном ему мире, развить собственное толкование своей исторической эпохи”, cyt. za: Гардзанини 2014, s. 16–17.

²⁴⁴ Димитрова-Маринова 2001. Dimitrowa poszukuje interpretacji motywów biblijnych w południowosłowiańskiej tradycji literackiej oraz folklorystycznej, a wśród analizowanych przez nią „interpretacji tekstu biblijnego” znalazły się: *O piśmie mnicha Chrabra*, *Legenda soluńska* oraz opowiadanie *Jak Probus (Prow) nazwał Jezusa bratem*, znane z *Opowieści o Drzewie Krzyżowym* prezbitera Jeremiasza; nie mają więc zastosowania dla rozważań o zapożyczeniach biblijnych w PH.

²⁴⁵ Zob. rozdział III. *Autor opowieści. Cytaty biblijne w Palei historycznej*, s. 142.

Przedstawiona na przykładach wielość nawiązań do hipertekstu, odmiennosć sposobów wykorzystania zapożyczeń, specyficzna konstrukcja tekstu parabiblijnego, w której nakładają się warstwy przekształceń i cytatów (głównie) starotestamentowych daje wyobrażenie o tym, za jak inspirujący tekst uważano niegdyś historię biblijną²⁴⁶. Ukazane w utworze postaci i epizody mają wymiar nie tylko historyczny, lecz także głęboko symboliczny. Nieposłuszeństwo i jego konsekwencje w życiu Adama i Ewy, dramaty nieopanowanych emocji i namiętności wśród ich potomków, próba zaufania i wiary, jaką przechodzą Noe i Abraham, zmienne koleje losów wygnańców i przywódców narodu, Józefa i Mojżesza, konsekwencja zdobywcy ziemi Kanaan Jozuego, wreszcie przypadki bohaterów czasów niewoli Izraela – zwycięskiego przywódcy i nieszczęsnego ojca Jeftego, dzielnych niewiast: Debory (Judyty) i Jael, Samsona i Samuela, królów Saula i Dawida. Bohaterowie każdej z historii snują, piórem autora PH, własną opowieść – o swoim narodzie, ale i o sobie, stając się jednocześnie alegoriami, przykładami wiary, odwagi, roztropności, poświęcenia.

PH jest bez wątpienia tekstem bogatym, także gatunkowo, genetycznie, przy czym nie mam na uwadze wprowadzenia do tekstu fragmentów niefabularnych, o których będzie mowa dalej. „Przepowiadanie” hipertekstu, tworzenie nowych postaci, konstruowanie opowieści przypominających bio- czy hagiografie – jak w wielkich freskach o życiu Abrahama, Melchizedeka, Mojżesza czy Dawida – jest nie tylko świadectwem wielkości podstawowego komponentu utworu, jakim jest starotestamentalna opowieść, lecz także dowodem świetnie umocowanej w konwencji wyobraźni twórczej oraz warsztatu autora PH.

²⁴⁶ Zob. np. szereg uwag w pracy: Jeffreys 2010.

Rozdział V

Inne komponenty treści i formy

*T*ekst PH może posłużyć jako materiał do badania fenomenu współistnienia gatunków literackich w średniowiecznym piśmiennictwie słowiańskim. Występujące w nim inne – obok przekazującego treść opowieści starotestamentowych narratora – formy wypowiedzi wydają się brzmieć bardzo naturalnie, jednocześnie zwracając na siebie szczególną uwagę czytelnika.

1. Poezja¹

Proponując garść uwag o roli poezji w ramach utworu fabularnego, jakim jest PH, nie zamierzam omawiać średniowiecznej poezji słowiańskiej jako takiej. Dość jednak wspomnieć, że wśród studiów prowadzonych nad poezją liturgiczną Słowian prawosławnych dominują te, które rozpatrują formy poezji funkcjonujące samodzielnie, a nie na tle utworów prozatorskich, m.in. hagiograficznych². Problem współistnienia gatunków podlegał dyskusjom już uprzednio, wymaga jednak kilku słów komentarza. Budowa i estetyka tekstu (średniowiecznego) zależne są w dużym stopniu od celu jego istnienia, a jego spójność i wewnętrzna dialogiczność sprawiają, że funkcje gatunków wydają się trudne do uchwycenia, niekiedy

¹ Wariant rozdziału ukazał się drukiem: Skowronek 2016a.

² Pierwsze prace poświęcone słowiańskiej poezji (zarówno liturgicznej, jak i funkcjonującej poza liturgią) pochodzą z końca XIX w. (Соболевский 1884; Соболевский 1910), natomiast wyjątkowo silne zainteresowania formami poetyckimi literatury kręgu *Slavia Orthodoxa* przypada na ostatnie dziesięciolecia XX i pierwszą dekadę XXI w.: opublikowany ostatnio przez Romana Kriwko wykaz najnowszych (z przełomu XX i XXI w.) prac poświęconych hymnografii słowiańskiej liczy 355 [!] tytułów, zob. Кривко 2004. Dodać do nich należy najnowsze studia poświęcone historii poszczególnych tekstów i gatunków, m.in. Попов 2007; Йовчева 2008.

umowne. Właściwie wszystkie relacje o charakterze encyklopedycznym, dotyczące tego zabytku piśmiennictwa bizantyńskiego i słowiańskiego, podkreślają, iż poezja w PH jest uzupełnieniem właściwego przekazu³.

Przypomnijmy, że struktura wewnętrzna PH to kilkadziesiąt rozdziałów – ich liczba jest różna w PGr oraz PH I i PH II. Zasadą kompozycyjną PH jest oparcie jej na fabule i uzupełnienie jej tekstem poetyckim (zob. tabelę 1 w rozdziale II).

Nawet gdyby brać pod uwagę tylko kryterium ilościowe (50–60 fragmentów), poezja w PH warta jest zbadania. Większości rozdziałów o charakterze fabularnym, opisujących dzieje bohaterów oraz wybrane epizody Starego Testamentu, towarzyszy krótki fragment poetycki. Jak cytaty poetyckie funkcjonują w utworze tak specyficznym, jak PH, będącym streszczeniem, przekazem tekstu biblijnego o dość dużej objętości i o dość dobrze chyba znanej swemu odbiorcy treści? Wskazówkę do rozważań nad poezją w PH znajdujemy w uwagach Romana Jakobsona o poezji cerkiewnosłowiańskiej: jej fundamentem – niezależnie od tego, czy powstaje jako przekład z greki czy łaciny, czy też jako oryginalny utwór w języku słowiańskim – zawsze pozostaje artystyczny kanon bizantyński, a próba zdyskredytowania tego faktu jest barbarzyństwem, podobnie jak ujmowanie jej w kategoriach wtórnego, biernego naśladownictwa wzorców bizantyńskich⁴.

Pochodzenie poezji w PH jest dwojakie: biblijne (Księga Psalmów, Proroctwo Jeremiasza, Proroctwo Izajasza) oraz pozabiblijne (poezja liturgiczna). Wydaje się, że charakter cytatów poetyckich w PH jest niejednorodny⁵. Po pierwsze, poezja (bądź jej opracowanie w taki sposób, żeby jako swoisty kontrpunkt współlistniała z treścią „fabularną”) bywa wkomponowana do fabuły epizodów. Tak jest np. we wstępnej części PH, gdzie słowa Izajasza 14,12–13 (fragment proroctwa o władcy Babilonu, Iz 14,12–21) wykorzystano do opisu upadku zbuntowanych aniołów.

³ Вереvский 1888, s. 3; Творогов 1988–1989a; Franklin 1991; Станков 1986b, s. 13; Милтенова 2003c, s. 345.

⁴ „За църковнославянската поезия, без изключение дали е тя преводна, или оригинална, и все едно от какъв език е направен преводът – от гръцки или от латински, и към който и извод да принадлежи паметникът, ръководен принцип неизменно си остава византийският художествен канон, и да се омаловажава или пък да се отрича значението на този импулс и в поезията, и в църковната музика, и в иконописата е не по-малък грях, отколкото противоположните погрешни представи за пасивната подражателност и робската зависимост на славянската писменост (и по-точно на поезията) от гръцките образци”, cyt. za: Jakobson 1957/2000, s. 159–160. Tam starsza literatura.

⁵ Tu przedstawione zostaną cytaty znajdujące się w części PH przełożonej na język słowiański. W części pozostałej na osiemnaście zidentyfikowanych przez wydawcę przekładu angielskiego cytatów/nawiązań biblijnych (innych nie wyszczególniono) tylko jeden ma charakter poetycki i pochodzi z Ps 106(105), 28; pozostałe odnoszą się do Ksiąg: Wyjścia (Wj 20,4; 23,10–11); Kapłańskiej (Kpł 15,1–7; 16,10); Liczb (Lb 25,3), Powtórzonego Prawa (Pwt 15,1–6; 32,1–13); Tobiasza (Tb 1,17–19; 2,9–10; 4–5; 6,1–8; 7–9; 11–12) oraz Daniela (Dn 6,10–28; 14,33–42), za: Adler 2013, s. 669–672.

Efekt wkomponowania, zatarcia granic między tekstem bez wątpienia poetyckim a epickim opowiadaniem jest czytelny także ze względu na brak wprowadzenia poezji frazą typu 'mówi Mędrzec' czy 'wspomina Pieśniarz'. Wykorzystany w PH wyjątkowo popularny fragment prorocstwa Izajasza przestaje w niej być odczytywany zgodnie ze swoim oryginalnym kontekstem (jako zapowiedź upadku babilońskiego satrapy)⁶, stając się wyłącznie wyrazistą wizją wydarzeń z pierwszego tygodnia istnienia świata, opisanych – zgodnie z chronologią fabuły – jako sam początek historii biblijnej.

Poezja pochodzenia biblijnego może być w PH specyficznym „wtórnym” źródłem treści zasadniczo przekazanej w fabule jako historia bohaterów. Szczególnie produktywny pod tym względem jest Psalm 105(104) – wydawca angielskiego przekładu PH wskazuje w dziejach Mojżesza sześć miejsc, gdzie poszczególne wersety psalmu odpowiadają treściowo fragmentom Księgi Wyjścia, będącej podstawą fabularną rozdziału *O krzewie cierniowym Mojżesza* (PGr)⁷. W takim przypadku treść psalmu, zbieżna pod względem przekazu z narracją, poświadcza specyficzny rodzaj wewnętrznych relacji międzytekstowych w Starym Testamencie.

W większości przypadków jednak elementy poetyckie mają postać zapowiedzianych przez narratora PH cytatów i dzięki temu nabierają nieco innego znaczenia, aniżeli poetycka parafraza. Wplecione do PH poetyckie fragmenty biblijne oraz pozabiblijne mogą przybrać dwojaką postać. Tylko w PH II nieliczne przypadki pozostają ukryte, niezapowiedziane, stanowiąc komponent strof poezji liturgicznej czy komentarza do niej. Gdy jednak stanowią „przerywniki” czy puenty tekstu fabularnego, zawsze są przez autora PH poprzedzane sformułowaniem typu 'mówi psalm', 'poświadcza Psalterz', 'wspomina Dawid', 'wspomina bowiem Pismo', 'wspomina Pieśniarz [tj. Hymnistą]', 'jest napisane w słowie proroka Jeremiasza', 'zaczyna śpiewać pieśń'⁸.

W PH umieszczono ponad 50 fragmentów poetyckich, jednak ich rozmieszczenie jest nieregularne. Zwraca uwagę fakt, że brak jakichkolwiek odniesień poetyckich w historii Abrahama i historii jego potomków do Józefa włącznie; także w historii młodego Mojżesza (do objęcia przywództwa duchowego nad Izraelem). Sądzę, że ma to ścisły związek z faktem, iż historia rodziny Abrahama jest w PH

⁶ Fragment prorocstwa Izajasza (Iz 14,4–21) jest też interpretowany jako zaistniałe w tekście starotestamentowym „sarkastyczne wykorzystanie” utworu poetyckiego o charakterze użytkowym (pieśni pogrzebowej/żałobnej) przeciwko nieprzyjaciółom, zob. Шиваров 2008, s. 86–87.

⁷ Wskazane paralele to: Wj 10,21–23 – Ps 104(105),28; Wj 7,19–25 – Ps 104(105),29; Wj 8,2–7 – Ps 104(105),30; Wj 8,21–24 – Ps 104(105),31; Wj 9,18–26 – Ps 104(105),32; Wj 10,4–15 – Ps 104(105),34, cyt. za: Adler 2013, s. 630–631.

⁸ Podobnie w przypadku poezji liturgicznej – np. 'mówi Mędrzec', często z dodatkiem imienia, np. 'Andrzej z Krety', zob. rozdział III. *Autor opowieści. Cytaty biblijne w Palei historycznej*.

zaczepnięta z tekstów pseudokanonicznych (z tzw. apokryficznego cyklu Abrahama), podobnie jak opowieść o Mojżeszu – w części poświęconej dzieciństwu i młodym latom Proroka oparta na *żywocie Mojżesza*. Z pewnością można dobrać wybrane strofy bizantyńskiej poezji liturgicznej tak, by znaleźć paralele z wybranymi epizodami z dziejów obu tych bohaterów – jednak autor PH zdaje się świadomie nie wiązać ze sobą tych dwóch tak odmiennych (tak genologicznie, jak funkcjonalnie) typów tekstów, kanonicznego – poezji liturgicznej i pseudokanonicznego, niezależnie od tego, że tematycznie oba realizują motywy z Księg: Rodzaju i Wyjścia. Wprawdzie cytatów poetyckich brakuje także w kilku innych rozdziałach, m.in. o pierwszych ludziach i o śmierci Mojżesza, gdzie przyczyna może być podobna (wątki pseudokanoniczne), ale też w rozdziałach odpowiadających treścią Staremu Testamentowi. Są to m.in.: *O potopie*, *O przybytku* i *O szatach kapłańskich*, *O zdobyciu Jerycha*, *O żonie Uriasza*. Brakuje odpowiednich fragmentów poetyckich także w dostępnych nam tekstach greckich PH, co potwierdza tezę, że przyczyną ich nieobecności w przekładach słowiańskich nie jest inna segmentacja treści na rozdziały.

Pierwsza grupa cytatów poetyckich w PH to zapożyczenia z tekstów psalmów i prorocत्व. Spójrzmy na nie, uwzględniając kompozycję całości utworu: gdzie konkretnie umieszczono je w tkance fabularnej PH? W których rozdziałach – czy raczej historiach, ze względu na niestałość granic rozdziałów w PGr, PH I i PH II oraz osobliwości segmentacji, znalazła się refleksja poetycka? Oto kolejne 23 lokalizacje⁹:

1. Iz 14,12–13 – rozdział wstępny, bez własnego tytułu;
2. Ps 87(88),6–7¹⁰ („Moje posłanie jest między zmarłymi, tak jak zabitych, którzy leżą w grobie [...]. Umieściłeś mnie w dole głębokim [...]”) – rozdział *O Adamie* (PH I)/ *O Ablu* (PH II). Inaczej niż PGr i PH I, PH II podaje fragment także wersu 7¹¹;
3. fragment Ps 82(83),11: „Z ich książętami postąp jak z Orebem, jak z Zeebem, z Zebachem i z Salmunną, z wszystkimi ich przywódcami”¹² – rozdział *O Locie* (PH I, PH II)/ *O pokucie Lota* (PGr);

⁹ Wykaz nie uwzględnia „dubletów” treści z Ps 105(104) w rozdziale *O synajskim krzewie ciernistym* (PH I)/ *O górze Synaj i krzewie ciernistym* (PH II).

¹⁰ Por. PH I: *іако азъ сѣдѣще во рѣкѣ ихъже не поманути ктомоу. и тии ѿ роуки твоѣѡ ѡриновухса* [PH I, s. 13–14]; PH II: *іако азъ въ нихъ спеше въ гробѣхъ. ихъ же не поменѣ к томоу, и тии ѿ рѣкы твоѣѡ ѡриновѣни бише. положи ме въ рѣкѣхъ прѣисподѣниихъ* [PH II, s. 65–66].

¹¹ Tu także parafraza tekstu ewangelicznego Mt 24,37–38 („A jak było za dni Noego, tak będzie z przyjściem Syna Człowieczego. Albowiem jak w czasie przed potopem jedli i pili, żenili się i za mąż wydawali aż do dnia, kiedy Noe wszedł do arki”).

¹² Por. PH I: *[сѣ црѣи въспоминѣѡ плѣмьскыи глѣа сице.] ѡрива. и зива. и зевеѡ. бег и салмона* [PH I, s. 40]; PH II: *[ѡ сицѣхъ црѣхъ глѣѣть плѣмникъ,] сице положи кнезе ѿ, іако ѡрива, и зива, и зевеѡ и салмонѣ* [PH II, s. 83].

4. fragment Ps 110(109),4: „Tyś kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka”¹³, będącego pochwałą Melchizedeka i zapowiedzią Chrystusa – rozdział *Kedorlamer* (PH II)/*O Locie* (PH I)/ *O pokucie Lota* (PGr);

5. fragment pieśni pochwalnej Miriam z Wj 15,20–21 – historię przejścia Izraela przez Morze Czerwone zamyka epizod, w którym Miriam, siostra Mojżesza, wraz z ludem dziękuje Panu za ocalenie, tańcząc i śpiewając (Wj 15,20–21) słowa pochwalne z tej samej księgi, tj. Wj 15,1. Wyśpiewane przez Miriam słowa pochwalne nazwane są ‘pieśnią’ i noszą bez wątpienia poetycki charakter, dzięki czemu można zaliczyć je do cytatów „poetyckich”; stanowią też ważny element bizantyńskiej tradycji hymnograficznej¹⁴. PH II daje materiał nieco obszerniejszy: и възъм'ши мариѧ сестра мѡѡсѣева въ рѣцѣ своеѣ тѣм'панѣ, възпѣтъ сама и бра'ѧи мѡѡсѣи, и с'нове ѡсрѣви пѣ сѧю гѣи, и рече: коуп'но погрѣзи фараѡна мѡѡсѣи, и рече: Понѧмъ гѣи славно во прослави се, конѧ и всад'ника въврже въ море [PH II, s. 108]¹⁵. PH każe się więc weselić jednocześnie Mojżeszowi z Izraelitami i Miriam, podczas gdy w Wj pieśń dziękczynną poprzedza sformułowanie o radości „Mojżesza i Izraelitów razem z nim” (Wj 15,1), a Miriam tylko powtarza jej początek pod koniec epizodu (i po treści pieśni, Wj 15,20–21 – rozdział *O faraonie* (PH I)/ *O Passze* (PH II);

6. Ps 9,17¹⁶: „Pan się objawił, sąd przeprowadził, w dzieła rąk swoich uwikła się występný” – rozdział *O Amalekicie* (PH II);

7–8. Ps 44(45),7: „Tron Twój, o Boże, trwa wiecznie, berło Twego królestwa – berłem sprawiedliwym” oraz część wersetu Iz 1,18: „Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją; choćby czerwone jak purpura, staną się jak wełna” – rozdział *O Amalekicie* (PH II);

9. Ps 106(105), 17–18¹⁷ – rozdział *O przybytku* (PH I)/ *O drugim buncie przeciw Mojżeszowi* (PH II);

¹³ Por. PH I: [Сего ради плѧскыи ѡ х'ѣ прѣрчьствоуѧ сице рѣ] Ты еси ерен въ вѣкоу по чиноу мелхиседековоу [PH I, s. 40]; PH II: [рѣ пѣнопѣв'ць ѡ х'ѣ прѣрчьствоуѣ.] Ты еси ерен въ вѣкы по чиноу мелхиседековѣ [PH II, s. 83].

¹⁴ „[...] the first verse from the Song of the Sea (Exod 15:1–9), the first of the nine canticles of Byzantine hymnody”, cyt. za: Adler 2013, s. 633–634, przyp. e.

¹⁵ „I Miriam, chwyciwszy bębenek, zaśpiewała sama z bratem swoim Mojżeszem i synami Izraela pieśń tę Panu, w słowach: doszczętnie zniszczył Mojżesz faraona, i rzekł: ‘Śpiewajmy Panu, albowiem wślawił się, konia i jeźdźca wrzucając w morze’. Por PH I: и въземше мариѧми. сестра мѡисѣева. роукою своею тѣм'панѣ, и възпѣтъ съ мѡисѣѣмъ, и с'нове ѡсрѣви. пѣ сѧю гѣи рѣшѧ. понѧмъ гѣи славно во прослави се [PH I, s. 76–77].

¹⁶ PH I: Въ дѣлѣхъ роукою своею оуведе грѣшникѣ [PH I, s. 89–90] – cytat niepoprzedzony zapowiedzią; PH II: ꙗко въ дѣлѣхъ роукою своею оуведе грѣшникѣ [PH II, s. 109].

¹⁷ PH I: ѡверзеса земля и пожре дафана и покры на сонмищи авирона. разгорѣса ѡгнь въ сон'мѣ ихъ. пламы съжже грѣшныѧ [PH I, s. 89–90]; PH II: ѡверзе се земля и пожрѣтъ дафана, и покри на сын'нищи авирона. и въгорѣ се ѡгнь въ сын'мѣ ѧ. и пламень попали грѣш'ныкы [PH II, s. 123].

10. Ps 28(29),8¹⁸ – rozdział *O arce* (PH I)/ *O pokąsaniu przez węże* (PH II);

11–13. trzy wybory z dwóch Psalmów: (11) Ps 94(95),10–11¹⁹; (12) Ps 94(95),7–11²⁰ („[...] Obyście usłyszeli dzisiaj głos Jego: ‘Nie zatwardzajcie serc waszych jak w Meriba, jak na pustyni w dniu Massa, gdzie Mnie wasi przodkowie wystawiali na próbę i doświadczali Mnie, choć dzieło moje widzieli. Tamto pokolenie budziło we Mnie wstręt przez lat czterdzieści, i powiedziałem: Są oni ludem o sercu zbłąkanym i moich dróg nie znają. Przeto przysiągłem w moim gniewie: Nie wejdą do [miejsca] mego odpoczynku”); (13) Ps 106(107),40²¹ („Lecz Ten, który wylewa wzgardę na władców i każe im błądzić przez puste bezdroża”) – rozdział *O wyruszeniu do ziemi obiecanej* (PH I)/ *O ziemi obiecanej* (PH II);

14–15. dwa fragmenty z psalmów: (14) Ps 105(106),28²² („Potem przystali do Baal-Peora, spożywali z żertw dla [bogów] umarłych”); (15) Ps 105(106),30 p–31²³ („Lecz powstał Pinchas, odbył sąd i zaraza ustąpiła. Uznano mu to za czyn sprawiedliwy z pokolenia na pokolenie, na zawsze”) – rozdział *O Balaamie* (PH I)/*Powtórnie o Balaku* (PH II);

16. Ps 80(81),17²⁴ („Jego zaś bym karmił najczystsza pszenicą i sycił miodem z opoki”) – rozdział *O porażeniu kamienia* (PH I)/ *O wodzie wypływającej z uderzonego kamienia* (PH II). Z innych cytatów biblijnych jest tu też fragment wersetu

¹⁸ РН I: стра҃сѣть ꙗ҃къ поустыниꙗ гадѣскоꙗ [РН I, s. 92]; РН II: истра҃сѣть ꙗ҃къ поустыниꙗ катѣскоꙗ [РН II, s. 125].

¹⁹ РН I: Ти не познаша поути мое. тако клѣхса въ гнѣбѣ моеѣмъ, аще внидоутъ в покои мои [РН I, s. 95]; РН II: тыи не познаше поути мое: тако клѣх^{сѣ} въ гнѣбѣ моеѣмъ. аще внидоутъ въ покои мои [РН II, s. 128].

²⁰ РН I: ДѢ́нь аще́ гласа́ его́ оуслышите. не́ вжестите́ сѣ́ща ваша. іако́ въ прогнѣваніи, въ дѣ́ни искоушѣніа въ пѣстыни. и́деже́ искоушиша́ ма́ бѣ́щи ваши. искоушиша́ ма́ и ви́диша́ дѣ́ла моа́. мѣ́. лѣ́. негодова́ рода́ того. и рѣ́ прѣ́но блѣудѣ́тъ сѣ́щемъ, ти́ же не познаша́ поу́ти моа́. іако́ клѣхса́ въ гнѣ́вѣ́ моѣ́мъ, аще́ ви́дишѣ́тъ въ покои́ мои́ [РН I, s. 95–96]; РН II: ДѢ́нь аще́ гласъ́ его́ оуслышите, не́ вжестите́ сѣ́щъ вашихъ. іако́ въ прогнѣвани, по́ дѣ́ни искоушѣніа въ поу́стии. и́деже́ искоушише́ ме́ ѿ́щи ваши. искоушише́ ме́ и ви́дѣше́ дѣ́ла моа́. мѣ́. лѣ́, не вънехъ́ рѣдоу́ томѣ́. и рѣ́ прѣ́но блѣудѣ́тъ сѣ́щемъ свои́мъ. ты́и же познаша́ поу́ти моѣ́. іако́ клѣхъ́ се́ въ гнѣ́вѣ́ моѣ́мъ. аще́ ви́дишѣ́тъ въ покои́ мои́ [РН II, s. 128].

²¹ РН I: И заблоудиша в непроходѣхъ, а не по пути [РН I, с. 96]; РН II: и вблзні є по непроходѣхъ а не по пѣти [РН II, с. 129].

²² РН I: И скончашася въ елѣгѣорѣ. тако снѣбша жрътѣвъ мртѣвы [РН I, s. 106]; РН II: и скончаше се в елѣгѣорѣ. и снѣдоше жрътѣвою мртѣвы [РН II, s. 136].

²³ РН I: *Ѹта финееѡь оу҃годи, и прѣста сѣчѣ. и вѣмѣниѡь сѧ емоу въ правдоу в роѡ о роѡ вѣка* [РН I, s. 107]; РН II: *Ѹта финееѡь и помолѡи сѧ. и прѣста сѣчѣ. и вѣмѣни сѧ емоу въ правдоу въ роѡ и роѡ до вѣка* [РН II, s. 137]. Ten sam cytat, w postaci różniącej się formą imienia własnego, użyciem zaimeka wskazującego oraz doborem czasownika, wykazuje T. Sławowa w tekście Palei komentowanej: „Ѹта финееѡь сѡи оу҃годи и прѣста сѣчѣ. и вѣмѣни сѧ емоу въ правду в родѣ и родѣ до вѣк”, zob. Славова 2002, s. 304.

²⁴ РН I: $\bar{\omega}$ камене меда насыти Δ [РН I, s. 109]; РН II: $\bar{\omega}$ камена меда наситиѹ [РН II, s. 138].

o podobnej wymowie z Księgi Powtórzonego Prawa, Pwt 32,13²⁵ („[...] Pozwolił mu miód wysysać ze skały i oliwę z najtwardszej opoki”) oraz fragment z listu św. Pawła Apostoła do Koryntian: 1 Kor 10,4 („Pili zaś z towarzyszącą im duchowej skały, a skałą był Chrystus”)²⁶;

17. fragment psalmu, przy tym z imieniem jego autora, króla Dawida: Ps 82(83),11²⁷ („którzy polegli pod Endor, stali się nawozem dla ziemi”). W PH I i PH II zakres przywołanego wersetu się zmienia, przy czym PGr odpowiada PH II – rozdział *O Endorze* (PH I, PH II);

18. o posiadłościach plemion Izraela autor PH pisze, przywołując potwierdzenie z Księgi Psalmów: Ps 104(105),11²⁸ („na waszą własność dziedziczną”) – rozdział *O Jeftem* (PH I, PH II);

19. fragment pieśni Anny z Pierwszej Księgi Samuela (1 Sm 2,1²⁹: „[...] Raduje się me serce w Panu, podnoszę czoło dzięki Panu [...]”) – rozdział *O Samuelu* (PH I)/ *Historia Samuela* (PH II);

20–21. dwa krótkie fragmenty wersetów z psalmów (także w środku rozdziału): Ps 77(78),55³⁰ („[...] a im losem wyznaczył dziedzictwo [...]”) i Ps 104(105),11³¹ („Dam tobie ziemię Kanaan na waszą własność dziedziczną”). Ten drugi fragment odpowiada przywołaniu psalmu w historii Jeftego (zob. nr 17) – rozdział *O sędziach Lewiego* (PH I)/ *Rzecz o sędziach z rodu sędziów Lewiego* (PH II);

22. Jr 38,15 (LXX) – autor PH powołuje się na proroka Jeremiasza i Andrzeja z Krety: w PGr i PH I z dodaniem imienia (*О сѣмь во дѣлѣхъ лежатъ гласи си, иже киръ андрѣа критъскаго и прѣрка иеремѣа* [PH I, s. 143]), w PH II określa ich jedynie jako „ci, o których powiedziano wyżej” (*въ сѣмѣхъ во писани лежоуть гласове сии такоже ꙗко се повыше* [PH II, s. 161]) – rozdział *O sędziach Lewiego* (PH I)/ *Historia sędziów Lewiego* (PH II);

²⁵ PH I: И елен ѿ твердаго камене [PH I, s. 109]; PH II: И масло ѿ твърда камена [PH II, s. 138].

²⁶ PH I: Пѣхочъ во ѿ дѣховнаго послѣдоующе камены. камень же бѣ хс [PH I, s. 109]; PH II: пинахсѣ во ѿ [!] дѣховнаго послѣдоующе камены. каменъ же бѣ хс [PH II, s. 138].

²⁷ PH I: сѣе възспоминаеть дѣдѣхъ враговы глѣа сице. потрѣбнишася въ енѣдорѣ. и быша яко гнои земныи [PH I, s. 120]; PH II: „сие оубо поминаетъ дѣдѣхъ. проклинаетъ врагы глѣе. потрѣбнише се въ енѣдорѣ [PH II, s. 147].

²⁸ PH I: юже достоитѣа вашего [PH I, s. 120]; PH II: южемы достоитѣа [PH II, s. 147].

²⁹ PH I: Оутвердися срѣце о гни. възнесеса рогъ мой о бѣзѣ моемы. и раширнишася оуста моя на врагы моя. и възвеселихсѣ в спсѣніи твоёмъ [PH I, s. 133]; PH II: оутверди се срѣце мое в гни. възнесе се рогъ мой, в бѣзѣ моемы. разширише се оуста моя на врагы мое. възвеселихъ се в спсѣнии твоёмъ [PH II, s. 156].

³⁰ PH I: И оудостонитъ ѿ южемы дѣломъ мѣрномъ [PH I, s. 139]; PH II: и разѣлимы оужемъ дѣланія [PH II, s. 160].

³¹ PH I: южемы достоитѣа вашего [PH I, s. 139]; PH II: также достоитѣа нашего [!] [PH II, s. 160].

23. Iz 6,1 („W roku śmierci króla Ozjasza ujrzałem Pana zasiadającego na [...] tronie”) – rozdział *O królu judzkim Ozjaszu* (tylko PGr)³².

Można dodać, że podobną, puentującą funkcję przybierają w PH wyimki z innych ksiąg Starego Testamentu. Tak np. autor PH słowa Mojżesza z Wj 18,4 („Bóg mojego ojca był dla mnie pomocą i wyratował mnie od miecza faraona”) wykrzystał jako puentę narodzin jego synów i nadania młodszemu imienia Eliezer³³.

Warto w tym miejscu podkreślić, że PH nie jest jedynym typem palei, w którym występują zapożyczenia z innych, aniżeli służące za podstawę fabuły, ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Podobne zjawisko dotyczy Palei komentowanej; Tatjana Sławowa wylicza 26 cytatów z Księgi Psalmów, którymi jej autor „wsparł oryginalne objaśnienia egzegetyczno-polemiczne”³⁴. Najwyraźniej w obu typach palei funkcja cytatów biblijnych jest podobna (przynajmniej w tym przypadku) – zaakcentowanie siły przekazu głównego wyводу.

Niemal równą pod względem liczebnym i nie mniej istotną grupę cytatów poetyckich w PH stanowi wybór z *Wielkiego kanonu pokutnego* św. Andrzeja z Krety – 21 fragmentów³⁵. Istotę konstrukcji utworu stanowi wyjątkowa budowa pie-

³² Przytoczone wyżej fragmenty poetyckie z dwóch przekładów słowiańskich pozwalają (choć w ograniczonym zakresie) zapoznać się z językiem ich tłumaczy. Widać różnice rozwoju języka (staro-)cerkiewnosłowiańskiego, m.in. w składni i konstrukcji zdania (szyku), ale najwyraźniejsze są leksykalne. Warto spojrzeć choćby na te pary wyrazów (w porządku: PH I – PH II): *недоу҃тъ* – *болѣзнь*; *вѣдѣхити* – *изнѣмоуши*; *жизнодатель* – *живоносень* (ale też *живоносныи* – *живоносни*); *павлати* – *показати*; *соудба* – *чюдо*; *скотѣ* – *животно*; *сѣтрити* – *сѣкроушити*.

³³ PH I: *роди же моу҃сен с҃на. и нарече имя емоу҃ гер҃сѣм҃ъ. и роди втораго, и того именовѣ елѣазарѣ. г҃лаше бо моу҃сен. тако бѣ помощникъ ми бѣ оца моего, и избави мѧ ѿ рѣкы фараоновы* [PH I, s. 64–65]; PH II: *роди же моу҃сен с҃на, и наре [имѣ емоу҃] гер҃сѣм҃ъ. и име вѣторомѣ елиезерѣ. г҃лаше бо моу҃сен тако бѣ вѣца моего избави мѧ ѿ рѣкы фараоновѣ* [„Zrodził Mojżesz syna i nazwał go imieniem Gersom, a drugiego [syna] – Eliezer. Mówił bowiem Mojżesz, że ‘Bóg ojca mojego wybawi mnie z ręki faraona’”, PH II, s. 99].

³⁴ Славова 2002, s. 303–350 (rozdział *Цумату от Псалтира*, s. 303–305).

³⁵ *Wielki kanon pokutny* św. Andrzeja z Krety był tłumaczony na język polski dwukrotnie (z przekładu słowiańskiego); oba przekłady ukazały się w tym samym czasie: Święty Andrzej, *Wielki kanon* 2000, 2015; *Wielki kanon* 2000. Obie edycje ukazują tekst *Wielkiego kanonu* w podziale na cztery części odczytywane w pierwsze cztery dni Wielkiego Postu; ich źródła nie odpowiadają tekstowi z PG, t. 97, kol. 1329–1386 nie tylko ze względu na zastosowanie podziału na dni, na które przypadają czytania; nie uwzględniają również włączanego tradycyjnie do *Wielkiego kanonu* cyklu szesnastu troparionów („błogosławieństw z pokłonami”) po synaksarionie, z którego przełożono fragmenty oznaczone w tabeli nrmi 8, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17. Cykl ten został przełożony jako część jutrzni czwartku piątego tygodnia Wielkiego Piątku, zob.: *Jutrznia z czytaniem ‘Wielkiego kanonu pokutnego’ w czwartek piątego tygodnia postu*, przeł. ks. H. Paprocki, s. 28–30. Warto również przypomnieć fragmentaryczny („z ody pierwszej” i „z ody szóstej”) przekład utworu z greki w formie poetyckiej, zob.: św. Andrzej, *Wielki kanon* 1965. O niedoskonałości wydań tekstu *Wielkiego kanonu* (tak oryginału, jak i tekstu słowiańskiego) oraz konieczności pracy tekstologicznej nad zabytkiem

śni, z których niemal każda ma układ dwuczęściowy: w pierwszej poeta rozmawia ze swoją duszą, wskazując jej popełnione grzechy oraz drogę pokuty i zbawienia, w drugiej zaś prosi Stwórcę o miłosierdzie³⁶. Doniosłość utworu wynika z faktu, że „znaczenie tego hymnu trzeba rozpatrywać zarówno w odniesieniu do życia konkretnego człowieka, jak i całej wspólnoty wiernych”³⁷. Rostisław Stankow zauważa w słowiańskim tekście PH I występowanie takich cytatów z *Kanonu*, których brak w znanych odpisach greckich tekstu PH³⁸. Zestawiwszy fragmenty *Wielkiego kanonu* z PH I z paralelnymi fragmentami z *Wielkiego kanonu pokutnego*, który na język słowiański miał być przełożony (w całości) już w IX–X w.³⁹ (w Triodionie postnym), Stankow stwierdza, że słowiański tłumacz nie wykorzystał samodzielnie istniejącego przekładu, czerpiąc stamtąd odpowiednie fragmenty, a przełożył grecki tekst PH, mając jednocześnie dostęp do „innego źródła”, aniżeli znany (z wydania Wasiliewa) grecki wariant PH. Jeśli porównać fragmenty *Wielkiego kanonu* z najstarszego odpisu Triodionu postnego (Triod bitolski z XII w.⁴⁰), z odpisu *Kanonu* w rękopisie NBKM 582 z I poł. XIV w. (co czyni R. Stankow)⁴¹ oraz z PH I i PH II, okaże się, że do XIV w. – prawdopodobnego czasu powstania PH II – w środowisku językowym słowiańskim zaistniał już *Wielki kanon* w całości oraz jego fragmenty z dwóch przekładów PH. Znacznie późniejszy od nich odpis NBKM 582 rejestruje kolejny, czwarty (niekoniecznie w ujęciu chronologicznym, powstały zapewne również przed XVI w.) wariant wybranych strof utworu w języku słowiańskim. Domniemany autor PH II postąpił tak, jak i – w rozumowaniu Stankowa – jego poprzednik: nie sięgał do dzieła Andrzeja z Krety, a szedł za greckim oryginałem, nad którym pracował⁴². Być może fakt, iż autor PH nie wskazuje (poza jednym przypadkiem) konkretnych strof *Wielkiego kanonu*, które w całości lub fragmentarycznie zapożycza, sprawił, że tłumacze porzucili trud szukania ich w Triodionie postnym i zdali się na własne umiejętności translatorskie, przyznając pierwszeństwo tekstowi przekładanego przez siebie utwo-

zob. – dziś już mniej aktualne, niż w chwili ich ogłoszenia – uwagi N. Mieszczerskiego: Мещерский 2013, s. 346 (rozdział *Гимнография VIII–IX вв. Творчество Андрея Критского (Иерусалимского). Творчество Германа, патриарха Константинопольского*, s. 343–348). Zob. zestawienie fragmentów *Kanonu* w PH I i PH II – Aneks III.

³⁶ „Песнописец несколько раз высказывает в каноне, что никтоже якоже он согреши (VIII, 18; IV, 2) и что не бысть в житии греха, ни деяния, ни злобы, еяже он не согреши умом и словом, и произволением и предложением (4), вследствие этого он и затрудняется откуда ему начать плакати окаянного жития деяний”, cyt. za: Карабинов 1910, rozdział II: *Состав Постной Триоди*. O konstrukcji *Wielkiego kanonu* zob. też Игнатия Монахиня 2000/2005, s. 59–63.

³⁷ Cyt. za: Kocój 2013, s. 287.

³⁸ Dotyczące Manoacha i Achitofela; kilka innych zostało skróconych, zob. Станков 1994, s. 13.

³⁹ Кожухаров 1985; Кожухаров 2004, s. 16.

⁴⁰ Za wydaniem: Zaimov 1984.

⁴¹ Станков 1994, s. 14–17.

⁴² Станков 1994, s. 21.

ru. Co więcej, w kilku przypadkach wyraźna jest różnica między paralelnymi fragmentami *Wielkiego kanonu* w PH I i w PH II: zawsze o tym samym początku, różniąc się nieco objętością. Powtórzmy: zapewne to rezultat różnej ich postaci w różnych bizantyńskich wariantach PGr (tj. pierwowzorach PH I i PH II), ale tak czy inaczej Słowiańszczyzna otrzymuje kilka ich wariantów⁴³.

Trzecia, pod pewnymi względami może najciekawsza, grupa cytatów poetyckich w PH to zapożyczenia z poezji liturgicznej innej niż *Wielki kanon pokutny* – przeznaczonej na inne niż Wielki Post okresy roku liturgicznego. Na uwagę zasługuje to, że w PH I – za PGr – sporadycznie tylko podane jest ich autorstwo (wyjątkowo rzadko konkretny tekst, z którego pochodzą). W PH II identyfikacji jest więcej. Oto ich wykaz:

1. *Kanon niedzielny* w tonie siódmym św. Jana Damasceńskiego – drugi irmos pieśni trzeciej:

НѢ И ДАМАСКЫНѢ ІОАННѢ ПРОСѢДРИ ВѢ НЕКОЕМѢ ТРОПАРІ ВЪСКРѢСНАГО КАНОНА СИХѢ
ОУСВАІАЮЩЕ ПѢДЕНІЕ ВЪСПЕВАЮТЪ ГЛАГО. ЗМИ ПЛЪЗЕВѢ ИЗЪ ЕДЕМА, МЕНЕ ЛЮБЛЕИНИИ
БЖІТВА ПРОКЛѢСТИ И НА ЗЕМЛЮ ПОВРЪЖЕ [PH II, s. 60, rozdział wstępny, podrozdział
O drzewie poznania w raju]⁴⁴.

Cytowany fragment został przez A.N. Popowa zidentyfikowany jako irmos pieśni szóstej Oficjum na Podwyższenie Krzyża Świętego⁴⁵; tymczasem w PH II jako źródło wskazano *Kanon niedzielny*. Jest to jedno z tych miejsc, gdzie tekst anonimowy w PH I (i PGr) został atrybuowany w PH II, i gdzie różnica treści między PH I i PH II wynika z większej precyzji filologicznej autora tej ostatniej;

2. *Kanon niedzielny* w tonie piątym św. Jana Damasceńskiego – troparion pierwszy pieśni trzeciej⁴⁶:

⁴³ Z najnowszych prac nad słowiańskimi dziejami *Wielkiego kanonu*, bez ściślejszego jednak związku z niniejszymi uwagami, należy odnotować: Кириллин 2000a; Кириллин 2000b; Джиджопра 2012; Стефанов 2010.

⁴⁴ „Oto i Mędrzec Jan Damasceński w pewnym troparionie kanonu paschalnego tak przywołuje upadek [Szatana], śpiewając Panu: ‘wąż wypelza z Edenu, mnie pozorem boskości zwiódł i stracił na ziemię’”. Por. PH I: и свѣдѣтельствоеть ми списникъ глаго сице. змѣи ма изаѣтъ ѿ едема. мене оубо жена любовію оулови. въверже и въ землю [PH I, s. 5, rozdział wstępny, bez własnego tytułu].

⁴⁵ Попов 1881, s. XXVIII.

⁴⁶ Identyfikacja za: Воскресная служба 5-го гласа [http://days.pravoslavie.ru/rubrics/canon_print387.htm], 23.05.2015. („Желчь убо иже из камене мед ссавшии, в пустыни чудодействовавшему Тебе принесоша Христе: оцет же за манну возблагодаяние ти воздаше отроцы израилевы неблагодарнии”), zob. też *Пасхальный канон, творение Иоанна Дамаскина*. http://azbyka.ru/molitvoslov/pasxalnyj-kanon-tvorenje-ioanna-damaskina.html]. Polski przekład *Kanonu niedzielnego*: św. Jan z Damaszk, *Kanon na dzień Zmartwychwstania Pańskiego*, przeł. M. Bednarz SJ. Cytowana w źródłach angielskojęzycznych praca Dimitrios Shrekasa (Shrekas 2008) poświęcona

слыши что гл҃ѣтъ дамаꙗꙗꙗ ѿ ѿѿ. жл҃чь оубо иже ѿ камене, медѣ съсавшени [PH II, s. 138, rozdział *O wodzie wypływającej z uderzonego kamienia*]⁴⁷.

3. *Kanon na Narodzenie Pańskie* św. Kosmy z Majumy – troparion drugi pieśni czwartej⁴⁸:

се бо бл҃женныи косма, п҃ѣснотворць въ канонѣ рождѣства х҃ва. поминае тако р҃е:
Бл҃хѣ древлє балаамъ словесемъ проповѣдники. пр҃ѣмоудрыи звѣздоблюстелє
радости исплнни. звѣзда ѿ іакѡва въсиявши бл҃ко. езыкѡ начетькъ въводиномъ,
принетъ же тавѣ слава силѣ твоєи г҃и [PH II, s. 138, rozdział *O królu moabickim Balaku*]⁴⁹

PH II zdaje się korygować brzmienie zacytowanej fragmentarycznie w PH I strofy Kosmy.

4. *Kanon na Podwyższenie Krzyża Świętego* św. Kosmy z Majumy, którego powstanie związane jest z ustanowieniem święta Podwyższenia i przewyciężeniem ikonoklazmu⁵⁰ – cztery cytaty:

a) fragment pierwszego troparionu pieśni szóstej⁵¹:

jest kanonom na trzy święta: Narodzenie, Objawienie i Dzień Pięćdziesiątnicy. Zob. wydanie tekstu greckiego w: Gahbauer 1995.

⁴⁷ „Posłuchaj, co mówi Jan Damasceński. Oto ci, co z kamienia spijali miód, przynieśli zółć”;
пор. что пишеть мѡдрыи нѣкыи гл҃а сице. Жолчь ти оубо принесоша съсавше медѣ ис камене [PH I, s. 109, rozdział *O uderzeniu w kamień*].

⁴⁸ Identyfikacja za: *Первый канон на Рождество Христово св. Козьмы Маюмского*, [w:] Ловягин 1861, s. 5 (Волхѣ древлє балаамъ словесѣ оучники мѡдрыи звѣздоблюстители радости исполнилъ еси, звѣзда ѿ іакѡва возсѣавъ, бл҃ко, языковѣхъ начатокъ въводиный, прѣлѣтъ же еси тавѣ; слава силѣ твоєи, Г҃и). Wydawca przekładu angielskiego nie identyfikuje cytatu, zob. Adler 2013, s. 645.

⁴⁹ Polski przekład strofy: „[Ten bowiem błogosławiony Kosma Hymnopisarz, w kanonie Narodzenia Pańskiego wspomina tak:] Zajaśniawszy jak gwiazda z Jakuba, Władco, napelniłeś radością mądrych badaczy gwiazd, naśladowców nauki dawnego wróżbity Balaama i jawnie przyjąłeś przyprowadzane do Ciebie pierwociny narodów. Chwała mocy Twojej, Panie” (cyt. za: *Drugi kanon autorstwa Jana Mnicha [na Narodzenie Pana i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa]*, przeł. H. Paprocki, s. 30). Por. PH I: Се провидѣ мѡдрыи въ п҃ѣснѣ сице пишеть гл҃а. Волхѡвъ древлє балаамъ словеси оучники мѡдрыи звѣздоблюстителя радости исполнни. звѣзда восѣа ѿ іакѡва бл҃ко, и р҃ѣчь скончаша волхѡвѣ слово. въсѣавши звѣздѣ и явившюся х҃ѡу [PH I, s. 105, rozdział *O Balaamie*].

⁵⁰ Uwagi o konstrukcji kanonu, m.in. akrostychu oraz o specyficznej budowie pieśni dziewiętej zob.: Мещерский 2013, s. 365 (rozdział *Творчество Космы Маюмского (о канонах Космы Маюмского)*, s. 359–366).

⁵¹ Identyfikacja za: *Канон на Воздвижение Креста Господня. Св. Козьмы Маюмского*, [w:] Ловягин 1861, s. 129 („Старостію преклонивша и недѡгомъ шѡлгичень, исправисѣ іакѡвъ рѣцѣхъ прелѣкнивъ, дѣиствїє явлѣла жизнѡноснагѡ кр҃та; ибо ветхѡсть законнагѡ сѣновѣнаго писанїа новописа, на сѣмъ плотію пригвоздившисѣ бл҃гъ, и дѡшегѡвительный недѡгъ лести ѿгна”). Wydawca przekładu angielskiego nie identyfikuje cytatu, zob. Adler 2013, s. 626.

в семъ бо и ꙗкоу писанъ, въ крѣпкѣмъ канонѣ сице гл҃еть. ниже старостию прѣкло-
ни се, и болѣзньнѣю изнемогъ, исправляше сн҃а іаковѣ. рѣкъ прѣмѣненіемъ.
и дѣистъ бо являю живоноснаго кр҃ста [PH II, s. 96, rozdział *O Izaaku*]⁵².

b) fragment drugiego troparionu pieśni szóstej⁵³:

на юнихъ главѣ, положиши длани бж҃тєвны іс҃лѣ. кр҃та образъ показѣю іако ста-
рѣиши славѣ. законослужбѣни людѣ. мнѣвше се прѣльстити. тѣмъ же неизмѣнни
живоносни образъ [PH II, s. 96, rozdział *O Izaaku*]⁵⁴.

c) fragment irmosu pieśni trzeciej⁵⁵:

и свѣтелствоуетъ ми слово ꙗкоу писанъ гл҃е сице. жєзѣль въ вѣрѣ тани
пріемлетъ се. прозвѣнїемъ бо расоудн іерѣа [PH II, s. 121, rozdział *O odnowieniu
przybytku*]⁵⁶.

⁵² Por. PH I: в семъ въспоминать ꙗкоу писанъ гл҃е сице. Старостию прѣклонься, и недоумѣтъ
вѣдоуѣтъ. и вѣднѣтъ іаковѣ рѣцѣ прѣложн. дѣиствїе являю живодателя кр҃та [PH I, s. 60,
rozdział *O śmierci Sary*]. Polski przekład całości strofy: „Zgięty ze starości Jakub i umęczony choro-
bą, wyprostował się, kiedy przełożywszy ręce ukazywał energie życiodajnego krzyża, przygwożdżony
bowiem na nim ciałem Bog odnowił starość cienistego pisma Zakonu i oddalił zgubną dla duszy cho-
robę zbłądzenia” (cyt. za: *Kanon kyr Kosmasa Mnicha, który to kanon ma akrostych: Ufajac krzyżowi,
pieśń wyrzekam*, przeł. H. Paprocki, s. 7).

⁵³ Identyfikacja za: *Kanon na Wozdviżenie...*, s. 129–130 („На юнымъ возложитъ длани б-
жественный Тѣлъ крѣтвеннѣмъ главы, являше, іакоу старѣишамъ слава законослужителн людѣ: тѣмъ же
подѣнѣвѣ такъ испрѣлститисѣ, не измѣни живоноснаго образа: превзыдѣтъ бо людѣ Хр҃товы
Бж҃и новоствержденїи, вопїаше, кр҃тоу шраждаемн”). Wydawca przekładu angielskiego nie
identyfikuje cytatu, zob. Adler 2013, s. 626.

⁵⁴ Por. PH I: на юноу възложитъ длани бж҃тєвны іс҃лѣ. кр҃таобразно на главѣ являше іако
старѣиши славѣ. закону службѣни людѣ. мнѣвѣ тѣмъ прѣлститисѣ. и не измѣнова живоноснѣ
вѣраза [PH I, s. 60, rozdział *O śmierci Sary*]. Polski przekład strofy: „Boży Izrael położywszy na kształt
krzyża ręce na młodych głowach dał zrozumieć, że mający honor starszeństwa jest narodem służą Za-
konu, przeto podejrzany w danym wypadku o błąd on nie zmienił życiodajnego znaku i zawołał: Zwy-
ciężą nowo zasadzeni ludzie Chrystusa Boga, chronieni krzyżem” (cyt. za: *Kanon kyr Kosmasa Mnicha,
który to kanon ma akrostych: Ufajac krzyżowi, pieśń wyrzekam*, przeł. H. Paprocki, s. 8).

⁵⁵ Identyfikacja za: *Kanon na Wozdviżenie...*, s. 127 („Жєзѣль бо образъ тайны пріемлетсѣ,
прозвѣнїемъ бо предразсѣждаетъ сѣненика: неплодѣи же прѣждѣ цр҃кви, нынѣ процвѣтѣ древо
кр҃та въ державѣ и оутвержденїѣ”). Wydawca przekładu angielskiego nie identyfikuje cytatu, zob.
Adler 2013, s. 638.

⁵⁶ Por. PH I: И свѣтелствоуетъ ми слово ꙗкоу писанъ гл҃е сице. Жєзѣль въ вѣрѣ тани
пріятъ бываше, прозвѣнїемъ расоудити іерѣа [PH I, s. 88, rozdział *O przybytku*]. Polski przekład
strofy: „Laska służy za obraz tajemnicy, ona bowiem przez zakwitnięcie decyduje o wyborze kapłana
i dla Kościoła, poprzednio bezpłodnego, teraz zakwitło drzewo krzyża w jego mocy i sile” (cyt. za:
Kanon kyr Kosmasa Mnicha, który to kanon ma akrostych: Ufajac krzyżowi, pieśń wyrzekam, przeł.
H. Paprocki, s. 6).

W analizie kanonu Michaił Skabałłanowicz interpretuje tę pieśń następująco: jeśli pieśń pierwsza wyraża „zewnątrzną” siłę Krzyża w walce z wrogami – niejako zyskując sens negatywny – to pieśń trzecia ukazuje jego siłę pozytywną, jego znaczenie dla Kościoła, a więc wymiar wewnętrzny⁵⁷. Łatwo wyobrazić sobie, że autor PH II rozumował podobnie, bowiem cytowany fragment, odnoszący się do symboliki laski Aarona, zostanie przezeń powtórzony;

d) drugi troparion pieśni pierwszej⁵⁸:

поминаетъ же писаниа сего, и мѡудри пѣвѣць въ канѡнѣ възвиженіи чѣнаго крѣта. пѣ творѣ сице. Възвѣже мѡѡси [на стѣпѣ] исцѣленіе. тлетворѣнаго ѡчищеніа. и лютаго оугризненіа. и дрѣво образъ крѣта. иже на земли прѣсмыкающаго се, змѣа привѣза пригвожденіе къ единой странѣ [PH II, s. 125, rozdział *O pokasaniu przez węże*]⁵⁹.

Obecny tu motyw krzyża ma zapowiadać niesione przezeń zwycięstwo⁶⁰.

5. *Kanon na Zaśnięcie Świątej Bogurodzicy św. Kosmy z Majumy* – fragment pierwszego troparionu pieśni siódmej⁶¹:

⁵⁷ „Если 1-я песнь изображала силу Креста в борьбе с врагами, следовательно, отрицательную, его, так сказать, внешнее значение, то 3-я песнь изображает его положительную силу, его значение для Церкви, значение, следовательно, внутреннее”, cyt. za: Скабалланович 1915/2004, s. 100.

⁵⁸ Identyfikacja za: *Канон на Воздвижение...*, s. 126; „Возложи Мѡѡсей на столпѣ врачевство, тлетворнаго избавленіе и ядовитаго оугризненіа, и дрѣво, образѡмъ крѣта, по земли прѣсмыкающагося змѣа привѣза, лѣкавный въ себѣ величїе въредѣ: тѣмъ Хрѣсѡтъ поимѣ, Бгѡтъ нашѣмъ: іакѡ прослави сѣ”. Zwraca uwagę subtelna parafraza, dokomponowanie frazy pod koniec strofy w PH II. Wydawca przekładu angielskiego nie identyfikuje cytatu, zob. Adler 2013, s. 640.

⁵⁹ Por. PH I: Въспоминаетъ же провидѣніа сїи мѡдринѣкы пиша сице. Въздвигъ же горѣ монсїи. на столпѣ исцѣленіе и ядовитаго грызненіа, дрѣво въразъ крѣта. прѣсмыкаемою по земли змѣа привѣза въпреки [PH I, s. 92–93, rozdział *O arce*]. Polski przekład strofy: „Mojżesz położył na drzewie lekarstwo od zgubnego i jadowitego ukąszenia, i do drzewa w kształcie krzyża przywiązał węża pełzającego po ziemi, zatrzymowawszy nad jego podstępna i wredną zgubnością, przeto będziemy śpiewać Chrystusowi Bogu naszemu, albowiem się wysławił” (cyt. za: *Kanon kyr Kosmasa Mnicha, który to kanon ma akrostych: Ufając krzyżowi, pieśń wyrzekam*, przeł. H. Paprocki, s. 6).

⁶⁰ Por. Скабалланович 1915/2004, s. 97.

⁶¹ Wydawca przekładu angielskiego nie identyfikuje cytatu, zob. Adler 2013, s. 637. Identyfikacja za: *Первый канон на Успение. Св. Козьмы Маюмского*, [w:] Ловягин 1861, s. 103 (całość strofy: „Бгѡдѣланныа скрижали Мѡѡсей, писанныа Бжтвеннымъ Дхѡмъ, гаростїю сокршѣ, но сего Вѣла, рождшю неврежденнѣ въ нѣныа сохрѣнѣ домы нынѣ внѣтрѣ всели: съ нею играюще вопїемъ Хрѣсѡ: препрославленный ѡцѣвъ и нашъ Бже, вѣгословенъ еси”). Scs tekst kanonu wraz z przekładem na język rosyjski dostępny również na stronie [<http://azbyka.ru/bogoslužhenie/mineia/usp03.shtml> – dostęp 11.05.2015] (Успение Пресвятой славной Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии).

и свѣтелъствоуетъ ны словомъ, прѣмудри нѣкто пише сице, въ канонѣ спсѣннѣ.
Бѣготорныи скрижали мѡѡси. написанъныи дѣхѡмъ бжѣемъ. въ гнѣвѣ съкроуши
[PH II, s. 118, rozdział *O dziesięciu przykazaniach*]⁶².

6. drugi *Kanon na uroczystość Soboru Michała Archanioła i sił bezcielesnych*⁶³ (w tonie ósmym) „mnicha Joana” (tj. św. Jana Damasceńskiego⁶⁴) – troparion pierwszy pieśni piątej:

ѡ семъ же писаніе въспомоуетъ нѣкто прѣмудрь. съписоуе великаго начелныка
михаила. бывшаа чоудеса. въ съборнѣмъ канонѣ. чѣстныи бесплѣтныи хъ силъ. не
вѣроующоу дрѣвле влѣхъвоу балаамѡу. бжѣственныи и неизрѣнныи чюдесеи.
на поутѣ аггль вселѡу явель се. страшнѣ величи его. и словесноу живѡтнѡ пока-
за ѣствѣнаго познания. еже рещи емоу въсиають звѣзда ѡ іакова. и встанѣ-
тъ члѣкъ ѡ ерѣма. и съкроушитъ кнезе мѡавитскыи [PH II, s. 134–135, rozdział
O królu moabickim Balaku]⁶⁵.

⁶² Por. PH I: свѣтелъствоуетъ ми слово. нѣкын мѡдрын пиша сице. бѣготоренныа скрижали мѡси пишаемыа бжѣннѣ дѣхѡмъ въ гнѣвѣ съкроуши [PH I, s. 85, rozdział *O dziesięciu słowach Prawa*]. Polski przekład całości strofy: „Przez Boga sporządzone i spisane Bożym duchem tablice Mojżesz w gniewie zniszczył, lecz Pan tę, która nieskalanie Go zrodziła, wprowadza teraz do niebieskich przybytków. Z Nią radując się, zaśpiewajmy Chrystusowi: Błogosławiony jesteś, Panie Boże naszych ojców, pełen chwały i wywyższony na wieki!” (cyt. za: *Kanon święta [Zaśnięcia Najświętszej Władczyni naszej Bogurodzicy i zawsze Dziewicy Marii] kyr Kosmasa z Maiumy*, przeł. H. Paprocki, s. 8).

⁶³ Ciekawe uwagi nt. recepcji *Kanonu na uroczystość Soboru Michała Archanioła i sił bezcielesnych* Jana z Damaszku w najdawniejszym piśmiennictwie słowiańskim ogłosił Lubor Matejko (Matejko 2010). Wybrane tropariony z I, III, IV, V, VI i VIII pieśni z kanonu Jana rozpatrywane są jako melodyczny wzór oraz paralele leksykalne dla utworu na to samo święto Konstantyna Preślawskiego. Przytoczona w PH strofa nie znajduje się wśród fragmentów kanonu analizowanych przez Ł. Matejkę.

⁶⁴ W analizie *Oficjum na Podwyższenie Krzyża Świętego* M.N. Skabałanowicz zwraca uwagę, że „иногда его [Иоанна Дамаскина, М.С.] песнопения надписываются „Иоанна Дамаскина“ (каноны – „Кир (господина) Иоанна“; но нередко такое надписание, как и здесь; оно звучит так, как было бы поставлено смиренной рукой самого автора)”, cyt. za: Скабалланович 1915/2004, s. 77. O kolejach i rezultatach dyskusji nad identyfikacją „mnicha Jana (Joana)” z Janem z Damaszku zob. m.in. Игнатия Монахиня 1981/2005, s. 67.

⁶⁵ Polski przekład całości strofy: „Nie poddał się dawno temu Bożym niewypowiedzianym cudom mag Balaam, przeto na bezdrożu anioł zjawił się jego osłicy, straszliwie oskarżył i zwierzę mówiącym okazał, zmieniając poznanie natury” (cyt. za: *Inny kanon [Synaksy Świętego Arcystratega Michała i Pozostałych Mocy Bezcielesnych]. Poemat Jana Mnicha. Ton 8*, przeł. H. Paprocki, s. 9). Por. PH I: О семъ вѣдѣнии поминаетъ мѡрын нѣкын въ писаніи пиша сице. Иже ѡ аггль бжѣа свершаемое чюдо. не повиновѣшюса пакы балаамѡу волхвоу бжѣтвенныи неизреченныи соудбамъ на поутѣ аггль въ явѣныи. явѣ обличи и словесенъ скотъ яви. соущественѡ дарова. явленіе. еже рещи емоу. іако възсѣа звѣзда ѡ іакова. и встанѣ члѣкъ ѡ ісѣа. и сътрыетъ княза мѡавѣскыа [PH I, s. 104–105, rozdział *O Balaamie*].

W badaniach nad poezją liturgiczną św. Kosmy z Majumy podnosi się zazwyczaj kwestię struktury wewnętrznej poszczególnych utworów (kanonów), znakomicie oddającej dojrzałość ujętej w niej myśli teologicznej⁶⁶ oraz doskonałość formalną – obecność akrostychów⁶⁷. Jego teksty poetyckie użytku liturgicznego nie tylko tłumaczone są na język słowiański już w epoce Cyrylo-Metodejskiej⁶⁸, ale i służą jako wzorzec dla autorów słowiańskich: Stefan Kożucharow podkreśla, że autorzy starobułgarscy poznają je za pośrednictwem pierwszych przekładów minei świątecznych oraz służebnych, a tworząc własne kanony wykorzystują zarówno ich irmosy, jak i specyficzną siłę wyrazu stylistyki reprezentowanego przez nie gatunku⁶⁹. Zidentyfikowanie cytowanych w PH *Kanonu na Podwyższenie Krzyża Świętego* oraz *Kanonu na Narodzenie Pańskie* pozwala wnioskować, że wprawdzie Kosma Melodos jest jednym z ulubionych poetyckich autorytetów autora PH, ale że – jako niewskazany (bądź wskazany tylko raz w PH II) imiennie – był w tym przypadku na język słowiański tłumaczony „nieświadomie”. Podobnie naturalne jest wyeksponowanie w PH twórczości Jana z Damaszku, jednego z „najlepiej znanych teologów bizantyńskich i twórców hymnów”⁷⁰, w kanonach którego „nie brak ciepła i uczucia, poletu i wyobraźni – choćby ze szkodą dla przejrzystości”⁷¹. Teza, jakoby wiele spośród kanonów jego autorstwa napisano prozą, zdaje się nie do obrony; główną zasługą Jana z Damaszku ma być, poświadczona właśnie w jego kanonach, wyjątkowo zręczne połączenie poetyckiej kultury Wschodu oraz wiersza kultury hellenizmu⁷². Także jego utwory, rozumiane jako wzorcowe, podlegały twórczym opracowaniom w piśmiennictwie Słowian południowych⁷³.

Spośród wymienionych komentarzy poetyckich warto wyróżnić te, które w wariancie z PH II przybierają postać odmienną, znacznie bardziej rozbudowaną, aniżeli w PGr i PH I.

1. W rozdziale *O ofierze z Izaaka* (PH II) – PH II (inaczej, niż PGr i PH I) kończy omówienie wyprawy Abrahama z Izaakiem, podczas której doszło do zamiany

⁶⁶ Zob. np.: Игнатия Монахиня 1981/2005 (uwagi na materiale m.in. cytowanych tu kanonów: na Narodzenie Pańskie i Zaśnięcie Bogurodzicy).

⁶⁷ Np. akrostych o treści „Niech świętuje mądry w Bogu” w kanonie na uroczystość Zaśnięcia Bogurodzicy; tę i inne uwagi zob. w: Мещерский 2013, s. 364–365 (rozdział *Творчество Космы Майюмского (о канонах Космы Майюмского)*, s. 359–366).

⁶⁸ Йовчева 2008, s. 107.

⁶⁹ Коужаров 1995, s. 374.

⁷⁰ Ševčenko 2005. O twórczości poetyckiej Jana z Damaszku zob. m.in.: Louth 2002.

⁷¹ Czuj 1969, s. 14.

⁷² Zob.: Мещерский 2013, s. 358 (rozdział *Творчество Иоанна Дамаскина*, s. 349–358).

⁷³ O domniemanym autorstwie Jana Damascyńskiego oficjum patriarsze Germanowi zob.: Темчин 2012. O obu hymnografach zob. też: d’Aiuto 2004, s. 280–281.

Fragment ten jest kompilacją kilku urywków różnego pochodzenia. Rozpoczyna go (a) przywołanie cytowanego już *Kanonu na Podwyższenie Krzyża Świętego* Kosmy z Majumy – tu całości pierwszego troparionu pieśni pierwszej⁷⁶. Ktokolwiek – autor greckiego protografu czy słowiański tłumacz – dokonał tego uzupełnienia, logicznie sięgnął do utworu wykorzystywanego już, a poprzez swoją symbolikę znakomicie wpisującego się w komentarz opisywanego epizodu zwycięstwa nad Amalekitami dzięki modlitwie Mojżesza. Jak już wspomniano, są tu też echa Ps 44(45),7: „Tron Twój, o Boże, trwa wiecznie, berło Twego królestwa – berłem sprawiedliwym”.

Kolejny z cytatów poetyckich tego fragmentu (c) to część wersetu Iz 1,18: „Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją; choćby czerwone jak purpura, staną się jak wełna”. Fragment (e) można uznać za parafrazę pierwszego troparionu pierwszej pieśni z *Kanonu na Podwyższenie Krzyża Świętego* Kosmy z Majumy. Po nim następuje (f) stichera „na stichovne” z małych nieszpórów święta Podwyższenia Krzyża Świętego⁷⁷.

3. Rozdział *O gorzkiej wodzie Mary* (PH II). Także w tym rozdziale PH II przynosi nowe treści: komentarze i uzupełnienia o charakterze poetyckim, których brak w PGr i PH I. Oto ów nowy fragment, którego zamieszczenie rozbija na dwie części krótkie podsumowanie o symbolizujących 12 plemion Izraela źródłach z PG I:

jąc ręce i dokonał zwycięstwa, niszcząc moc ciemieńczy Amalekity’. (b) Będąc prawdziwym obrazem świętego krzyża, który w Morzu Czerwonym cudów dokonał i [w walce] z Amalekitą, co zostało ukazane, przez swoje berło ukazał niczym krzyż, a Nowym Mojżeszem – Zbawiciela. Jest to berło prawości, berło Jego Królestwa, jak wyśpiewują: rozniósł robactwo grzechu, robakiem bowiem jest każdy grzech. Nie tylko do Krwi upodabnia się jego Pismo – skoro Mężem jest krwi. (c) Albowiem jak donośny Izajasz skórkę owocu [nam] pokazuje, mówiąc: ‘jeśli grzechy wasze są niczym szkarłat, uczynię je białymi jak śnieg, jeśli zaś są czarne, wybiele je niczym wełnę; szkarłat, czyli inaczej mówiąc grzech, oto Zbawiciel zniszczył, Izraelitów zaś przez pustynię od grzechu beznamiętnie przeprowadził, faraonowe, czarcie wojska potopił i rydwany hardości, z powodu których [faraon] został obalony’. (d) Dlatego też przywołujemy i inny obraz i pierwowzór, przez ręce Mojżesza [przyszła] zguba Amalekity; oto woła Pieśniarz ‘obraz niegdyś Mojżesz ukazał, w dawnych dniach – najświętszą Mękę Zbawiciela’. (e) Tak oto Mojżesz ukazał tajemnicę krzyża i Mękę, stojąc między kapłanami Churem i Aaronem, więc niczym Chrystus między dwoma złoczyńcami [na krzyżu] wiszący. (f) Krzyż bowiem niczym wyciągnięte ręce na siebie wskazuje; rozpostartymi dłońmi wywyższa zwycięstwo nad Amalekitą, podłym ciemieńczą, stając się znakiem zwycięstwa”.

⁷⁶ Identyfikacja za: *Канон на Воздвижение...*, s. 126 (Образъ дравле Моисей пречистыхъ страсти въ себѣ самомъ провѣрази, ꙗ́коже средѣ столъ: крѣтъ же въобразитѣ, простертими побѣдоу дланни воздвиже, державѣ погубивѣ Ямалика всигъвители).

⁷⁷ Identyfikacja za: *Обозрение службы и предпразднство и попразднство*. Стихири на стиховне, глас 2, подобен: Доме Евфратов [nr 3], [w:] Скабалланович 1915/2004, s. 185 („Когда Моисей побеждал Амалика, держа крестообразно руки вверх, он являл образ пречистого Христова страдания”).

ѿ сего оубо писання вьсечѣны иѡаннь дамаскинѣ словотворѣ вьспѣвають в хѣ гл҃ѣть: Мер҃скіе гор҃кыѣ воды іако вь ве́разѣ прове́разѣ прѣчѣты кр҃тъ твои бл҃же, грѣхѡвѣное вькоушениѣ оумьрѣѡлающа. кр҃та ради, [ѡсладиѡ еси] // іако прове́разѣ кр҃тъ твои хѣ. Ове́разь ѡнь сѣтвориѡ еси, дрѣво имѣже воды оусладише се, іакоже бо дрѣво ѡно прѣложи оу сладость, непиющѣсе, и гор҃кыѣ воды. Сицеѡвѣнь ве́разѡ и прѣчѣны кр҃тъ твои оумьртѣвыи погоубы вькоушениѣ грѣхѡвое. ѿ вькоушениѡ бо вѣдѣхѡ горесть водѣ ѡнѣхѣхъ, іѣство члѣвѣское, ради вькоушениѣмь плода, ѿ ѡтрѣннаго дрѣва. вь грѣхѣхъ поплъзе се имже и поустѣ вѣкѣѡ ѿ бл҃гыихъ дѣлъ. и бж҃ій заповѣди іѣствѣны вькоуси грѣхѣхъ. кр҃тъ же твои тамоѡе [!] вькоушениѣ оумьртѣвы, рѣкше недействѣннѣѡ сѣтвори. и или інако, егда кто грѣхѣхъ творить оукрадаѣмь ѿ сласти. никако гор҃кесть его ѡвѣѣть. егда же вь поустѣни боудеть стрѣотворный вынь. тогда жежеѡ ѡдрѣжѣи бываѣть. целомьсѣрдыѡ ѿ гор҃кести грѣхѣхъ, вь чювѣстѣхъ сьвершениѣ бываѣть. такоже оубо кр҃тъ г҃нь оумьрѣѡлають вькѡшениѣ его, и недѣкѣствѣнь іѣ ѿ него, сирѣхъ мьрѣва сѣтва-рають его [PH II, s. 112–113]⁷⁸.

To również kontaminacja wyimków z różnorakich tekstów. Otwiera ją pierwszy troparion pieśni czwartej kanonu Jana Damasceńskiego na Zmartwychwstanie Pańskie w tonie piątym. Najwyraźniej w przekonaniu autora PH II twórczość Jana z Damaszku, cytowana obszerniej, niż w PH I, nie wzbudzała wątpliwości takich, jak u niektórych późniejszych jej odbiorców, krytykujących dominację nadmiernego, ich zdaniem, waloru retorycznego nad „prawdziwą duchowością”⁷⁹.

4. *O odnowieniu przybytku* (PH II). Kolejne uzupełnienie w PH II, mniej obszerne, dodane pod koniec podrozdziału *O zakwitnięciu laski* rozwija przywołany tuż przed nim (w postaci жьзѣль вь ѡб[р]азѣхъ тѡинѣхъ приѣмѣиѣхъ сѣ. прозвѣнениѣхъ бо расоудѣи ерѣѡ) fragment irmosu trzeciej pieśni *Kanonu na Podwyższenie Krzyża Świętego* Kosmy z Majumy:

⁷⁸ „W tym właśnie piśmie błogosławiony Jan Damasceński, splatając słowa, wychwala Chrystusa mówiąc: Gorzkie wody Mary niczym obraz przedstawiają najświętszy krzyż Twój, o Błogosławiony, który uśmierca ów grzeszny pokarm, a dzięki krzyżowi [je] osłodziłeś, co ukazuje krzyż Twój, Chryste. Stworzyłeś ten obraz: drzewo, przez które niezdatne do picia i gorzkie wody stały się słodkie, albowiem jak owo drzewo stało się słodczyą, tak i tym obrazem i najświętszy krzyż Twój zniszczył śmiertelny pokarm grzechu. Gorycz tej wody bowiem poznano spróbawwszy jej, natura ludzka zaś przez spróbowanie owocu z zakazanego drzewa popadła w grzech, przez który i pustka nastała zbożnych dzieł. Krzyż Twój uśmiercił tę próbę [grzechu], czyli uczynił niebyłym, albo też inaczej: gdy kto dopuszcza się grzechu wynikającego z namiętności, nie pozna strapienia; kiedy zaś znajdzie się na pustyni sprawiających cierpienie przewin, wówczas władają nim żądze; bywa, że doskonałość cnoty wynika z odczucia goryczy grzechu; tak i krzyż Pański uśmierca jego [zły] pokarm, co staje się przez to niebyłym, czyli czyni go martwym”.

⁷⁹ Голубцов 1918, cyt. za: Игнатия Монахиня 1981/2005, s. 60.

жъзль бо ѡнь и въ ѡбразъ крѣтныѣ тайни приѣмлетъ се. жъзль бо истинный крѣтъ. еже да не бездѣльно ѡно еже ѡ дѣда слышитъ пѣемое. жъзль силѣ ѡ сѣѡна посланъ ѡ гдѣ. >и< жъзль твои и палица твоѣа таа не оутѣшиста. что бо ино силѣчише [!] есть. или оутѣшителънѣишее паче крѣта. такоже рѣ пѣснопѣвѣць. жъзль ѡнь своего ради проращениа сѣла расоуды. такоже и новыи съ прѣтное дрѣво рекше. крѣтное бесчеднаа, и неплоднаа прѣжде цркви прозеве, и такоже нѣкыи плѣ ѡбѣшенъ въ нѣи прѣложѣ. дрѣжавоу еи подастъ, и оутѣрѣждение [РН II, s. 121–122]⁸⁰.

Zwraca tu uwagę wplecenie do troparionu fragmentów dwóch psalmów (z powołaniem się na autorstwo króla Dawida): „Twoje potężne berło niech Pan rozciągnie z Syjonu, 2)” oraz „Twój kij i twoja laska dodają mi otuchy” (Ps 23(22), 4).

Tak liczba, jak i dobór fragmentów poetyckich w PH świadczą wymownie o wyrobieniu i guście literackim jej autora. Być może jest to po prostu wybór subiektywny, ukazujący ulubione, najlepiej znane (pewne cechy wskazują, że może cytowane z pamięci?) strofy. Jest to wybór doskonale oddający ducha czasu powstania PH i reprezentujący twórczość najwybitniejszych poetów bizantyńskich (uznanych również w świecie słowiańskim): św. św. Andrzeja z Krety, Kosmy z Majumy, Jana z Damaszku – teksty powszechnie znane, może nawet fundamentalne dla bizantyńskiej poezji liturgicznej, teksty mistrzów pióra i autorytetów w zakresie duchowości i teologii, będących jednocześnie twórcami i kodyfikatorami gatunku kanonu⁸¹.

⁸⁰ „Berło to bowiem jest obrazem tajemnic; berło bowiem to krzyż prawdziwy, o którym nie na próżno słyszymy śpiew Dawida: ‘twoje potężne berło niech Pan rozciągnie z Syjonu’, a ‘kij twój i twoja laska dodają mi otuchy’; cóż bowiem [nad nie] silniejszego czy dające więcej, niż krzyż, pociechy! Jak bowiem mówi Hymnista: berło, przez swe zakwitnięcie, rozgniewało kapłana; tak i owo nowe święte drzewo, czyli drzewo krzyża, wyrosło z bezdzietnej i bezpłodnej, zanim zakwitł Kościół, zaś dany przez nie owoc władzę mu ofiaruje i umocnienie”.

⁸¹ Według W.A. Rybakowa cytowani w PH hymnopisarze są tymi, którzy ukształtowali gatunek, nadając mu obowiązującą do dziś postać: „Во-первых, песнописцы VIII и главным образом IX века, особенно Иосиф Гимнограф, писали девятипесенные каноны среди многих восьми-песенных на торжественные христианские праздники и памяти святых всего года, не наблюдая того, чтобы во вторых песнях канонов непременно сохранить характер ветхозаветного прототипа. Во-вторых, вторые песни были исключены из канонов по неизвестной нам пока точно причине, может быть, ради порядка и экономии времени и примера великих иерусалимских песнописцев – Иоанна Дамаскина и Космы Маюмского, но не потому, что они не подходили своим содержанием, будто всецело печальным и скорбным, к торжественности и радости христианских праздников. И, наконец, в-третьих, нам неизвестно точно время смены одной практики другой”, cyt. za: Рыбаков 2002, s. 570–571. Stefan Kożucharow z kolei podkreśla, że św. św. Kosma Majumski, Andrzej z Krety i Jan Damasczeński są „jednymi z pierwszych twórców kanonów we wszystkich ich odmianach”, zob. Кожухаров 1995, s. 373.

Warto zauważyć, że autor PH umieszcza cytaty poetyckie w różnych miejscach rozdziałów: na początku, tuż po tytule, w środku narracji – czyniąc z niej rodzaj przerywnika – oraz zamykając rozdział⁸². Tym niemniej miejsce cytatu poetyckiego w narracji ma raczej niewielki wpływ na odbiór całości rozdziału – niezależnie od miejsca występowania, poezja przyciąga i koncentruje uwagę czytelnika.

Przyjmijmy, za Nikołajem Sziwarowem, że gdy gatunki wchodzą we wzajemne relacje, gdy utwór mniejszy staje się komponentem większego – kiedy np. wiersz zostaje włączony do powieści – wówczas ciężar sensu pada na utwór większy⁸³. Widząc zebrane wyżej cytaty stwierdzamy, że fragmenty poetyckie praktycznie nie wnoszą nowych treści do tych podanych przez fabułę; są raczej ich wzmocnieniem, dominantą, pointą. Zwracają uwagę poprzedzając takie cytaty sformułowania typu: 'o tym pisze', 'wspomina' – co nie nadaje fragmentom poetyckim charakteru informacji drugoplanowej, lecz przeciwnie: sankcjonuje ważne momenty powołaniem się na autorytet, zwraca uwagę na receptywność wybranych fragmentów Starego Testamentu w sztuce literackiej (w tym praktyce liturgicznej) Bizancjum. Z kolei określenie 'poświadcza' wydaje się wzmocnieniem przekazu. Być może przywołanie poezji jest też próbą zwrócenia uwagi na odmienny od dominującego w narracji sposób przekazu i jego język. Jeśli jednak frazy poetyckie nie mają być kluczem do odczytania sensu innego niż pierwszy, dosłowny sens fabularnych rozdziałów, to czy moment, w którym włączenie jednego tekstu do drugiego, „większego”, rzeczywiście prowadziłby do nowej sytuacji literackiej⁸⁴? Czy wówczas nowe odczytanie kombinacji rodzajowej (gatunkowej) w utworze (PH) miałoby sens wyłącznie formalny? W takim razie umieszczenie poezji w dziele narracyjnym należałoby traktować jako zabieg pozostający bez wpływu na wymowę całości – a trudno zgodzić się na to po lekturze PH.

Wśród rozważań dotyczących funkcjonowania „poezji w prozie” należy wspomnieć też o jeszcze jednym zjawisku właściwym PH, czytelnym w kontekście tych właśnie cytatów. Znow – nie jest to wytwór autorów słowiańskich przekładów, a (jak

⁸² W dwóch przypadkach obserwujemy zmianę miejsca cytatu w PH I i PH II: 1) w *Opowieści o Samsonie* (PH I)/ *O Manoachu i Samsonie* (PH II), gdzie występują trzy fragmenty *Wielkiego kanonu pokutnego*. Jeden z nich w PGr i PH I znajduje się w środku rozdziału, w PH II przeniesiono go na początek, tuż po tytule; 2) w *Historii o Jaeli* (PH I)/ *Rzeczy o Jaeli* (PH II) – fragment *Wielkiego kanonu pokutnego*, który w PGr i PH I występuje pod koniec rozdziału, w PH II został zamieszczony na początku, tuż po tytule. Dodatkowo w PH II występuje jeszcze jedna aluzja do tegoż cytatu.

⁸³ „[H]е са редки случаете обаче, когато жанрове влизат във взаимоотношения, когато по-малка творба става съставна част от по-голяма, когато например едно стихотворение се включва в роман. В такъв случай тежестта на смисъла пада върху по-голямото литературно произведение”, cyt. za: Шиваров 2009, s. 91.

⁸⁴ „[П]риемането на един текст в рамките на по-голямо писмено творение довежда до нова литературна ситуация”, cyt. za: Шиваров 2009, s. 90.

wynika z zestawienia PH I z PGr) specyfika oryginału. W kilku przypadkach fragment poetycki jest spuentowaniem treści fabuły, ale jednocześnie – w planie mikro – wprowadza kolejny typ wypowiedzi: komentarz, objętości nawet nie zdania, precyzujący zwrot poetycki. Charakteryzując proces komentowania tekstu biblijnego, N. Sziwarow zwraca uwagę na fakt, iż (dobrze skonstruowany) komentarz wymaga poprzedzenia go tekstem komentowanym, natomiast autor dobiera środki rozpoznawalne przez jego odbiorców⁸⁵. Poniższe przykłady, zaczerpnięte wprawdzie z PH, zdają się odpowiadać temu założeniu (podkreślenia moje, M.S.):

– objaśnienie fragmentu strofy z *Kanonu na Podwyższenie Krzyża Świętego*:

Жезлъ въ вѣразѣ тание прїѣтъ бывааше, прозвѣнїемъ расоудити іереа. **сирѣчь** прозвѣшїи бо жезлъ разоужаа аарона въ іеренство [PH I, s. 88] – жъз'ль въ вѣ[р] азѣ тание приѣмлет' се. прозвѣнїемъ бо расоуди ереа. **рек'ше** прораствїши жъз'ль. прѣрасоуди арона въ іеренство [PH II, s. 121]⁸⁶;

– objaśnienie fragmentu *Wielkiego kanonu pokutnego* odnoszącego się do kary Bożej zesłanej na Zana (Uzzę):

Ковчегъ іако носимъ бѣ на колесници. тогда ставшю тел'цю. озанъ токмо прикоснѣса. **бжїимъ** искоушентъ бы гнѣвомъ **сирѣчь** въ претыканїе тел'цю [PH I, s. 97] – Кивотъ іакоже [ношаше се] на колесници. взанъ онъ. тогда запн'шюу се юнцю, тѣчню прикосноу се **бжїемъ** гнѣвѣ искоуси се. **сирѣчь** въ прираженїе плѣскааго въсхождениа, приразыв' се [PH II, s. 129]⁸⁷.

I przypadek szczególnie – komentarz do zachowanego w liturgii cytatu z modlitwy dziękczynnej Noego i jego synów po ustaniu potopu; ze względu na użycie spójnika wyjaśniającego 'czyli' obecny tylko w PH II:

Ота прѣ лицемъ **бжїи** съ бл҃гоговенїемъ, моле е҃го гл҃е: твоа ѿ твоѣ, тебѣ приносимъ во всѣ и за все. **сирѣчь** не мога соу҃ пожираема, нѣ <с> твоѣ повеленїи сьхранїена [PH II, s. 69]⁸⁸.

⁸⁵ Шиваров 2009, s. 183–184.

⁸⁶ [Irmos pieśni trzeciej (?):] „Laska służy za obraz tajemnicy, ona bowiem przez zakwitnięcie decyduje o wyborze kapłana i dla Kościoła, poprzednio bezpłodnego, teraz zakwitło drzewo krzyża w jego mocy i sile”, por. *Kanon kyr Kosmasa Mnicha, który to kanon ma akrostych: Ufając krzyżowi, pieśń wyrzekam*, przeł. H. Paprocki, s. 6.

⁸⁷ „Arkę wieziono na rydwanie, a gdy byczek potknął się, Uzza – doświadczając gniewu Bożego – dotknął go, czyli stał się namacalną przeszkodą dla byczka i zderzył się z nim”.

⁸⁸ „Stanął przed obliczem Bożym nabożnie, prosząc go słowami: ‘Twoje od Twoich, Tobie przynosimy za wszystkich i o wszystko’, czyli ‘nie moim jest to, co składałam w ofierze, ale zachowane dzięki Twemu przyzwoleniu’”.

Przytoczone przykłady świadczą o tym, że wtrącenia-objaśnienia pochodzą od autora PH, a nie z cytowanych przezeń utworów⁸⁹. Ich charakter – krótkich objaśnień pojedynczych fraz – zbliża je do scholiów, stosowanych przecież przez twórców bizantyńskich⁹⁰ i z pewnością nieobcych też autorowi PH. W opinii A. Naumowa „reminiscencje, cytaty, porównania jako materiał literacki, przetworzony w trakcie układania kompozycji hymnograficznej”, stanowią specyficzny sposób „funkcjonowania Biblii w służbie cerkiewnej” i jednocześnie dowód „istnienia ich w świadomości twórczej starsłowiańskiego pisarza”⁹¹. W przypadku PH mamy odwrócenie czy kontynuację tej sytuacji, kiedy to poezja – jakkolwiek tematycznie wywodząca się ze Starego (i, w mniejszym stopniu, z Nowego) Testamentu – staje się tym właśnie „hipotetycznym zasobem (zapleczem obrazowym) świadomości autora”⁹², wykorzystującego ją dla wzmocnienia tej części swojej wypowiedzi, która – z racji pokrewieństwa formalnego (narracja) – jest bliższa genetycznie historii biblijnej.

Czy fragmenty poetyckie z PH mogły mieć wymiar inny, aniżeli stylistyczny czy retoryczny? Po pierwsze, warto podkreślić fakt tak obfitego cytowania przez autora PH *Wielkiego kanonu pokutnego* św. Andrzeja, utworu przeznaczonego na ściśle określony czas liturgiczny – Wielki Post. Komentatorzy *Kanonu*... zwracają uwagę, iż w IX w. znajomość Starego Testamentu, jego głównego źródła tematycznego, wynikała przede wszystkim z doboru perykop odczytywanych w tym czasie; w bizantyńskich lekcjonarzach na plan pierwszy wysuwają się czytania z ksiąg: Rodzaju, Przysłów i proroka Izajasza, co miało stać się naturalną przyczyną wyboru tematów biblijnych dla św. Andrzeja⁹³. W ten sposób obecność *Wielkiego kanonu* w PH czyni ją tekstem – wprowadzie wtórnie – ale powiązany z tym samym okresem liturgicznym. Po drugie, w opinii Radosławy Stankowej tropariony zamieszczane w księgach użytku liturgicznego, takich jak Prolog, Czasosłów/Horologion, Parimejnik czy Mesecosłów/Menajon, są w istocie troparionami rozesłania (bułg. *omnyctimelni tponapu*), przeznaczanymi na konkretne święto albo ku czci określonego świętego⁹⁴. Można by ostrożnie postawić pytanie, czy tropariony z kanonu o charakterze pokutnym nie mają – w tekście fabularnym – podobnej funkcji? Czy nie przybliżają PH do grupy tekstów, których lektura mogła być pożą-

⁸⁹ Ten charakterystyczny typ komentarza podkreśla W. Adler, zob. Adler 2015, s. 21.

⁹⁰ O scholiach w odczytaniu Starego Testamentu (wraz z przykładami) zob. Шиваров 2009, s. 274–275.

⁹¹ Naumow 1983, s. 55–56.

⁹² Naumow 1983, s. 56.

⁹³ Por. Krueger 2013, s. 72–73; 74.

⁹⁴ „Всѣщност представляват отпустителни тропари, предназначени конкретно за чествания празник или светец”, cyt. za: Станкова 2012, s. 8.

dana w dni świąteczne? Nie tylko przecież w okresie Wielkiego Postu; kilka (około dziesięciu) cytatów zaczerpnięto wprost z tekstów przeznaczonych na konkretne święta i określony kontekst liturgiczny (Wielkanoc, Narodzenie Pańskie, Zaśnięcie Bogurodzicy, Podwyższenie Krzyża Świętego, Sobór Michała Archanioła i Sił bezcielesnych, Niedziela Praojców).

Materiał poetycki w PH pozwala sformułować szereg uwag dotyczących jego roli w zabytku. Bez wątpienia jest najważniejszym, po narracjach pochodzenia biblijnego, strukturalnym komponentem całości – pojawiającym się około pięćdziesiąt razy, niemal bezwyjątkowo zapowiadającym retorycznym zwrotem zwracającym uwagę na mającą nastąpić zmianę formy przekazu. Analiza miejsc występowania poezji liturgicznej prowadzi do wniosku, że zastosowano ją tam, gdzie podstawą narracji starotestamentowej był tekst Pisma, a nie utwory pseudokanoniczne (jak w historii rodziny Abrahama, Melchizedeka czy opowieści o młodości Mojżesza). Trudno uznać za kwestię pierwszorzędą fakt zamieszczania jedynie fragmentów strof (bodaj tylko trzy strofy zacytowano w całości)⁹⁵ – zapewne istotniejsza jest w ogóle sugestia zmiany tonu w PH. Intrygujące jest to, że autor PH I, zasadniczo nieunikający wskazywania źródeł swoich pozabiblijnych inspiracji, dość niefrasobliwie podszedł do kwestii atrybucji wybranych urywków poetyckich; nieporównywalnie korzystniej pod tym względem wygląda późniejszy PH II. Jakkolwiek jest to jej funkcja wtórna, a może w ogóle niespodziewana, PH okazuje się nośnikiem formy i treści poetyckiej – znanej w świecie bizantyńskim (a później i słowiańskim) – poezji liturgicznej.

2. Anatemy⁹⁶

Ciekawie pomyślanym i oryginalnie zrealizowanym elementem kompozycyjnym PH jest materiał pozabiblijny – tak narracyjny, wpleciony w bieg kolejnych historii starotestamentowych, jak i o charakterze zupełnie odmiennym. Po części

⁹⁵ Choć R. Stankow zauważa, że zdarza się, że gdy cytatu z *Wielkiego kanonu* w PGr brak lub gdy dany jest fragmentarycznie, PH I podaje go w całości, co świadczy o dysponowaniu przez tłumacza tekstem (protografem) z „pełniejszymi” cytatami, ale raczej nie uzupełnianiem ich z innych źródeł, zob. Станков 1994, s. 21–22. W opinii W. Adlera wystarczy to dla zrozumienia kontekstu; w odniesieniu do pieśni biblijnych i wybranych fragmentów poetyckich komentuje on: „Acting on the assumption that his readers would be familiar with the full texts of these canticles through hearing, reenactment, and recitation, the author provides only a few words in each citation; but this was certainly enough for readers to understand the historical context of the odes that they sang every day. The author follows the same practice in citing from the Psalms and Andrew of Crete”, cyt. za: Adler 2015, s. 20.

⁹⁶ Warianty fragmentów rozdziału ukazały się drukiem: Skowronek 2013a; Сковронек 2016a.

ten odmienny ton opowieści realizowany jest przez fragmenty poetyckie, jednak PH zawiera też coś, co w toku narracji pojawia się zupełnie nieoczekiwanie – anatemy przeciwko odstępcom od ortodoksyjnej wykładni nauk Kościoła.

W prawie kanonicznym anatema (gr. ἀνάθεμα) jest najsurowszą karą nałożoną za ciężkie przewinienia o charakterze konfesyjnym lub dyscyplinarnym; stanowi także skuteczny element walki Kościoła z heretykami, zatwardziałymi grzesznikami⁹⁷. Początkowo o znaczeniu zbliżonym czy tożsamym z ekskomuniką, anatema została po VII w. od niej odróżniona (w postanowieniach soborów) i przyjęta jako postępowanie od niej odrębne, wyraz najwyższego potępienia objętej nią osoby czy grupy osób; później także z jednoczesnym odebraniem jej/im możliwości samookreślenia się terminem ‘chrześcijański’⁹⁸. Sformułowania, znanego z Nowego Testamentu (Ga 1,9⁹⁹), użyto po raz pierwszy na Zachodzie – podczas synodu w Elwirze¹⁰⁰ (306) i na Wschodzie – na soborze lokalnym w Gangrze¹⁰¹ (340).

W tekście PH anatemy występują w początkowej partii utworu – dotyczą bowiem pierwszych ludzi – są jednak odmienne, różne w poszczególnych wariantach zabytku. W PGr znajdują się trzy anatemy, z czego drugą i trzecią powiązano w jedną całość sensową i wyrazową, w PH I – dwie odpowiadające pierwszej i drugiej z PGr, zaś w PG II – dwie, odpowiadające drugiej i trzeciej z PGr.

W opowieści o sześciodniowym stwarzaniu świata¹⁰² znajduje się fragment, który głosi: τινὲς δὲ λέγουσιν ὅτι διὰ τὸ μὴ προσκυνῆσαι τὸν παρὰ θεοῦ πλασθε-

⁹⁷ Jednym z przykładów zastosowania anatemy w interesującym nas kręgu kulturowym Słowiańszczyzny południowej X w. jest list patriarchy Teofilakta (933–956) do cara Bułgarii Piotra; z nowszych prac zob. m.in.: Geanakoplos 1984, s. 161; Minczew 2013.

⁹⁸ Por. Papadakis 1991. Obszerny cykl poświęcony anatemie, od etymologii pojęcia przez obecność w Starym i Nowym Testamencie i w praktyce Kościoła wydał Konrad Zawadzki, zob.: Zawadzki 2008–2010.

⁹⁹ „Już to przedtem powiedzieliśmy, a teraz jeszcze mówię: Gdyby wam ktoś głosił Ewangelię różną od tej, którą [od nas] otrzymaliście – niech będzie przeklęty!”

¹⁰⁰ W kanonie 52 *De his qui in ecclesia libellos famosos ponunt/ O przynoszących do kościoła paszkwile*: „Hi qui inventi fuerint famosos in ecclesia ponere anathematizentur/ Przyłapani na rozkładaniu w kościele paszkwili mają być wyklęci”, przeł. A. Baron, H. Pietras, cyt. za: *Dokumenty synodów*, 56–57. Zob. też: Reichard 1990; Starowieyski, Rola 1985–1990.

¹⁰¹ Zob. np. sformułowania w kanonie 6: „Jeśli ktokolwiek poza kościołem tworzy osobne zgromadzenia i, gardząc Kościołem, chce sprawować to, czego się dokonuje w kościele, nie mając przy sobie ustanowionego z woli biskupa prezbitera, niech będzie wyklęty” i kanonie 16: „Jeśli którekolwiek dzieci, pod pretekstem pobożności, opuszczą swych rodziców, zwłaszcza wiernych, i nie wypłacą się rodzicom należytą cziłą, niech będą wyklęte [...]”, cyt. za: *Kanony soboru lokalnego w Gangrze* (340 r.), [w:] Znosko 2000, s. 137–141 (*passim*).

¹⁰² *Inc.* Πόσα ἔργα ἐποίησεν ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἑξ ἡμέραις [„Ile dzieł wykonał Bóg w ciągu sześciu dni...”], PGr, s. 189; PH I: rozdział wstępny, bez własnego tytułu.

ντα ἄνθρωπον ἀπερρίφη. καὶ ληροῦσιν τὰ τοιαῦτα ἀνάθεμα [„niektórzy twierdzą, że [Szatan] został odrzucony dlatego, iż nie oddał pokłonu stworzonemu przez Boga człowiekowi – i na wygadujących takie brednie klątwa”]¹⁰³, w PH I oddany następująco: а иже ꙗко тако зане не поклониса иже ѿ бѣ създанномꙋ члвкꙋ, того дѣла извержеса. и бладѣють такаѣ ꙗлющи. и тѣмъ безоуменъ анаѣма¹⁰⁴.

Tę pierwszą anatemę z PH Rostisław Stankow interpretuje w kontekście najbardziej znaczącego utworu literatury bogomilskiej: zapis odpowiadającego jej treścią motywu w *Tajnej księdze* ma być dowodem na to, że autor tej ostatniej zaczerpnął go raczej ze słowiańskiego tekstu PH [I – MS], aniżeli z jej greckich źródeł¹⁰⁵.

Anatema jest surową odpowiedzią na pogląd, jakoby Satanael został ukarany i strącony za to, że nie pokłonił się człowiekowi: przekonanie to bowiem przeczy porządkowi dzieła stworzenia, jako że ludzie zostali stworzeni w dzień szósty (Rdz 1,26–31), Satanael zaś, według PH – uniósł się pychą i został strącony z niebios dnia czwartego. Na pytanie Adama „Jakie były nasze winy wobec ciebie, żeś nam to wszystko uczynił?” Satanael odpowiada:

Bóg rzekł do Michała: Oto uczyniłem Adama na podobieństwo mojego obrazu. Wtedy Michał wezwał wszystkich Aniołów, a Bóg rzekł do nich: Chodźcie, pokłońcie się bogu, którego stworzyłem! Michał pokłonił się jako pierwszy. Wezwał mnie i rzekł: Ty także pokłoń się Adamowi. Odpowiedziałem: Idź precz, Michale! Nie będę kłaniał się temu, który stał się później ode mnie, gdyż ja jestem wcześniej. Dlaczego miałbym się kłaniać jemu? Także inni Aniołowie, którzy byli ze mną, posłyszeli to. Moje słowa spodobały się im i nie złożyli ci, Adamie, pokłonu. Wówczas Bóg rozgniewał się na mnie i rozkazał wypędzić nas z naszego mieszkania i strącić na ziemię mnie i moich aniołów, zgodnych ze mną. A ty pozostawałeś wtedy w Raju. Gdy poznałem, że to z twego powodu musiałem opuścić mieszkanie światła, ogarnął mnie ból i katusze. Zastawiałem sidła na ciebie, by cię pozbawić twego szczęścia, jak i ja zostałem go pozbawiony z twego powodu¹⁰⁶.

W obszernej wypowiedzi Satanaela znajdujemy sporo ciekawych szczegółów. Po pierwsze, komunikuje on wprost, że uważa się za wyższego w hierarchii stworzenia aniżeli powstały po nim człowiek. Po drugie, w *Pokucie ojca naszego Adama* człowiek – jako powstały na obraz i podobieństwo Boże – nazwany jest, i to przez

¹⁰³ PGr, s. 189.

¹⁰⁴ „A tego, kto mówi, że [Szatan] nie pokłonił się stworzonemu przez Boga człowiekowi, należy odrzucić, jako że w błędzie są tak twierdzący, i im – bezrozumny – anatema” [PH I, s. 2]. W PH II fragment ten nie występuje; w jego odpowiedniku brak anatemy.

¹⁰⁵ Cyt. za: Станков 1994, s. 7.

¹⁰⁶ Cyt. za polskim przekładem wersji ormiańskiej: *Pokuta ojca (naszego) Adama*, przeł. ks. A. Trojina, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 27–39. Wydanie tekstu scs: Jagić 1893 – *non vidi*. Por. uwagi o słowiańskim wariantie zabytku w: Милтенова 1982; Димитрова 1982a.

samego Boga, bogiem! Po trzecie wreszcie, jest to jeden z nielicznych zabytków piśmiennictwa chrześcijańskiego, w których ukazana jest bezpośrednia konfrontacja Satanaela z archaniołem Michałem, posłusznym Bogu i uznającym w człowieku doskonale stworzenie Pana¹⁰⁷. Wreszcie – mamy tu zapowiedź nieprzerwanego od-tąd konfliktu człowieka ze Złym.

Podobną motywacją – podejmując bunt przeciw Stwórcy – kieruje się Satanael w *Słowie Jana Złotoustego o tym, jak Michał zwyciężył Satanaela*. Tam bowiem siły bezcielesne i ludzie współistnieją ze sobą, jako że

Bóg ustanowił ziemię i zasadził Raj, i, wzięwszy garść ziemi, stworzył człowieka na swój obraz, i rozkazał mu władać w Raju i panować nad wszelkim tchnieniem na ziemi. Wtedy Satanael dowiedział się o człowieku i padł na ziemię, opętany złą myślą, i rzekł: „Stworzył Pan człowieka z ziemi i ponad niebiosami go stworzył, i wysłał go jako króla wszechrzeczy. Kłaniają mu się anielskie hufce. Ja zaś nie mogę na niego patrzeć ani mu się kłaniać. [...]”¹⁰⁸

Jest to zresztą jedyny moment utworu, w którym Satanael wchodzi w jakąkolwiek relację z człowiekiem i – przepełniony pogardą dlań i nienawiścią, czy raczej zawiścią – prowokuje wystąpienie przeciw sobie Michała Archanioła. Na moment ten zwraca uwagę komentator utworu, Georgi Minczew, podkreślając, że motyw niezadowolenia aniołów z uczynienia Adama panem sił bezcielesnych i wszelkiego stworzenia znany jest jeszcze tradycji przedchrześcijańskiej¹⁰⁹. Tym niemniej już tu

¹⁰⁷ Bardzo zbliżona do niniejszej jest relacja włączona do żydowskich legend o buncie Samaela. Warto przytoczyć tu obszerny fragment dowodzący pokrewieństwa obu tradycji: „Niektórzy mówią, że Wężem z Edenu był przebrany szatan, czyli archanioł Samael. Zbuntował się szóstego dnia, targany palącą zazdrością o Adama, którego z rozkazu Boga miały wielbić wszystkie zastępy niebieskie. Archanioł Michał przyjął to bez szemrania, lecz Samael powiedział: ‘Nie będę czcił żadnej niższej istoty! Kiedy tworzone Adama, ja osiągnąłem już doskonałość. Niech raczej on czci mnie!’ Anioły Samaela przytaknęły, a archanioł Michał upomniął je: ‘Strzeżcie się gniewu Bożego!’ Samael odparł: ‘Jeśli On okaże gniew, umieszczę tron ponad gwiazdami i sam ogłoszę się najwyższym’. Wówczas Michał wypchnął Samaela z nieba i zrzucił na ziemię, gdzie w dalszym ciągu spiskuje on przeciw woli Bożej”, cyt. za: Graves, Patai 1993, s. 86 (rozdział *Bunt Samaela*). Jedyna istotna różnica to czas buntu Samaela – dzień szósty (a więc, logicznie, już po stworzeniu człowieka).

¹⁰⁸ Cyt. za: *Słowo Jana Złotoustego o tym, jak Michał zwyciężył Satanaela*, przeł. A. Michałowska, [w:] *Apokryfy i legendy* 2006, s. 13. Przekład polski za edycją: Милтенова 1981, s. 99 (Гѣ ѡсновѣ зѣмлю и насади раи и члвѣка сътвори по ѡбразѣ своємѣ, прѣсти възмѣ ѿ зѣмле и повеле юмоу владати въ раю и црѣствовати нѣ вѣкинь дѣхатїемъ на зѣмли. Тѣже члвкъ вѣѣ лѣкави Сатананѣ и паде ница на зѣмлю, злою мислю мисле и рече: Сътвори гѣ ѿ зѣмле прѣстна члвѣ. и прѣвише нѣбѣ сътвори его. И прослави его въ црѣ вѣ. И аггѣльскїе силе покланяю се юмоу. Язъ же зрети его не могу, ни поклонити се юмѣ).

¹⁰⁹ Минчев 2010, s. 34–35. Podobnie w odniesieniu do pojmowania przyczyn buntu w dobie wczesnochrześcijańskiej: „The fall of Satan and the angels could be attributed to their pride or to their envy of men”, cyt. za: Stoyanov 2000, s. 86.

znaleźć można dwa warianty historii: według pewnych legend hebrajskich relacje między człowiekiem a aniołami układały się harmonijnie¹¹⁰, według innych jednak – podobnie, jak miało to miejsce w *Pokucie ojca naszego Adama* – to, że Adam został stworzony na Boże podobieństwo, stało się dla aniołów przyczyną zazdrości i próby odebrania Adamowi życia¹¹¹.

W piśmiennictwie starosłowiańskim można oczywiście znaleźć kontrargument do zaprezentowanego w PH i *Słowie Jana Złotoustego*... Interesujący komentarz do wersji PH zawiera narracja *O Satanaelu* z Palei komentowanej, gdzie czytamy: спадшагоже мѣсто чина ꙗго ѿмысли Бѣ сътвори члѣка, да свѣтлостъ и венець спадшихъ предати имаетъ Бѣ правобѣрнымъ¹¹². „Ósma ranga” aniołów to ci pozostający pod przywództwem Satanaela¹¹³. W świetle tej relacji ludzie pojawili się zamiast aniołów zbuntowanych i upadłych – jako ‘prawowierni’, zastępując wiarołomnych, stąd więc przyczyna upadku Satanaela musiałaby być inna, aniżeli przedstawiona w PGr/PH I.

Historia strącenia Satanaela razem z następującą po niej anatemą rzuconą na tych, którzy podają nieprawdziwą przyczynę pokarania upadłego anioła, pełnią rolę podwójną: przypominają właściwy porządek dzieła stworzenia i przestrzegają przed wadliwą interpretacją relacji człowieka i aniołów.

Kompleks kolejnych zamieszczonych w PH anatem jest tym ciekawszy, że rejestruje nie tylko poglądy, lecz także nazwę pewnej dualistycznej herezji bizantyńskiej. W rozdziale *O Adamie* (PGr Περί τοῦ Ἀδάμ, PH I – bez tytułu) opowiedziano część historii prarodziców: Adama i Ewy, którą zamyka epizod wygnania ich

¹¹⁰ Wg jednego z przekazów „[w]szystkie żywe stworzenia zbliżyły się z bojaźnią do promieniającego Adama, biorąc go za swego Stwórcę”, cyt. za: Graves, Patai 1993, s. 63.

¹¹¹ Por. Минчев 2010, s. 35.

¹¹² Cyt. za: в Сѣмънахъ (Крехівська Палея, стор. 36–39), [w:] Франко І. 1896/2006, s. 12 („W miejsce zaś upadłego dziesiątego chóru [aniołów] zamyślił Bóg stworzyć człowieka, aby światłość i wieniec (dosł. ‘wieniec’) owych upadłych przekazać prawowiernym”).

¹¹³ Inaczej, niż w relacji Palei komentowanej, gdzie jest to ranga czy hierarchia dziesiąta: „Десѣѣ же чинѣвъ сътвори Бѣъ. а. чинъ аггѣл. б. чинъ архангѣл. в. чинъ начала. д. чинъ власти. е. чинъ силы. ж. чинъ престолы. з. чинъ гдѣствія. и. чинъ херувимы. ѿ. чинъ серафимы многоочинъ. Десѣѣ же чинъ въ демоны преложишя” („Dziesięć bowiem chórów [anielskich] stworzył Bóg: pierwszy chór – aniołów; drugi chór – archaniołów; trzeci chór – Początki; czwarty chór – Władze; piąty chór – Moce; szósty chór – Trony; siódmy chór – Panowania; ósmy chór – cherubinów; dziewiąty chór – wielookich serafinów. Dziesiąty zaś chór przemienił się w demony”); podobnie Satanael nazwany jest wprost jej naczelnikiem: „Всѣй оубо днь єдинъ отъ аггѣлъ нарицаемъ сатаналъ иже оубо єсть старѣйшина ꙗко чинъ” („Cały bowiem dzień jeden z aniołów nazywany Satanaelem, który był naczelnikiem dziesiątego chóru...”), cyt. za: Порфирьев 1877, s. 83. Ciekawe, że ranga, która przekształciła się w demony, zajmuje tu miejsce ponad serafinami, tzn. jest najwyższą – w ujęciu Pseudo-Dionizego Areopagity – hierarchią sił bezcielesnych, pozostałe odpowiadają porządkowi z *Hierarchii niebiańskiej*.

z raju. Autor PH uznał go za moment odpowiedni do przypomnienia właściwej interpretacji tego wydarzenia:

τοῖς δὲ λέγουσιν ὅτι συνουσία τῷ Ἀδὰμ ἐγένονεν σὺν τῇ Εὐᾷ ἐντὸς τοῦ παραδείσου ἀνάθεμα [καὶ οὗτοι ψεύδονται μὴ εἰδότες τὴν ἀλήθειαν]. ὁ γὰρ Ἀδὰμ τὸ ἐξελεῖν τοῦ παραδείσου τριάκοντα χρόνους ἐποίησεν πενθῶν καὶ οὕτως συνεγένετο τῇ Εὐᾷ. ὅθεν καὶ [ὁ] Γρηγόριος ὁ Θεολόγος εἰς τὸ „Χθὲς τῇ λαμπρᾷ τῶν φωτῶν ἡμέρα” οὕτως ἔφησεν, ὅτι Ἰησοῦς τριακονταετῆς βαπτίζεται διὰ τὴν τριακονταετὴ ἁμαρτίαν τοῦ Ἀδὰμ. ὅστε καὶ αὐτὸς μαρτυρεῖ, ὅτι ἀφ’ οὗ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ παραδείσου τριάκοντα χρόνους ἐποίησε καὶ οὕτως συνεγένετο τῇ Εὐᾷ. Τοῖς δὲ ἀπευκταίοις Φουνδαῖταις τοῖς λέγουσιν ὅτι ἀντικείμενος συνῆλθε τῇ Εὐᾷ καὶ ἐξ αὐτοῦ ἔτεκεν τὸν Κάιν ἀνάθεμα. Ἐγὼ δὲ Ἀδὰμ Εὐᾶν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ συλλαβοῦσα ἔτεκεν τὸν Κάιν¹¹⁴.

Cytowany fragment świadczy o tym, że z historią pierwszych ludzi wiązały się dwa przekonania funkcjonujące wśród odstępców. Pierwsze dotyczy obcowania Adama z Ewą przed wygnaniem z raju i zostało ono odrzucone i skompromitowane¹¹⁵. Nie potwierdzają go także apokryfy – tak np. w świetle powstałego ok. XI w. *Słowa o Adamie i Ewie*, w całości poświęconego życiu prarodzciców poza rajem, po wystąpieniu przeciw nakazom Pana¹¹⁶, dopiero po wygnaniu z raju Adam

¹¹⁴ Cyt. za: PGr, s. 191 („Na tych, którzy mówią, że Adam odbył stosunek z Ewą w raju, kłątwa (oni też głoszą fałsz, nie znając prawdy). Adam po wyjściu z raju spędził trzydzieści lat na żałobie i wtedy połączył się z Ewą. Dlatego również Grzegorz Teolog w [kazaniu] „Wczoraj w jasny dzień światła” tak powiedział: że Jezus w wieku lat trzydziestu przyjmuje chrzest z powodu trzydziestoletniego grzechu Adama. Również on sam zaświadcza, że [Adam] od momentu wyjścia z raju przeżył trzydzieści lat i wtedy połączył się z Ewą. A na wstrętnych fundaitów, którzy twierdzą, że Przeciwnik współżył z Ewą i że z niego zrodziła Kaina, kłątwa. Poznał bowiem Adam Ewę żonę swoją i poczęła i zrodziła Kainą”, przeł. A. Maciejewska). W nawiasach kwadratowych uzupełnienia wydawcy i lekcje z innych odpisów. Ten sam fragment, znajdujący się na k. 4v–5r niepublikowanego XIV-wiecznego (a przez Wasiliewa datowanego na XII w.) odpisu PH ze zbiorów Biblioteki św. Marka w Wenecji, sygn. Cod. Marc. Gr. 501 (Coll. 555), k. 4r–72r (zob. przypis 39 w rozdziale I. *Wśród terminów. Przegląd źródeł i literatury*), nie wykazuje różnic tekstologicznych wobec edycji.

¹¹⁵ Przekonanie, jakoby cielesne poznanie się ludzi nastąpiło już po opuszczeniu przez nich raju, rejestruje także przedchrześcijańska literatura pseudokanoniczna. Taka jest chronologia wydarzeń np. w *Księdze Jubileuszów* (167–140 p.n.e.), rozpowszechnianej we fragmentarycznie dziś zachowanych przekładach: greckim, łacińskim i syryjskim: „Z początkiem czwartego miesiąca Adam i jego żona opuścili ogród Eden i zamieszkali w kraju Elda, ziemi ich stworzenia. Adam nazwał swoją żonę Ewa. Nie mieli ona syna w pierwszym jubileuszu, dopiero potem on zbliżył się do niej. [...] W trzecim tygodniu drugiego jubileuszu Ewa urodziła Kaina [...]”, cyt. za: *Księga Jubileuszów*, przeł. A. Kondracki, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 269.

¹¹⁶ Szereg interesujących uwag dotyczących zabytku oraz jego interpretacji ikonograficznych w sztuce kręgu bizantyńskiego i postbizantyńskiego przytacza M. Kujumdżiewa (*Kuyumdzhieva* 2016).

mał zobaczyć „we śnie, że spłodzi Kaina i jego brata Abła”, i dopiero po przeżyciu osiemnastu lat pod bramami Edenu narodzili się tam „Kain i jego brat Abel”¹¹⁷. Podobnie w relacji z opowieści *O Morzu Tyberiadzkim* – dopiero po trzydziestu latach pokuty, po wypędzeniu pierwszych ludzi z Raju, „spłodził Adam dwóch synów: Kaina i Abła”¹¹⁸. Drugie z przekonań dotyczy narodzin Kaina jako syna Ewy i Satanaela; właściwe jest gnostycko-manichejskiej sekcie archontian¹¹⁹ i wynika z interpretacji słów Ewy z Rdz 4,1: „Mężczyzna zbliżył się do swej żony, Ewy. A ona poczęła i urodziła Kaina, i rzekła: ‘Otrzymałam mężczyznę od Pana’”. Przekonanie to rejestruje gnostycka *Ewangelia Filipa* (ok. 180 250): „Najpierw jednak zaistniało cudzołóstwo, a potem morderca (Kain). I to (dlatego), że został zrodzony w cudzołóstwie. Był bowiem synem węża. Dlatego także stał się zabójcą ludzi, jak jego ojciec. I zabił swego brata (Abła)”¹²⁰.

W PH przyczyną anatemy staje się wyznawanie dualistycznego poglądu na temat kontaktu Adama i Ewy w raju. Jego zapis odnajdujemy w dwóch ważnych zabytkach doby średniowiecza, z których pierwszy powstał w środowisku heterodoksyjnym, a drugi jest odpowiedzią i krytyką z punktu widzenia ortodoksji. Powstała ok. XI w. *Tajna księga bogomiłów*, znana również jako *Zapytania Jana*

¹¹⁷ Cyt. za: *Słowo o Adamie i Ewie*, przeł. A. Kawecka, s. 31.

¹¹⁸ Cyt. za: *O Morzu Tyberiadzkim*, przeł. A. Kawecka, s. 10.

¹¹⁹ Vassiliev 1893, s. XLIX. W poglądach manichejczyków ojcem Kaina miał być archont, por. Stoyanov 2010, s. 110. Przekonanie, jakoby Kain był synem Satanaela, pojawia się w pismach reprezentujących tak tradycję żydowską (zob. np. *Targum Pseudo-Jonatana*: „...the anomaly by regarding Kain as engendered not by Adam but by Sammael, a demonic angel, whereas Seth was born of the physical union of Adam and Eve”, cyt. za: Baert 2004, s. 310–311), jak i w chrześcijańskich utworach heterodoksyjnych (cytowana niżej *Ewangelia Filipa*), a nawet w Nowym Testamencie (1 J 3,12: „Nie tak, jak Kain, który pochodził od Złego i zabił swego brata. A czemu go zabił? Ponieważ czyni jego były złe, brata zaś sprawiedliwe”).

¹²⁰ Cyt. za: *Ewangelia Filipa*, przeł. W. Myszor, logion 42a (Nag Hammadi Codex II.3, 61,5–10), [w:] *Biblioteka z Nag Hammadi*, s. 231–257. Luigi Moraldi, komentator przekładu włoskiego *Ewangelii Filipa*, zauważa w odniesieniu do tego fragmentu, że autor *Ewangelii* korzysta tu z istotnych dzieł literatury gnostyckiej, nie wprowadzając nowych treści, a przypominając/cytując już doskonale znane, także z tradycji rabinicznej, choć jednocześnie „żaden tekst nie mówi o kobiecie, którą wąż posiadał” („nessun testo parla della donna posseduta dal serpente”), zob. *I Vangeli gnostici*, s. 192–193 (tam na s. 222–225 wykaz edycji oraz literatury krytycznej dotyczącej zabytku). Koncepcja ta została potępiona i odrzucona jako heretycka (walentyniańska) już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, m.in. przez św. Ireneusza (w *Adversus hereses*) i św. Augustyna. David Max Eichhorn, autor – jak sam podkreśla – midrasza, akcentuje przekonanie o nieświadomości obu, tj. Adama i Kaina, o prawdziwym charakterze ich relacji: „There is nothing on the record to indicate that Eve ever told Adam anything about her affair with the Serpent. Nor does she seem to have been aware that the Serpent, and not Adam, was the father of Cain. It is quite clear from the record that both Adam and Cain believed firmly that their relationship to each other was that of natural father to natural son”, cyt. za: Eichhorn 1985, s. 29.

– utwór teologiczny, zbiór ich kosmogonicznych, antropologicznych, eschatologicznych i soteriologicznych poglądów – prezentuje „dość skomplikowany i nie zawsze ostry obraz świata”¹²¹, lecz szczegółowo omawia sposób działania Złego względem pierwszych ludzi:

Initiator autem peccati cum sua seductione ita fecit: plantavit paradisum et misit homines intra et praecepit ne comederent ex eo. Diabolus introivit in paradisum et plantavit arundinem in medio paradisi, et de sputo suo fecit serpentem et praecepit ei in arundine manere. Et sic Diabolus abscondebat sapientiam deceptionem suam. Et introibat ad eos, dicens: de omni fructu comedite, qui est in paradiso, de fructu iniquitatis ne comedatis. Postea malignus Diabolus, intrans in serpentem malum, et decepit angelum, qui est in forma mulieris, et effudit super caput ejus concupiscentiam peccati, et fuit concupiscentia Evae sicut fornax ardens. Statimque Diabolus, exiens de arundine in forma serpentis, fecit concupiscentiam suam cum Eva cum cauda serpentis. Ideo non vocantur filii Dei, sed filii Diaboli et filii serpentis voluntates patris facientes diabolicas usque ad saeculi finem. Postea Diabolus effudit suam concupiscentiam super caput angeli, qui erat in Adam, et ambo inventi sunt in concupiscentia luxuriare simul generando filios Diaboli et serpentis usque ad consumationem saeculi¹²².

Z kolei skierowany przeciw bogomilom 27. tytuł traktatu *Arsenał dogmatów/Panoplia dogmatica* (Δογματική πανοπλία) Eutymiusza Zigabena (ok. 1150–1122) przywołuje powyższą historię w następującej postaci:

Εἶτα τῆς Εὕας ὁμοίως ἐκείθεν ποιηθείσης, καὶ ταῖς ἴσαις ἀπαστραψάσης λαμπρότησι, φθονῆσαι τὸν Σαταναῆλ, καὶ μεταμεληθῆναι, καὶ κινηθῆναι πρὸς ἐπιβουλὴν τοῦ πλάσματος τοῦ ἰδίου, καὶ εἰσρυῆναι τοῖς ἐγκάτοις τοῦ ὄφews, καὶ ἐξαπατῆσαι τὴν Εὕαν, καὶ συγγενέσθαι αὐτῇ, καὶ ποιῆσαι ἔγκυον, ἵνα τὸ σπέρμα τούτου προλαβὼν

¹²¹ *Zapytania Jana*, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu*. III, s. 312.

¹²² Cyt. za wydaniem wariantu z tzw. rękopisu wiedeńskiego w: *Тайната книга*, [w:] *Иванов* 1925/1970, s. 78–79. Przekład polski: „Zaś ten, co był powodem grzechu, uczynił taki podstęp: zasadził raj, posłał doń ludzi i nakazał im, aby oni z niego nie jedli. Diabeł wszedł do raju i zasadził trzcinę pośrodku raju i ze śliny swojej uczynił węża, i nakazał mu pozostać w trzcinie, i tak diabeł ukrywał mądrość swego oszustwa, aby oni nie ujrzeli, że zostali zwiedzeni. I przyszedł do nich, i powiedział: ‘Jedzcie z wszelkiego owocu, który jest w Raju, nie jedzcie tylko z owocu niegodziwości’. Następnie złośliwy diabeł, wszedłszy w złego węża, uwiódł anioła, który miał kształty kobiety, i wylał na jego głowę pożądanie grzechu – stało się pożądanie Ewy jakoby rozżarzone ognisko. Natychmiast diabeł wyszedł z trzcinicy w kształcie węża i wypełnił swą pożądliwość z Ewą przy pomocy ogona. I dlatego nie są nazywani synami Boga, ale synami diabła, a synowie węża, spełniając wolę Ojca, wypełniają czyny diabelskie aż do spełnienia się świata. Następnie diabeł wylał swoje pożądanie na głowę anioła, który był w Adamie, i obydwójce ogarnęło nieczyste pożądanie i rodzili podobnie synów diabła i węża aż do końca świata”, cyt. za: *Zapytania Jana*, przeł. M. Starowiejski, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu*. III, s. 318.

κατακυριεύη τοῦ ἀδαμαιοῦ σπέρματος, καὶ ὡς οἶόν τε διαφθεῖρη, καὶ μὴ συγχωρῇ αὐξάνεσθαι καὶ πληθύνεσθαι. Τὴν δὲ ταχέως ὠδινήσασαν ἀπογεννῆσαι τὸν Κάϊν ἐκ τῆς συνουσίας τοῦ Σαταναήλ, καὶ ἀδελφὴν δίδυμον ὁμοίотροπον, ὄνομα αὐτῇ Καλωμενὰ, ζηλοτυπήσαντα δὲ τὸν Ἀδὰμ συνελθεῖν καὶ αὐτὸν τῇ Εὐᾶ, καὶ γεννῆσαι τὸν Ἀβελ, ὃν ἀνελὼν εὐθύς ὁ Κάϊν, τὸν φόνον εἰς τὸν βίον εἰσήγαγε. Διὰ τοῦτο καὶ τὸν ἀπόστολον Ἰωάννην εἰπεῖν, ὅτι ὁ Κάϊν ἐκ τοῦ πονυροῦ ἦν¹²³.

Wymowa obu fragmentów jest jasna: po pierwsze, Eden stanowi dzieło Szatana; po drugie: ze związku Ewy z Szatanem rodzą się dzieci diabła, podczas gdy dzieci Boże w związku nie wchodzą. Przekaz Eutymiusza Zigabenosza niewiele różni się od tego z anatem w Palei: wg niego zło dodatkowo multiplikuje się przez przyjsie na świat pary ludzi, czyli Kaina wraz z siostrą Kalomeną, potomków Ewy i bluźnierczego, podstępnego Szatana, który przybrał postać węża. Wariant z *Panoplia dogmatica* odpowiada też treści tekstu prymarnego, czyli *Zapytań Jana*, wedle których potomstwo Ewy z Diabłem – „synowie węża” – „wypełniają czyny diabelskie aż do spełnienia się świata”. Taka interpretacja losów świata musiała odpowiadać dualistom, odrzucającym materię jako wywodzącą się ze złego początku. W żadnym jednak innym dostępnym mi tekście – komentarzu teologicznym, traktacie historycznym, nomokanonie czy synodykonie (choćby Synodykonie na Niedzielę Ortodoksji) – nie staje się ona, w odróżnieniu od anatemy, obiektem ostatniego i ostatecznego napomnienia heretyków.

Także treść pierwszej z anatem pośrednio przedstawia Eutymiusz Zigabenos; wprawdzie nie podkreśla, gdzie, wedle heretyków, miał miejsce akt Adama i Ewy, ale wśród opisywanych w porządku chronologicznym wydarzeń w ogóle nie umieszcza wygnania z raju. Skądinąd opowieść o poczęciu Kaina oraz zbliżeniu Adama i Ewy odpowiada powszechnie znanym poglądom dualistów na pochodzenie i jakość materii: współzycie pierwszych rodziców jeszcze w raju dowodziłoby, że Ogród jest miejscem skalanym, a więc pochodzącym nie od dobrego Boga, a od złego demiurga, który także i w ten sposób przyczynia się do multiplikacji materii. Jednocześnie uwiedzenie Ewy przez Szatana okazuje się przekleństwem także dla niego samego¹²⁴.

¹²³ PG, t. 130, kol. 1297 („Później, gdy tak samo z niego została stworzona Ewa, i oświecona takim samym blaskiem, Satanael jakoby pozazdrościł i zmienił zamiary, i zaczął knuć przeciwko własnemu stworzeniu, przeniknął do wnętrza węża, oszukał Ewę, połączył się z nią i uczynił brzemienną, aby jego nasienie, jako pierwsze, przeważało nad nasieniem Adamowym, i aby zniszczyło je jak tylko się da, i nie pozwoliło mu rosnąć i pomnażać się. Ona zaś wkrótce miała z kontaktu z Satanaelem zrodzić w bólach Kaina i, w ten sam sposób, siostrę bliźniaczkę, o imieniu Kalomena. Adam jakoby pozazdrościł, i sam połączył się z Ewą, i spłodził Abła, którego Kain zaraz zabił, i wprowadził do życia zabójstwo. Podobno dlatego powiedział apostoł Jan, że Kain *pochodził od Złego* [1 J 3,12], przeł. A. Maciejewska).

¹²⁴ „In the [...] Bogomil version of the seduction of Eve by the Demiurge she begot twins, Cain and his sister Calomena, from Samael-Satan while Abel was born after her human union with

Już antyczna kosmologia gnostycka wyraźnie oddziela pleromę, tj. siedzibę niewidzialnego Boga, od znajdujących się pod nią kolejnych niebios i ziemi, zarządzanych przez złego archonta/archontów. Według tej koncepcji (w ujęciu sekty walentynian), raj ma się znajdować pomiędzy pleromą a niebiosami, bezpośrednio pod „kręgiem ciemności”, co oznacza, że nie jest on siedzibą dobrego Boga, a raczej przestrzenią nadzorowaną i zarządzaną przez złego demiurga¹²⁵.

To właśnie przekonanie piętnuje anatema: odrzucenie „zasadzenia ogrodu w Edenie” przez Boga (Rdz 2,8–9). Na przedstawione fakty zwracano już uwagę; w jednym z XIX-wiecznych studiów poświęconych PH czytamy, iż według herezji bogomilskiej grzech praojców polegał na tym, że połączyli się ze sobą jeszcze w raju. Zarzut ten jest istotny jako rzucający światło na czas powstania greckiej PH¹²⁶ – choć autor tych słów nie podjął się wyciągnięcia konkretnych wniosków.

Oryginalność anatem z PH polega nie tylko na ich treści, lecz także na ich wyjątkowości: nie powtarzają się w żadnym z dostępnych mi cykli anatem, choć powszechne są te potępiające dualistyczne wierzenia o początku świata i materii, np.:

τοῖς τὸν Σατανᾶν δημιουργὸν τῆς ὀρωμένης κτίσεως γενέσθαι λέγουσι καὶ οἰκονόμον αὐτὸν ἀποκαλοῦσι τῆς τε βροχῆς, τῆς χαλᾶς καὶ πάντων τῶν ἀναδιδομένων ἀπὸ τῆς γῆς ἀνάθεμα. τοῖς λέγουσιν ὅτι τὸν Ἀδὰμ καὶ Εὐὰν ὁ Σατανᾶς ἐδημιούργησε ἀνάθεμα¹²⁷.

Być może echo przekonań o potomstwie Ewy i Satanaela pobrzmiewa w innej anatemie z *Synodykonu cara Borila*:

Adam. Cain, the ‘seed of Samael’, slew Abel, ‘the seed of Adam’, and brought murder and death into the world. However, after his shape-changing and intercourse with Eve, Samael-Satan lost his creative potency, even his divine form, to become dark and abhorrent”, cyt. za: Stoyanov 2000, s. 267.

¹²⁵ Cyt. za przekładem polskim: Rudolph 1995, s. 66.

¹²⁶ „Богумиловская ересь проповедовала, что грехопадение прародителей состояло в том, что они считались в раю. Опровержение это важно еще и в том отношении, что оно проливает некоторый свет на время составления греческой исторической палеи”, cyt. za: Веревский 1888, s. 5–6.

¹²⁷ Cyt. za: *Une source grecque du Sinodik de Boril: la lettre inédite du patriarche Cosmas*, s. 371 („Na tych, którzy twierdzą, że Szatan był stwórcą widzialnego stworzenia, i nazywają go zarządcą deszczu, gradu i wszystkiego, co wschodzi z ziemi, kłątwa. Na tych, którzy twierdzą, że Szatan stworzył Adama i Ewę, kłątwa”, przeł. A. Maciejewska). Paralelny fragment w *Synodykonie Borila*: Иже сатанѣ видничи твори творца нарицающихъ бытии икѡнѡма нарицающихъ дѣждєви и градуѣ. и всемоу исхѡдающеу ѿ земли, анаѣма. Глѣщихъ адам и еѡвѣ сатана създа, анаѣма, cyt. za: Божилов, Тотоманова, Билярски 2010, s. 123 („Tym, którzy nazywają Szatana twórcą rzeczy widzialnych oraz zarządcą deszczu, gradu i wszystkiego, co rodzi ziemia – anatema. Mówiącym, że Szatan stworzył Adama i Ewę – anatema”, cyt. za: *Anatemy z Synodykonu bułgarskiego na Niedzielę Ortodoksji*, tzw. *Synodykonu cara Borila*, przeł. J.M. Wolski, [w:] *Średniowieczne herezje dualistyczne* 2015, s. 137).

ГЛАШЕН ТАКО ЖЕНА ЗАЧИНАЕТЪ (ВЪ) ЧРЪВЪ СЪДЪЛОВАНІЕМЪ САТАНИНО¹²⁸. ПРЪКЪВЪАЕТЪ ЖЕ
ЪТЪХДЪ САТАНА НЕЪСТЪЖНО ДАЖЕ И ДО РОЖДЪСТВА МАЛАДЕНЦОУ. СЪТЪИИ ЖЕ КРЪЩЕНІЕ-
МЪ НЕ МОЩИ ЪГНАНОУ БЫТИ, НЖ МАТВОЖ ТЪКМО И ПОСТОМЪ. ГЛАШІЙ ОУБО ТАКО,
АНА¹²⁸ЕМ¹²⁸.

Choć zasadniczo anatema ta dotyczy odrzucających prokreację, to początek tego tekstu wydaje się znaczeniowo bliski anatemie z PH, mówiąc jednak o wszystkich córkach Ewy, a nie o samej Pramatce.

Kim są fundagiagici, których PH wyklucza z Kościoła klątwą? W piśmiennictwie bizantyńskim termin ten pojawia się sporadycznie, funkcjonuje w niejednolitej postaci, przy czym we wspólnocie bizantyńsko-słowiańskiej niemal zawsze jako równoległy do bardziej znanej, łatwiej identyfikowalnej nazwy, czyli 'bogomilów'.

Dane o funda(giag)itach pochodzą z początku drugiego tysiąclecia po Chr., z okresu ok. 200–300 lat¹²⁹. Najważniejszym źródłem wiedzy o nich pozostaje obszerny *List przeciwko fundagiagitom czyli heretyckim bogomilom* (*Epistula invective contra phundagiagitas sive bogomilos haereticos*)¹³⁰ mnicha Eutymiusza z Akmonii (z Periblepty; poł. XI w.), będący zapisem obserwacji i wrażeń z bezpośrednich kontaktów z wyznawcami herezji dualistycznej z północnozachodniej części Anatolii w Azji Mniejszej. Już sam nagłówek *Listu* wyjawia pogląd autora na odstępów od ortodoksji, do których należą i fundagiagici:

¹²⁸ Божилов, Тотоманова, Билярски 2010, s. 123–124 („Mówiącym, że kobieta poczyrna w łonie za sprawą Sztana, który przebywa tam nieprzerwanie aż do narodzin dziecka; że chrztem świętym nie może być on odegnany, lecz tylko modlitwą i postem – mówiącym tak, anatema”, cyt. za: *Anatemy z Synodykonu bułgarskiego na Niedzielę Ortodoksji*, tzw. *Synodykonu cara Borila*, przeł. J.M. Wolski, s. 139).

¹²⁹ Obolensky 1991. Podstawowe odnoszące się do fundagiagitów – w istocie „wschodnich bogomilów” – teksty źródłowe (*List* Eutymiusza z Periblepty, traktat Eutymiusza Zigabenosa i list patriarchy konstantynopolańskiego Germana przeciw bogomilom) wydał z komentarzem Gerhard Ficker: Ficker 1908. Termin 'fundagiagici' pojawia się jednak tylko w pierwszym z nich, zob.: *Euthymi Zigabeni de haeresi bogomilorum narratio*, [w:] Ficker 1908, s. 87–111, i *Germani patriarchae constantinopolitani epistula ad constantinopolitanos contra bogomilos*, [w:] Ficker 1908, s. 113–125 (por. przekład bułgarski: *Послание на никейския патриарх Герман до жителите на Цариград* (*Патриарх Герман до жителите на Цариград*), [w:] Ангелов, Примов, Батаклиев 1967, s. 128–135, i angielski: *The Patriarch Germanus II (1222–1240) writes and preaches against Bogomils*, [w:] *Christian Dualist Heresies* 1998, s. 267–274). Tu zaprezentowany zostanie wybór ze źródeł bizantyńskich.

¹³⁰ Wydanie tekstu w: Ficker 1908, s. 1–86 (tekst), 129–278 (komentarz i studium). Szczegółową bibliografię *Listu* i jego wariantów zob. w: Zbirál [b.d.w.], s. 108–109. Uwagi tekstologiczne dotyczące wydanych przez G. Fickera odpisów *Listu* i jego wariantów zob. w: *Euthymius of the Periblepton condemns Bogomils* (c. 1045), [w:] *Christian Dualist Heresies* 1998, s. 142–143.

Ἐπιστολὴ Εὐθυμίου μοναχοῦ τῆς Περιβλέπτου μονῆς σταλεῖσα ἀπὸ Κωνσταντινουπόλεως τῆς εἰρημένης μονῆς πρὸς τὴν αὐτοῦ πατρίδα στηλιτεύουσα τὰς αἵρέσεις τῶν ἀθεωτάτων καὶ ἀσεβῶν πλανῶν τῶν Φουνδαγιαγῖτων ἤτοι Βογομῖλων καὶ Μασσαλιανῶν λεγομένων. καὶ τὴν τῶν Ἀρμενίων βέβηλον καὶ βδελυρὰν αἵρεσιν. καὶ τὰς λοιπὰς καὶ ἀθέσμους καὶ παμβεβήλους αἵρέσεις¹³¹.

List ten stanowi źródło wiedzy o tej grupie wyznaniowej – i jednocześnie przestrogę dla prawowiernych chrześcijan – zawiera nawet imiona współczesnych autorowi nauczycieli herezji (Watina, Czuriło czy Czuriła, Racheas)¹³². Poza szczegółowym opisaniem dogmatów, kosmologii i antropologii dualistów, którzy odrzucają sakramenty i wyznają „trójcę zła”, Eutymiusz z Akmonii daje objaśnienie terminologiczne, tłumacząc, że ci, których w temie Opsikion nazywa się fundagiagitami (Φουνδαγιαγῖται), w południowej Azji Mniejszej oraz na Zachodzie (tj. na Bałkanach) noszą miano bogomiłów – jednoznacznie utożsamiając ze sobą oba ruchy heterodoksyjne¹³³. Sformułowanie to, praktycznie niezmienione (poza nazwą własną herezji: Φουνδαγιαῖται vs. Φουνδαγιαγῖται, co może wynikać z błędu kopisty czy wydawcy bądź też mechanicznej usterki podstawy wydania), znajduje się też w późniejszym wariantcie/opracowaniu *Listu*¹³⁴. Dokonany przez Eutymiusza, dotyczący funda(giag)itów zapis komentowano i rozpowszechniano; nie jest

¹³¹ Cyt. za: *Epistula invective...*, [w:] Ficker 1908, s. 3 („Pismo Eutymiusza, mnicha z klasztoru Peribleptos, wysłane ze wzmiankowanego klasztoru w Konstantynopolu, piętnujące herezje okrutnie bezbożnych i bezecnych błędnych nauk fundagiagitów czy też bogomiłów i tak zwanych mesalian, jak również bluźnierczą i obmierzłą herezję Ormian, i pozostałe prawa nie znające i bluźniercze herezje”, przeł. A. Maciejewska). Przekład bułgarski: *Πολεμично съчинение на монаха Евтимий от Акмония (Писмо на Евтимий от Акмония)*, [w:] Ангелов, Примов, Батаклиев 1967, s. 47 (całość na s. 47–68); przekład angielski: *Euthymius of the Periblepton condemns Bogomils (c. 1045)* (*A letter from Euthymius, monk of the monastery of the Periblepton, sent from Constantinople, from the monastery aforesaid, to his native land, identifying the heresies of the most godless and profane heretics, the phundagiagiteae, or, as they are also called, bogomils*)..., [w:] *Christian Dualist Heresies* 1998, s. 142–164.

¹³² Соловьев 1952, s. 122 (całość na s. 121–145). Tam również historia edycji zabytku (i szczególnie fragmentu).

¹³³ „Οἱ τοῦ Ὀψικίου λαοὶ καλοῦσι τοὺς τὴν κακίστην ταύτην ἀσέβειαν μετερχομένους Φουνδαγιαγῖτας, εἰς δὲ τὸν Κυβαῖραιώτην, καὶ εἰς τὴν Δύσιν καὶ εἰς ἐτέρους τόπους καλοῦσιν αὐτοὺς Βογομίλους”, cyt. za: *Epistula invective...*, [w:] Ficker 1908, s. 62, por. Ангелов 1969, s. 384. O dualistach „wschodnich” i „zachodnich” zob. też: Jugie 1909. Zob. też ogólną, liczącą ponad 2500 pozycji bibliografię prac poświęconych herezji: Гечева 2007².

¹³⁴ „Ἔστιν ἡ αἵρεσις τῶν ἀθέων Φουνδαγιαγῖτων τῶν ἑαυτοὺς ἀποκαλούντων Χριστοπολίτας, ἐν δὲ τῇ Δύσει καλουμένων Βογομῖλων αὐτῇ, [w:] *Exsecrabilium Phundagiatarum, qui seipsos Christopolitas appellant, in Occidente autem Bogomili dicuntur, talis est haeresis*], cyt. za: *Euthymii Peribleptae liber*, kol. 47–48C.

on jednak, jak w ujęciu jednego z nowszych opracowań, jedynym użyciem tego terminu w piśmiennictwie bizantyńskim¹³⁵.

Inne świadectwo o fundagiagitach pochodzi z tej samej epoki. Tak w anatemie drugiej (wbrew numeracji podanej w wydaniu) Eutymiusz Zigabenos¹³⁶, w traktacie *Przeciwko mesalianom* wspomina funda(giag)itów wraz z niesławnym ich przywódcą Piotrem o przydomku Lycopetrus:

Ἀναθεματισμός α΄. Πέτρῳ τῷ ἀρχηγῷ τῆς τῶν Μασσαλιανῶν, ἤτοι Λυκοπετριανῶν, καὶ Φουνδαιτῶν, καὶ Βογομίλων αἱρέσεως, τῷ Χριστὸν ἑαυτὸν ἀποκαλέσαντι, καὶ μετὰ θάνατον ἀναστήσεσθαι ἐπαγγεिलाμένον, Λυκοπέτρῳ δὲ διὰ τοῦτο ἐπονομασθέντι, ὅτι λίθοις διλαίως διὰ τὰς ἀπείρους αὐτοῦ μαγγανείας καταχωσθεὶς ὑπέσχε μετὰ τρεῖς ἡμέρας τοῖς πονηροῖς αὐτοῦ συμμύσταις ἀναστήσεσθαι, καὶ προσκαθημένοις αὐτοῖς τῷ βδελυρῷ αὐτοῦ λειψάνῳ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ὡς λύκος ἐν αὐτῷ δαίμων ἐφάνη τῆς σοροῦ τῶν λίθων ἐξερχόμενος, ἀνάθεμα¹³⁷.

Tekst ten, z drobnymi zmianami, został upowszechniony w ramach Synodykonu Ortodoksji jako wykorzystywany przez Kościół w Atenach (bez datacji dokumentu)¹³⁸.

Najciekawszą zmianą tego zapisu wobec edycji z *Patrologii greckiej* jest odmienna grafia nazwy wyznawców herezji: Φουνδαῖται wobec Φουνδαίται; nie zmienia się natomiast potwierdzenie bliskości czy wręcz tożsamości poglądów fundagiagitów, czyli bogomiłów, z poglądami mesalian¹³⁹.

¹³⁵ „Euthymius reports that the heretics called themselves ‘true Christians,’ but that they were known by other people as Bogomiles or Phundagiagitae. The later term, used only in this text, has never been successfully explained”, cyt. za: B. Hamilton, *Introduction*, [w:] Hugh Eteriano 2004, s. 38; por. „Phundaites, Φουνδαῖται, Φουνδαγιάται. This name, derived from the Φοῦνδα, or scrip, that the heretics were supposed to carry, is only found in twelfth-century Byzantine writers”, cyt. za: Runciman 1947, s. 184.

¹³⁶ Co ciekawe, brak określenia ‘fundagiagici’ w *Arsenale dogmatów* pióra Eutymiusza, czołowym dziele demaskującym herezje tej epoki. Zob. edycję tekstu: *Panoplia dogmatica*, [w:] PG, t. 130, kol. 9–1362 (rozdział *Contra Bogomilos*, kol. 1289–1332). Bibliografia z opisem w: Zbirál b.r.w., s. 109–110.

¹³⁷ Cyt. za: *Euthymii Zigabeni computatio...*, kol. 41–42 („Kłątwa na Piotra, przywódcę herezji masalian czy też lykopetrian, i fundajatów, i bogomiłów, który nazwał sam siebie Chrystusem i głosił, że zmartwychwstanie po śmierci, a Lykopetrosem został nazwany dlatego, że ukamienowany z powodu swoich niezliczonych czarnoksiężskich uczynków obiecał swym niegodziwym współtajemniczonym, że po trzech dniach zmartwychwstanie, a siedzącym przy jego ohydny truchle – po trzech dniach przebywający w nim demon pojawił się jako wilk wyłazący ze stosu kamieni”, przeł. A. Maciejewska).

¹³⁸ *Inc.* Πέτρῳ τῷ ἀρχηγῷ τῆς τῶν Μασσαλιανῶν ἤτοι Λυκοπετριανῶν καὶ Φουνδαδιδῶν καὶ Βογομίλων αἱρέσεως [...] ἀνάθεμα, cyt. za: Gouillard 1967, s. 65 („[...] na Piotra, przywódcę herezji mesalian albo lykopetrian i fundaitów i bogomiłów [...] kłątwa”, przeł. A. Maciejewska).

¹³⁹ „У познатој формули анатемисања масалијана као оснивач секте спомиње се Петар, са надимком Ликопетар, по коме се и масалијани зову ликопетријани, фундајјити или богомили”, cyt. za: Драгојловић 1974, s. 68. Więcej o Piotrze i jego naśladowcach – tamże.

W okresie nieco późniejszym fundagiagitów przywołuje w swoim traktacie mistagogicznym biskup Teodor z Andidi:

καὶ ἵνα μὴ ἔχωσιν χώραν τινὲς λέγειν ὅτι ταύτην τὴν εὐχὴν μόνην ἐκέλευσεν ὁ Χριστὸς λέγειν ἡμᾶς, καὶ οὐκ ἄλλο τι, ὥσπερ λέγουσι καὶ οἱ λεγόμενοι Εὐχῖται αἰρετικοί, οὓς καὶ Μασσαλιανούς καὶ Φουνδαίτας κατονομάζουσιν¹⁴⁰.

Czas życia biskupa Teodora szacowany jest od przełomu XI/XII w.¹⁴¹ aż po wiek XIII¹⁴². W opinii Teodora, termin ‘fundagiagici’ stanowi ekwiwalent dla określeń ‘mesalianie’ i ‘euchici’; samo źródło jednak (niezależnie od trudnej dziś do ustalenia datacji), nie wnosi do wiedzy o fundagiagitach wiele nowego – potwierdza jedynie późniejsze (wobec Eutymiusza z Akmonii i Eutymiusza Zigabenosy) użycie terminu.

W PH I cytowany wyżej fragment grecki ma postać następującą:

а иже глѹтъ, іако съчетасѧ адамъ съ евою в рани, анафема. и бо адамъ іако изыде из рая .л. лѣ сътвори плача. и тако съчетасѧ съ евою. тѣмъ григоріе бгословъ в зачалѣ. иже вчера свѣтлаго бгоявленія днь. тако рѣ. іако ісхъ вѣ .л. лѣтъ крѣтисѧ естъ. Позна же адамъ евоу женю свою, и зачехши роди канна, и бѣ каннѣ прелюбкѣ, и ѿреченъ ѿ ба, и все лскавое дѣло тои стѣжа [PH I, s. 6]¹⁴³.

Tymczasem w PH II odpowiednik tego fragmentu wygląda tak:

глѹщѣ иже іако смешеніе адамѹ съ евою въ рани бѣ, анафема да боудѣтъ. адамъ оубо повънигда изити ємоу из рая .л. лѣ сътвори плаче се, и тако потомъ бѣ съ евою. бгоявѣнскы[мъ]¹⁴⁴ же, фогтдагигистомъ глѹщѣ. іако сохпостатъ съ евою бѣ и рѣди канна проклетѣ да боудѣтъ. познавѣ же адамъ женю свою. и зачѣтъ и роди канна¹⁴⁵.

¹⁴⁰ Cyt. za: Theodorus Andidensis, *Brevis commentatio de divinae liturgiae symbolis ac mysteris*, kol. 460–461 (całość w kol. 417–468; „[...] i aby niektórzy nie mieli podstaw do twierdzenia, że Chrystus polecił nam odmawiać tylko tę modlitwę i nic innego, jak twierdzą również heretycy zwani euchitami, których nazywają też mesalianami i fundaitami...”, przeł. A. Maciejewska).

¹⁴¹ Соловьев 1952, s. 126.

¹⁴² „Anno Domini MCC... (?)”, PG, t. 140, kol. 414.

¹⁴³ „Mówiącym, że złączył się Adam z Ewą w raju – anatema, bowiem Adam, opuściwszy raj, trzydzieści lat przepłakał, i wówczas [dopiero] złączył się z Ewą. Tak i Grzegorz Teolog mówi w objaśnieniu na wczorajszy świątły dzień Objawienia Pańskiego: że Jezus mając lat trzydzieści chrzest przyjął. Poznał Adam żonę swoją, a poczwąwszy, zrodziła Kaina; Kain był przepodły i przez Boga odrzucony, a wszystko podłe zachował”, cyt. za: *Anatemy z Palei historycznej*, przeł. M. Skowronek, [w:] *Średniowieczne herezje dualistyczne*, 2015, s. 131.

¹⁴⁴ Uzupełnienie za odpisami PH II w: MSPC 42, k. 57v; MSPC 141, k. 60r–60v.

¹⁴⁵ PH II, s. 61. „Mówiącym, że połączenie się Adama z Ewą nastąpiło w raju – anatema niech będzie. Adam bowiem po wyjściu z raju lat trzydzieści przepłakał, i potem dopiero złączył się z Ewą.

Do jego odpowiedniości względem oryginału greckiego jeszcze wrócimy. Jego sens wyraźnie odpowiada ściślej tekstowi bizantyńskiemu z wydania Wasiliewa (i rękopisowi z Biblioteki Marciana).

W tekście słowiańskiego przekładu Palei na uwagę zasługuje przede wszystkim wprowadzenie terminu ‘ΦΟΥΔΑΓΙΑΓΙΣΤΗΙ’, który na Bałkanach nie funkcjonował, wyparty przez ekwiwalent w postaci ‘bogomiłów’, choć ci z kolei określani są w piśmiennictwie słowiańskim szeregiem innych nazw różnych herezji dualistycznych¹⁴⁶. Sama nazwa tych zamieszkujących Azję Mniejszą heretyków-dualistów wywodzona jest najczęściej od łacińskiego *funda* za pośrednictwem greckiego φοῦνδα ‘torba’¹⁴⁷, co miałoby wskazywać atrybut heretyków, żyjących jako wędrowni kaznodzieje. W każdym razie określenie ‘funda(giaglici)’ mieli wprowadzić do użytku przeciwnicy tych żyjących w XI w. w Azji Mniejszej dualistów, akcentując w ten sposób, że utrzymują się oni nie z pracy własnych rąk, a z otrzymanej jałmużny, przenoszonej w workach czy sakach¹⁴⁸. Badacze średniowiecznych ruchów dualistycznych zwracają uwagę, że słowiańskim ekwiwalentem, a właściwie przekładem greckiego ‘fundagiagici’ są ‘noszący torby’: *торбеши* i *торбоносци*, określenia używane na południowozachodnich ziemiach bułgarskich (Macedonia) i w Bośni na oznaczenie heretyków-dualistów bliskich bogomiłom, znane ze źródeł z doby najazdu tureckiego na Bałkany¹⁴⁹.

Nienawidzący Boga fundagiagici twierdzący, iż Nieprzyjaciół złączył się z Ewą, w wyniku czego zrodziła Kaina, nich będą przekłeci. Gdy Adam poznał swą żonę, poczęła [z niego] i zrodziła Kaina”, przekład polski za wydaniem: *Anatemy z Palei historycznej*, przeł. M. Skowronek, s. 127–131.

¹⁴⁶ „Прието е да се счита, че към този тип еретици [богомили – M.S.] се отнасят още следните названия: *бабуни, патарени, навликяни, манихеи, масалиани, кутугери, торбеши* и др.”, cyt. za: Цибранска-Костова, Райкова 2008, s. 198. Zob. też: Ангелов 1969, s. 384–385.

¹⁴⁷ Słowniki języka łacińskiego podają też inne, w tym pokrewne, znaczenia: *ventrale* ‘pas zawierający w sobie kieszeń’ (Sophocles 1992); *sling* ‘pas [do noszenia czegoś]’ (Lewis, Short 1879); *sakiewka na pieniądze* (Plezia 1959–1979).

¹⁴⁸ Runciman 1947, s. 184; Ангелов 1969, s. 306. Według innej teorii określenie funda(giag)itów pochodzi od imienia własnego Phoundas – którego nosiciel miał być jakoby uczniem Maniego (zob. *Appendix II. The Phundagiagitae*, [w:] Nersessian 1987, s. 87).

¹⁴⁹ Zob. np.: Ангелов 1969, s. 306, 385; kontrstanowisko zob. m.in. w: Радуловић 2015, s. 152–153; Соловьев 1952, s. 126. Inne koncepcje etymologii terminu ‘fundagiagici’ przytacza Dragoljub Dragojlović, zob. Драгојловић 1974, s. 68–69; wg jednej z nich pochodzi on od włoskiego miasta Funde. Bardziej interesujący jest wywód, wedle którego religia fundagiagitów jest kontynuacją masalianizmu założonego przez Piotra Lykopetra właśnie, odnowionego przez Czuriłę i Racheasa, a samo określenie ‘fundagiagici’ ma pochodzić z semickiego dziedzictwa językowego i nosić znaczenie greckiego ‘entuzjasta’ czy ‘euchita’ (tamże). O odpowiedności terminów na określenie różnych grup neomanichejczyków w zabytkach: syryjskich, bizantyńskich i słowiańskich zob.: Minczew 2013. Dimityr Ангелов z kolei upatruje związku określeń ‘торбеши’ i ‘торбоносци’ z toponimami z południowych Bałkanów: miejscowości Torbal’ na południe od Smyrny i osady Torbaczi w rejonie Debyru w dzisiejszej Macedonii, które miały być ośrodkami

Tak więc dwa główne terminy: słowiańskie ‘bogomili’ (богомилѣ) i prawdopodobnie zeslawizowane ‘torbeszi’ (торбешѣ) używane są na określenie grupy nazywanej „na Wschodzie” fundagiagitami¹⁵⁰.

Obecnie znane są cztery odpisy PH II zawierające początek utworu z anatemą przeciwko funda(giag)itom, powstałe w interwale około siedemdziesięciu lat, wszystkie reprezentujące serbską (raszką) redakcję języka staro-cerkiewno-słowiańskiego:

1. MSPC 141 (1420–1430)¹⁵¹; anatema: бѣгомрьскымъ же фѣгдѣгѣгистѣмъ глѣщѣимъ. ѣко сѣпостат[ъ] съ евою бѣ. и роди каина. проклети да бѣтъ [k. 60r];

2. MSPC 42 (1430–1440)¹⁵²; anatema: бѣгомрьскымъ же. фѣгдѣгѣгистѣмъ глѣщѣимъ, ѣко сѣпостатъ съ евою бѣ, и роди каина проклети да бѣтъ [k. 57v];

3. NIM 25 (lata 80.–90. XIV w.)¹⁵³; anatema: бѣгомрьскимъ же фѣгдѣгѣгистѣмъ глѣщѣимъ, ѣко сѣпостатъ съ евою бѣ. и роди каина. проклети да бѣтъ [k. 18v];

4. cytowany wyżej, najlepiej z nich zachowany, odpis z kodeksu Nikoljac 83 (1425–1435)¹⁵⁴; anatema: бѣгомрьскы[мъ] же, фѣгдѣгѣгистѣмъ глѣщѣимъ. ѣко сѣпостатъ съ евою бѣ и роди каина проклети да бѣтъ [k. 123v].

W dwóch ostatnich przypadkach pierwotne фѣгдѣгѣгистѣмъ poprawiono na фѣгдѣгѣгистѣмъ, usuwając – widoczne jednak nawet po sześciuset latach – ‘с’. Jest to fakt znaczący dla procesu ustanawiania pokrewieństwa pomiędzy odpisami PH: można sądzić, że odpisy NIM 25 i Nikoljac 83 dysponują wspólnym antygrafem czy protografem (albo w inny sposób są od siebie zależne), podobnie jak MSPC 42 i MSPC 141, bliższe też sobie pod względem czasu powstania niż pierwsza para.

intensywnej działalności bogomilów (i zyskać swe nazwy od określenia heretyków), zob.: Ангелов 1969, s. 384–385. Tymczasem termin *torba* nie występuje w żadnym słowniku języka staro-cerkiewno-słowiańskiego ani słowniku historycznym którejkolwiek redakcji scs, jako że na gruncie słowiański trafił najpewniej z tureckiego, gdzie miał takie samo znaczenie (‘sakwa, mieszek, worek’); warianty (*tobra/tovra* > *torba*) poświadczone od 1341 r. (za *Słownikiem etymologicznym języka tureckiego*, www.nisanyansozluk.com). Torbeszy za członków gminy/herezji bogomilskiej uważał J. Iwanow, podkreślając, iż część tak nazywanej grupy przyjęła islam, część zaś (w Albanii północnej) – katolicyzm, „zachowując swą starą nazwę *funda*”, zob. Иванов 1925/1970, s. 36. Szereg domniemyanych (w tym ludowych) etymologii terminu ‘torbesz’ z Bałkanów, głównie Macedonii i Albanii, przytacza albański badacz Nazif Dokle, zob. Dokle b.r.w. Niemal wszystkie odnoszą się do procesów islamizacji lokalnej ludności.

¹⁵⁰ O relacjach fundagiagitów z torbeszami zob.: Драгојловић 1974, s. 69.

¹⁵¹ Богдановић 1982, s. 33, nr 269; Станковић 2003, s. 46.

¹⁵² Петковић 1914, s. 217; Богдановић 1982, s. 77, nr 1036; Станковић 2003, s. 17.

¹⁵³ Велинова, Вутова 2013, s. 85–86.

¹⁵⁴ Богдановић 1982, s. 38; Медаковић 1978, s. 89–96; Reinhart 2007.

Cztery odpisy PH II dają świadectwo istnienia dwóch słowiańskich odpowiedników greckiego terminu ‘Φουνδαῖται’ (Synodykon) – ‘Φουνδαῖται’ (PH, IX w., odpisy XIII–XV w.; Teodor z Andidi) – ‘Φουνδαγιαῖται’ (Eutymiusz, XI w.) – ‘Φουνδαιάται’ (Eutymiusz Zigabenos): ‘Ф҃ѣгд҃агн҃агн҃исти’ i ‘Ф҃ѣгд҃агн҃агн҃ити’. Nieznany (nieustanowiony) pozostaje grecki protograf PH II; w funkcjonującym w obiegu naukowym wydaniu Wasiliewa (oraz rękopisie Marciana) stoi ‘φουνδαῖται’, ale gdyby przyjąć, że tłumacz dokonał jedynie transkrypcji nazwy (bez innych ingerencji), należałoby się raczej spodziewać formy ‘φουνδαγιαῖται’ (jak u Eutymiusza z Akmonii). Najprawdopodobniej własną inicjatywą kopistów odpisów Nikołajac 83 i NIM 25 było usunięcie ‘c’ w określeniu heretyków z protografu (‘Ф҃ѣгд҃агн҃агн҃исти’); trudno sądzić, że świadomie powieliliby usterkę (a więc wpisali, po czym próbowali usunąć/wymazać literę). Trudno też jednoznacznie odpowiedzieć, w świetle dotychczas poznanych materiałów, czy istniał grecki odpis PH z terminem ‘fundagiagisti’ (Φουνδαγιαγισται), czy też to słowiański tłumacz ukształtował termin w ten sposób (wypaczając, w istocie, brzmienie greckiego ‘fundaitai’ (Φουνδαῖται))? W każdym razie kopiści MSPC 42 i MSPC 141 (a więc i zapewne autor protografu/antygrafu obu odpisów) musieli uznać formę Ф҃ѣгд҃агн҃агн҃исти za spełniającą normy funkcjonowania w języku i tekście słowiańskim. Okoliczności występowania obu form: Ф҃ѣгд҃агн҃агн҃исти i Ф҃ѣгд҃агн҃агн҃ити w odpisach drugiego słowiańskiego przekładu PH, pochodzących z niemal tego samego okresu, nie dają pierwszeństwa żadnej z nich.

W drugiej anatemie obecnej w PH II na uwagę zasługuje pewna osobliwość składni. Można odnieść wrażenie, że jej konstrukcja jest ułamna. Zazwyczaj forma anatemy jest następująca: adresat w celowniku lub bierniku ($\text{Subst}_{\text{Dat}}$, $\text{Subst}_{\text{Acc}}$) + słowo ‘kątwa’, np.: ГЛА҃НЬ іако крѡмѣ х̑а б̑а нашего. инь н̑а избави ѿ коумирскыа льсти, а́наѳема czy ГЛА҃ЩИХЪ іако къ бг̑омь хрістіане къ икѡнамь пристѣпающе, а́наѳема¹⁵⁵. Także w zabytkach greckich znajdujemy dwie postacie: adresat anatemy w celowniku ($\text{Subst}_{\text{Dat}}$) + 1) ‘kątwa’ (τοῖς δὲ λέγουσιν... ἀνάθεμα); lub + 2) ‘kątwa niech będzie’ (ἀνάθεμα εἶναι lub ἀνάθεμα ἔστω¹⁵⁶). W anatemie przeciw fundagiigitom z Palei zamykająca ją konstrukcja ‘niech będą przeklęci’ (проклети да боудуть) wymaga podmiotu w mianowniku, ale fundagiigici występują w celowniku (ФΟΥΓΔΑГΙΑГИСТОМЪ ГЛЮЩІИНЫ...). Zastanawiające, że to właśnie w tym zdaniu objawia się nieuwaga gramatyczna i stylistyczna tłumacza, wynikająca, być może, z osobliwości protografu greckiego¹⁵⁷. Można przypuszczać, że gdyby słowiański tłumacz dyspo-

¹⁵⁵ Божилов, Тотоманова, Билярски 2010, s. 113.

¹⁵⁶ Tak w Nowym Testamencie: εἰ τις ... ἀνάθεμα ἔστω (Ga 1,9), cyt. za: Papadakis 1991.

¹⁵⁷ We wspomnianym wyżej liście do cara Piotra patriarcha Teofilakt stosuje obie konstrukcje: „mówiącym [...] anatema” (7 razy; w przekładzie bułgarskim: „За ония, които... анатема”)

nował tekstem „Τοῖς δὲ ἀπευκταίοις Φουνδαῖταις τοῖς λέγουσιν ὅτι ἀντικείμενος συνήλθε τῇ Εὐᾷ καὶ ἐξ αὐτοῦ ἔτεκεν τὸν Κάϊν ἀνάθεμα”, nie dodałby „ΔΑ ΒΟΥΤΗ”. Jednak wariant grecki PH z odpisu Marciana 501 kończy się tak właśnie: „ἀνάθεμα εἶναι”¹⁵⁸. Może z takim protografem miał do czynienia autor PH II?

Skąd jednak w PH, zasadniczo zbiorze narracji starotestamentowych, wzięły się anatemy? Spróbujmy – poprzez obecność przestróg w tekście – odczytać intencje jego autora.

Świadectwa domniemanych, nader bliskich relacji Palei ze środowiskami dualistów znajdujemy we współczesnych interpretacjach historycznych. Stosunkowo wiele opinii na ten temat prezentują prace badaczy zajmujących się głównie słowiańskim tekstem zabytku oraz, z drugiej strony, historią południowoeuropejskich/bułgarskich dualistów, bogomilów. W monografii Dragoljuba Dragojlovicia i Very Antić czytamy, że najstarsza wzmianka o bogomilach znajduje się w PH. W pewnym (nieokreślonym! – M.S.)¹⁵⁹ rękopisie greckim z I połowy XI w. pod podtytułem *O Adamie* obłożeni anatemą zostają fundagiagici nauczający, że Ewa, ze związku z Satanaelem, zrodziła Kaina. Interpolacja ta ma być interesująca z dwóch przyczyn: po pierwsze, używa on „małoazjatyckiego” apelatywu ‘fundagiagici’ zamiast nowszego i współczesnego sobie ‘bogomili’; po drugie, dowodzi, że w XI w. apokryfy kosmogoniczne o wątpliwej ortodoksyjności są czytane i przepisywane także przez ortodoksyjnych chrześcijan¹⁶⁰.

Hipoteza, jakoby to PH była najwcześniejszym świadectwem funkcjonowania terminu ‘fundagiagici’ w piśmiennictwie bizantyńskim opiera się jednak na założeniu, że obecna w niej anatema przeciw funda(giag)itom nie jest inter-

oraz „niech będzie przeklęty” (7 razy; w przekładzie bułgarskim: „оня, който... да бъде проклет”, „да бъдат проклет”), cyt. za: *Писмо на цариградския патриарх Теофилакт (933–936) до цар Петър I (927–969)*, za edycją: [przeł.] V. Zlatarski (ze zmianami), na stronie: http://ald-bg.narod.ru/biblioteka/bg_srednovekovie/bolg_dok/dok_bolg_zare/petar_1/Pismo_Teofilakt_Petar_I.htm (13.09.2015).

¹⁵⁸ W tekście powstałym w epoce klasycznej ‘εἶναι’ ma znaczenie rozkazu; zakładając, że tekst odpisu podległ późnej rewizji, sens czasownika to 3 sg/pl ind. praes.

¹⁵⁹ O ile datacja nie jest omyłkowa, odpis PH z XI w. byłby novum w badaniach nad tekstem (por. uwagi o datacji w katalogu CAVT 1998, nr 277, s. 219)

¹⁶⁰ „Хронолошки најстара забелешка за богомилите во овој књижевен вид се наоѓа во Историската Палеја [...]. Во еден грчки ракопис од првата половина на XI век, во поглавјето *За Адам*, се анатемосуваат „фундајаитите” што учат дека Ева со Сатанаил го родила Кaina. Оваа интерполација на анонимниот препишувач на *Историската палеја* е двојно интересна. Прво, што тој ги нарекува еретиците со малоазискиот апелатив „фундајаит” место поновиот и новообичаен „богомил”, а, второ, што и во XI век космогониски апокрифи со дубиоза ортодоксност се читани и препишувани и од страна на правоверните”, cyt. za: Драгојловић, Антић 1978, s. 167–168.

polacją późniejszą od momentu powstania zabytku. To założenie łatwo jednak unieważnić, jeśli wziąć pod uwagę fakt, że anatemy brak w I przekładzie słowiańskim, a więc zapewne i w jego bizantyńskim protografie – odpowiednio wczesnym, prawdopodobnie z IX–X w. Autor (lub późniejszy redaktor) Palei, nadal w środowisku bizantyńskim, spośród licznych współczesnych sobie herezji uznał za stosowne odwołać się właśnie do fundagiagitów – być może aktualnie wyjątkowo popularnej, łatwo zyskującej zwolenników, a więc groźnej dla ortodoksji, której głosem miała być Paleja? Czy nie można przypuszczać, że mógł być on związany z miejscem, z którego świat w ogóle się o fundagiagitach dowiedział, a więc monasterem Periblepta, skąd Eutymiusz ogłosił swój *List*? Trudno też dowodzić istnienia fundagiagitów/bogomiłów w okresie wcześniejszym niż XI w., czego dowodem jest właśnie *List*. Skoro natomiast poświadcza anatemy drugi słowiański przekład PH, powstały około połowy XIV stulecia, to być może do zasadniczego tekstu Palei, tj. narracji pseudobiblijnej, anatemy dodano później, zapewne istotnie nie przed XI w., czyli w czasach, z których większość świadectw o fundagiagitach pochodzi, ze względu na ich wyjątkową aktywność w tym okresie.

Steven Runciman z kolei charakteryzuje Paleję (domyślnie: historyczną) jako „przepowiadającą” narrację z Ksiąg Rodzaju i Wyjścia wraz ze związłym streszczeniem aż do czasów Dawida, ale z wykorzystaniem kwiecistych elementów legend apokryficznych, w których widoczne są starsze opowieści judeo-gnostyczne i dualistyczne. Bogomili odrzucali Pięcioksiąg jako niespójny z doktryną chrześcijańską. Paleja tymczasem wydaje się próbą „zabezpieczenia” Starego Testamentu przed tym zarzutem. W opinii Runcimana, słowiańska Paleja miałaby być tekstem albo przełożonym z greki, albo też skompilowanym z różnych tekstów greckich i niemal z pewnością funkcjonowała wśród sympatyków i zwolenników bogomilstwa – lecz ostatecznie, jako niereprezentująca ich teologicznych poglądów, pozostała pozbawionym tego kontekstu samodzielnym utworem literackim (‘story-book’)¹⁶¹. Sir Runciman zresztą zdaje się pisać o Palei na tyle ogólnie, że nie czyni różnicy między historyczną a ko-

¹⁶¹ „[The Palea] retells the narrative given in Genesis and Exodus, with a brief summary of events till the time of David, but it retells it with a luxuriant embroidery of apocryphal legend in which all the old Judeo-Gnostic and Dualist-Gnostic stories reappear. [...] Now the Bogomils particularly disapproved of the Pentateuch, which they found inconsistent with Christian doctrine. The Palea seems to be a deliberate attempt to provide an Old Testament which would not be liable to that objection. [...] Like the individual legends it was either the translation of a Greek version or was compiled from various Greek versions; **and it was almost certainly disseminated at first by Bogomil sympathizers** [podkreślenie moje, M.S.], but eventually circulated on its own merits as a story-book. Theologically, however, it does not reproduce strict Bogomil truths”, cyt. za: Runciman 2003, s. 85.

mentowaną, z której przytacza przecież inwokacje antyżydowskie. Ważniejsze jest jednak, że mimo wyraźnego sprzyjania „tendencji bogomilskiej” w procesie kształtowania się tekstu Palei, w świetle ostatniego przytoczonego jego zdania, nie można przyjmować, że uważa ją za tekst powstały w kręgu lub pod wpływem dualistów¹⁶².

Jako „apokryficzną księgę starotestamentową” określa Paleję znawca i wydawca słowiańskiej twórczości apokryficznej Jordan Iwanow¹⁶³. Także Dimitri Obolensky zalicza ją do dzieł powstałych w ramach „orientacji bogomilskiej”; jego zdaniem „widać wyraźnie, że była opracowywana przez bogomilów bułgarskich podczas ich drogi z Bizancjum”¹⁶⁴. Rostisław Stankow sugeruje, że PH nie wydaje się utworem bogomilskim, ale mogła egzystować w ich środowisku, o czym świadczą brak drugiej anatemy antybogomilskiej w jej bułgarskim tekście¹⁶⁵. Sądzę, że można twierdzenie to odwrócić: brak drugiej anatemy nie może być dowodem na to, iż Paleję redagowali bogomili.

Można, owszem, poszukać argumentów na rzecz tezy o funkcjonowaniu PH w obu środowiskach, tj. ortodoksyjnym i bogomilskim (czy, ogólnie, heterodoksyjnym), trzeba jednak odeprzeć zarzut pewnej wewnętrznej niespójności tekstu. Nie ulega wątpliwości, że w zabytku widać wyraźnie kompetencje osoby wykształconej w środowisku ortodoksyjnego chrześcijaństwa, przede wszystkim świetną znajomość i wykorzystanie tekstów Starego Testamentu, Ojców Kościoła, utworów liturgicznych (zasadniczo odrzucanych – poprzez odrzucenie liturgii jako takiej – przez wszystkich heretyków tej doby). Odnieśmy się jednak do przekazu fragmentów podsumowanych anatemami (jako że teksty umieszczone w PH, dziś nazywane apokryfami, jak cykl Abrahama czy dzieje Mojżesza – żeby wymienić najobszerniejsze – prawdopodobnie nie były przez jej autora postrzegane jako niekanoniczne). Traktując je jako swoisty nieortodoksyjny komentarz do prawomyślnych/ortodoksyjnych ksiąg, autor PH „zabezpiecza” swoich czytelników przed przyjęciem podobnego sposobu rozumowania.

¹⁶² Na uwagę zasługuje fakt, że Runciman – chyba jako jedyny autor – nazywa PH świętą księgą. W moim przekonaniu jest to uzasadnione, gdyż PH to opowieść sakralna o początkach świata i narodu wybranego, nie ma jej też na indeksach ksiąg zakazanych czy choć niezalecanych do lektury!

¹⁶³ Иванов 1925/1970, s. 69.

¹⁶⁴ Obolensky 2004, s. 281 (por. Оболенски 1998, s. 195).

¹⁶⁵ „Историческая Палея не является богомильским сочинением, но могла побывать в руках богомиллов, о чем свидетельствует отсутствие второй антибогомильской анафемы в болгарском тексте ИП”, cyt. za: Станков 1986b, s. 57. I w innym miejscu: „Текстологични и други данни – връзка на ИП с Тайната книга на богомилите [...]”; отсъствие на втората антибогомилска анатема, която по всяка вероятност се отнася към началото на XI в.”, cyt. za: Станков 1986a, s. 55.

Moim zdaniem pozwala to na wniosek, że nawet jeśli PH zagościła w środowisku heretyków, było to zjawisko wtórne¹⁶⁶. Wiadomo skądinąd, że bogomili akceptowali i wykorzystywali także inne starotestamentowe utwory pseudokanoniczne (m.in. *Ewangelię Tomasza*, *Widzenie Izajasza*, *Apokalipsę Barucha*)¹⁶⁷ – jakkolwiek nieporównywalnie słabiej związane z Ośmioksięgiem, aniżeli PH. Jaki byłby dla opracowujących oryginalny grecki tekst heretyków (niezależnie od tego, czy byłiby to małoazjatyccy fundagiagici, czy bułgarscy bogomiłowie) sens pozbycia się tylko tej anatemy, w której wymienia się ich? Pierwsza przecież także ich demaskuje, godząc w przekonania. Również gdyby założyć, że zabytek istotnie powstał w środowisku wpływów heretyckich/dualistycznych, to czy właśnie pominięcie (bądź usunięcie, w przypadku redagowania tekstu) **wszystkich** zarzutów nie byłoby pierwszym dziełem autora? Zapewne usunąłby nieprzychylne swoim przekonaniom fragmenty.

Można też całkowicie odrzucić myśl, jakoby *Paleja* była zabytkiem „bogomilskim”. Owszem, tekst zawiera wątki niezgodne z oficjalną nauką Kościoła, ale obecność anatem wydaje się wystarczająco mocnym argumentem na rzecz świadomości autora *Palei* co do ich niekanoniczności¹⁶⁸.

Niemniej ważna od przeprowadzonych rozważań jest (zwłaszcza w świetle przytoczonych fragmentów) hipotetyczna historia *Palei*, w której dochodziło do zmian jej tekstu. Tak np. w opinii M. Spieranskiego fragment („rozdział”) przedstawiający historię Ozjasza jest wtórny, dołączony w nieokreślonym czasie do pierwotnego tekstu¹⁶⁹. Dokonano też zapewne swoistej „aktualizacji” wiedzy na temat przytaczanych w *Palei* poglądów dotyczących stworzenia świata i człowieka. Można założyć, że wariant pierwotny zabytku powstał istotnie przed końcem/około końca IX w., być może wkrótce po odrzuceniu ikonoklazmu¹⁷⁰. O ile jego autor udanie przytoczył „niekanoniczne” wątki o życiu Adama i Ewy, wygnaniu ich z raju, ich pokucie i miejscu ich aktu, opatrując właściwą, usankcjonowaną przez Kościół interpretacją, o tyle nie mógł wyka-

¹⁶⁶ Jak zauważa Stanisław Bylina, „warto zwrócić wreszcie uwagę na stosunkowo wysoki poziom wykształcenia elit bogomilskich, do czego przyczynił się rozwój szkolnictwa kościelnego (a wiadomo, iż część ‘doskonałych’ to dawni duchowni Kościoła wschodniego). Wiedza teologiczna pozwalała im nie tylko prowadzić działalność misyjną, lecz także tworzyć piśmiennictwo religijne oraz dokonywać cenzury doktrynalnej obcych tekstów tłumaczonych na język słowiański”, cyt. za: Bylina 1985, s. 142.

¹⁶⁷ Ангелов 1969, s. 220–221; Angelovska-Panova 2010/2011.

¹⁶⁸ Pewną wątpliwość może jednak budzić fakt, iż postać niektórych z przedstawionych w PH epizodów znacznie różni się od ich opracowania w Starym Testamencie, zob. Rozdział V. *Konstrukowanie historii sakralnej w Palei historycznej*.

¹⁶⁹ Сперанский 1921–1923/1960, s. 127.

¹⁷⁰ Na korzyść podobnej tezy przemawia włączenie do „rozdziałów” PH *Słowa o ikonach* (na materiale odpisu SB III22; zob. rozdział VI. *Między tekstami. O relacjach Palei historycznej z innymi utworami*).

zać, że są właściwe fundagiagitom – dualistom, którzy prawdopodobnie dopiero przynajmniej sto lat później ukształtowali się jako grupa i zostali określani swoim imieniem. Być może późniejszy redaktor (greckiej) Palei powiązał treść pierwszej anatemy z przekonaniem fundagiagitów i postanowił włączyć je do tekstu w tematycznie właściwym miejscu. Niestety, ze względu na brak odpisu (greckiego) niezawierającego drugiej anatemy przypuszczenie to pozostaje hipotezą. Tym niemniej zmiany tekstu greckiego Palei zostają poświadczone przez słowiańskie jej odpisy/przekłady.

Stąd blisko do odpowiedzi na pytanie o bizantyńskie pierwowzory przekładów słowiańskich. Można podejrzewać, że PH I powstała na podstawie „starego” wariantu zawierającego tylko pierwszą z anatem (o cielesnym obcowaniu Adama z Ewą w raju), wariantu powstałego zapewne niedługo po okresie ikonoklastycznym. Można też sądzić, że PH II powstała z wariantu takiego, jaki czytamy w wydaniu Wasiliewa czy rękopisie Marciana 501, do którego włączono już anatemy o fundagiagitach. Prawdopodobnie były to rękopis z XI/XII w.

* * *

Anatemy przeciwko heretykom zapisane w PH tylko pozornie stanowią mało istotny fragment. Jakkolwiek późne, datowane od XII w. począwszy, odpisy PGr (trzy odpisy użyte przez Wasiliewa oraz odpis Marciana) zawierają anatemę przeciw fundagiagitom w identycznej postaci, z ustabilizowaną formą nazwy heretyków (‘Φουνδαῖται’), choć w innych źródłach bizantyńskich ta grupa religijna przybiera różne postaci (‘Φουνδαῖται’, ‘Φουνδαγῑαῖται’, ‘Φουνδαῖται’, ‘Φουνδαῖται’). Pisząc o heretykach, słowiański tłumacz użył kalki słowa greckiego: ‘ФУНДАГИАГИТИ’ (a późniejsi jego kopiści także ‘ФУНДАГИАГИТИ’), poświadczając, być może, kolejny grecki wariant tej nazwy – a może tylko deformując termin oryginalny. W słowiańskim środowisku językowym określenia tego nie znano; w przeciwnym razie zapewne określono by fundagiagitów właściwym im na Bałkanach mianem ‘bogomiłów’, szczególnie, że pamięć o bogomiłach w Bułgarii (oraz ich działalność w ograniczonym zakresie) żywa była aż po wiek XV.

Z punktu widzenia kosmogonii i teologii dualistów wymienionych w anatemach, na uwagę zasługuje twierdzenie o narodzinach Kaina jako syna Satanaela oraz akcie Adama i Ewy przed wygnaniem z raju. Wariant ten, znany także z innych niż *Paleja* źródeł, ukazuje bogomilski pogląd na miejsce człowieka w historii świata i zbawienia – pogląd bez wątplenia oburzający środowiska ortodoksyjne.

Trudno dociec, które przypuszczenie jest słuszniejsze: czy autor PH zamieścił w niej anatemy – teksty o specyficznej konstrukcji oraz wyjątkowej wymowie – jako naturalnie powiązane tematycznie z problematyką około grzechu pier-

worodnego, czy też raczej chciał ukazać groźbę konsekwencji niewłaściwej interpretacji nauki Kościoła. Bez wątplenia przestroga wynikająca z możliwości obłożenia anatema osób nieprawomyślnych, żeby nie powiedzieć wprost: heretyków, miała w tekście, będącym opowieścią o bohaterach biblijnych, dużą siłę oddziaływania jako przyciągający uwagę czytelnika/słuchacza specyficzny zabieg stylistyczny.

Rozdział VI

Między tekstami. O relacjach Palei historycznej z innymi utworami

Zdotychczas sformułowanych o PH II uwag nie wynika, ażeby poza sobą samą stanowiła szczególnie interesujący obiekt badań tekstologicznych. PH II poświadcza ledwie niewiele ponad dziesięć odpisów powstałych i/lub funkcjonujących na ziemiach południowej Słowiańszczyzny oraz na Wołoszczyźnie i w Mołdawii, w okresie między schyłkiem XIV a XVI w., w dwóch postaciach: pełnej oraz zasadniczo stałym wyborze rozdziałów. Tymczasem związane z PH II relacje intertekstualne są zjawiskiem nadzwyczaj ciekawym, kształtującym pogląd na temat średniowiecznej wizji świata – w świetle zabytków literackich. PH pojawiała się już w komentarzach do badań intertekstualnych nad średniowieczną literaturą Słowian południowych, nie stanowiła jednak ich głównego obiektu – wzmiankowano ją raczej jako tekst towarzyszący innym¹.

¹ Tak np. Wasja Welinowa identyfikuje krótkie wstawki o stworzeniu świata z *Kroniki Manasesa* jako bliskie tekstowi PH I (Велинова 2013, s. 67–75: *Съпровождащи хрониката текстове – съдържание, история и връзката им с Манасиевата летопис. Откъси от Историческата палей*). Argumentem na rzecz średniobułgarskiego przekładu utworu mają być fragmenty z tzw. *Kodeksu popa Filipa* (1344–1345), a więc wcześniejsze od wszystkich znanych odpisów PH II, identyfikowane jako pochodzące z PH i pokrewne tekstologicznie PH I. Welinowa przytacza kilkanaście urywków z pierwszej części utworu, odnoszących się do powstania świata – kolejności stwarzania poszczególnych jego elementów oraz wyznania wiary; jest tu też opis strącenia Satanaela oraz anate-ma. Zestawienie ich jednak z PH II dowodzi braku cech wspólnych, czyli fragmenty z Kodeksu popa Filipa mogłyby pochodzić z innego przekładu lub z opracowania PH I. Dla historii PH II i jego rozpowszechniania się w Europie Południowo-Wschodniej większe znaczenie zdaje się mieć konkluzja, w myśl której w czasach cara Iwana Aleksandra (1331–1371) mógł być przetłumaczony kompleks czy konwój tekstów, skompilowany jeszcze w środowisku greckim (jako całość) na potrzeby tradycji katechetyczno-dydaktycznej, utwierdzonej następnie w literaturze XIV w. (Велинова 2013, s. 74). Nawet gdyby tradycja ta wykorzystywała PH I (lub jego wariant/opracowanie), to późniejsze zabytki mogłyby „wymienić” go na PH II, podtrzymując tożsamość przesłania.

Omawiając PH jako zabytek literacki, warto wyjść poza sam tekst, będący przekazem pierwotnym, zrekonstruowanym dzięki zestawieniu jego odpisów. Same zresztą relacje między poszczególnymi kopiami utworu pozwalają podjąć próbę stworzenia *stemmae codicum*, dzięki czemu wnioskować można o czasie i przestrzeni ich funkcjonowania oraz drodze, jaką PH II przebyła. Z kolei relacje między PH II a innymi tekstami ukazują sposób myślenia o niej jako tekście samodzielnym oraz współtworzącym specyficzny obraz świata powstającego w zawierających ją kodeksach. Zaproponowana w przeglądzie źródeł klasyfikacja odpisów PH II i ich podział na kilka grup jest rezultatem wstępnej analizy tekstologicznej, pozwalającej na stwierdzenie, że bliskie relacje między odpisami w poszczególnych grupach są bezsporne. Wydaje się też, że bezpośrednie sąsiedztwo odpisów PH II wydaje się ciekawsze i istotniejsze, aniżeli treść całych kodeksów, w których PH II przepisywano – widać tu pewne prawidłowości, prowadzące do interesujących wniosków. W pierwszej kolejności proponuję spojrzeć na grupę odpisów, które zachowują całość tekstu².

Obecnie znane są cztery pełne odpisy PH II³: Nikoljac 83, NIM 25, MSPC 141 i MSPC 42. Te cztery, przy tym niemal najstarsze znane kopie PH II, reprezentują tekst pełny (niezależnie od uszkodzeń mechanicznych, którym uległy kodeksy te odpisy zawierające oraz usterek spowodowanych przez kopistów). Każdy z tej grupy odpisów stanowi integralną całość; przepisano je bez ingerencji w tekst odzwierciedlający domniemany protograf grecki, tj. nie rozbijając oryginalnego układu dodaniem nowej treści czy usunięciem rozdziałów⁴. Choć ów protograf pozostaje nieznanym, te cztery odpisy niewątpliwie reprezentują najstarszą tradycję tekstu PH II. Dodatkowym argumentem na rzecz tej tezy jest fakt, iż wszystkie posiadają cechy serbskiej (raszkiej) redakcji języka scs; może to świadczyć o ich powstaniu w podobnym okresie (czwarta ćwierć XIV – I połowa XV w.), we wspólnym kulturowo i zapewne bardzo bliskim geo-

² W przypadku PH I dostępna jest mi informacja o treści zaledwie kilku zawierających ją kodeksów, przez co wnioski dotyczące konwoju literackiego byłyby fragmentaryczne i/lub niezgodne ze stanem faktycznym. Wg najnowszych zestawień, PH I zachowała się w dwudziestu odpisach pochodzenia wschodniosłowiańskiego i prawdopodobnie jednym południowosłowiańskim (zob. Reinhart 2007, s. 60), datowanych od XV do XVII w. Sprawia to, że trudniej dociec, wśród jakich utworów pierwotnie (przypomnijmy, że PH I datowany jest na X/XI, najpóźniej XII w.) umieszczano PH. Nie bez znaczenia mogą też być lokalne tradycje wschodniosłowiańskiego kręgu kulturowego, z którego pochodzą zachowane odpisy. Stąd przy przedstawieniu kontekstu PH II brak paraleli dotyczących PH I.

³ W omówieniu nie uwzględniam odpisu M.II-2, którego postać oryginalna – ze względu na stan zachowania kodeksu oraz brak innych danych (np. opis treści) – nie może być zrekonstruowana, choć istnieje prawdopodobieństwo, że był to odpis całości PH II (por. Милтенова 2012).

⁴ Por. Aneks II: *Zestawienie tytułów rozdziałów w odpisach PH II*.

graficznie środowisku. Także najstarszy znany fragment PH II, zidentyfikowany przed dziesięcioma laty przez Johannesa Reinharta, znajdujący się w tzw. Psalterzu Novaka ze zbiorów Austriackiej Biblioteki Narodowej, sygn. Vindob. slav. 158, ma serbskie cechy językowe⁵. Fragment ten zawiera pięć z sześciu ostatnich rozdziałów PH II (za wyjątkiem zamykającej całość historii Ozjasza), skoncentrowanych wokół króla Dawida. Od pozostałych odpisów serbskich różni go rozmieszczenie tytułów rozdziałów przy zachowaniu tej samej treści. I tak tytuł **Повѣ́ писаніе въ Дѣ́хъ пророцѣ́хъ и цѣ́ри и въ Сау́лѣ́хъ** (*Historia o proroku i królu Dawidzie i o Saulu*) odpowiada tytułowi **писаніе въ сау́лѣ́хъ** z innych odpisów (Nikoljac 83, MSPC 42, MSPC 141; *Rzecz o Saulu*), co lepiej określa objętą nim treść. Ponadto w skład tego rozdziału w odpisie Vindob. slav. 158 wchodzi również treść rozdziału **писаніе въ прѣ́ложеніи хлѣ́ба** (*Rzecz o ofiarowaniu chleba*). Kolejny rozdział PH II w odpisie Vindob. slav. 158 to **въ женѣ́хъ Ѣ́риѣ́хъ** (*O żonie Uriasza*), którym objęto treść rozdziałów *O Absalomie* oraz *O rejestrze*. Tu z kolei obserwujemy zawężenie tytułu wobec treści, tak jakby kolejne tytuły rozdziałów kopista pominął. Zwraca uwagę fakt, że w innych odpisach przymiotnik określający bohaterkę ma postać odmienną; tytuł rozdziału brzmi **въ женѣ́хъ Ѣ́риинѣ́хъ** (Nikoljac 83; *O żonie Uriasza*), a także **писаніе въ женѣ́хъ Ѣ́риинѣ́хъ** (MSPC 141) i **писаніе въ женѣ́хъ Ѣ́риинѣ́хъ** (MSPC 42; *Rzecz o żonie Uriasza*). Widać, że rozszerzenie tytułu o nazwę gatunku (**писаніе** ‘rzecz’, ‘opowieść’) charakterystyczne jest dla dwóch odpisów PH II najbliższych sobie pod względem czasu powstania i miejsca użytkowania kodeksów, co dodatkowo potwierdza relację między nimi. Tym niemniej fragment PH II z odpisu Vindob. slav. 158 pozostaje zjawiskiem osobliwym. Trudno przypuszczać, że pierwotnie przełożono ten fragment, a później obudowano go pozostałą, obszerną częścią utworu; można domyślać się, że jest to raczej wyimek z gotowej już całości PH II⁶. Fragment PH II został dopisany do Psalterza przez asocjację jej ostatnich rozdziałów z imieniem autora psalmów. Połączenie PH z Księgą Psalmów z Psalterza Novaka jest jednak jedynym takim znanym dziś przypadkiem.

Kodeks NIM 25 zawiera „zbiór słów i Paleję historyczną”, która – przedstawiona w ten sposób – wydaje się najważniejszym tekstem księgi⁷, podobnie jak ma to miejsce w przypadku utożsamianego z PH rękopisu MSPC 42 (o czym niżej). Treść kodeksu Nikoljac 83 została opisana w kontekście studiów nad *Testamentem Dwunastu Patriarchów*⁸. PH II znajduje się tu w „zbiorze słów

⁵ Reinhart 2007, *passim*.

⁶ Zob. Reinhart 2007, s. 58.

⁷ „Сборник със слова и Историческа палея”, cyt. za: Велинова, Вутова 2013, s. 85–86.

⁸ Јовановић 2005b. Cykl składający się z dwunastu części o paralelnej konstrukcji, odpowiadających grzechom kolejnych synów patriarchy Jakuba, wraz z napomnieniami i modlitwą o wyzwo-

i żywotów”⁹, czyli kodeksie o treści mieszanej. Są tu m.in. komentarze Ojców Kościoła – św. Bazylego, Hipolita Rzymskiego, Epifaniasza – do tekstów biblijnych (m.in. do psalmów, do prorocstwa Zachariasza); jest wreszcie *Testament Dwunastu Patriarchów*, który wraz z komentarzem do jednego z psalmów bezpośrednio poprzedza odpis PH II. Tomislav Jovanović podkreśla, że równie prawdopodobne jest dwojakie pochodzenie księgi: mogła być przepisana z protografu o tej samej treści bądź też została skompilowana oryginalnie, na nowo¹⁰ (skądinąd uwagę tę można odnieść do większości kodeksów zawierających PH II).

Uwaga o pokrewieństwie serbskich odpisów PH II dotyczy szczególnie MSPC 42 i MSPC 141. Pochodzą one z kodeksów przynajmniej przez pewien czas przechowywanych i funkcjonujących w dwóch bardzo blisko siebie położonych monasterach Fruškiej Gory (dystans wynosi niespełna cztery kilometry), wysuniętych najbardziej na wschód (poza monasterem Fenek). Mowa tu o Kruszedolu i Wielkiej Remecie. Velika Remeta, jeden z najstarszych fruszkogorskich centrów monastycznych, została założona na przełomie XIII i XIV w., a być może nawet za panowania Stefana Dragutina (1276–1282)¹¹. Wydaje się, że właśnie tam mógł powstać protograf obu odpisów, z których późniejszy trafił do monasteru w Kruszedolu¹², założonego w pierwszym dwudziestolecu XVI w. przez Jerzego Brankovicia (późniejszego św. Maksyma) i jego matkę, św. Angelinę, która znalazła tam miejsce wiecznego spoczynku¹³. O św. Angelinie wiadomo, że była posiadaczką co najmniej czterech kodeksów powstałych w połowie XV w., dziś znajdujących się w zbiorach belgradzkich archiwów: Muzeum Serbskiej Cerkwi Prawosławnej oraz Biblioteki Patriarszej, z których dwa pochodzą

lenie się z nich oraz zapowiedzią przyszłości danego pokolenia, znane w redakcji obszernej i krótkiej. Wykaz odpisów cyklu zob. w: *Заветы патриархов*, [w:] Яцимирский 1921, s. 41–165; *Testaments of the Twelve Patriarchs*, [w:] Orlov 2007, s. 48–49 (por. *Заветы Двенадцати Патриархов*, [w:] Орлов 2011, s. 214–216); tam również wykaz edycji. Tylko *Testament Rubena*: Јовановић 2005b. Przekład polski: *Testamenty dwunastu Patriarchów*, przeł. ks. A. Paciorek, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu* 2000, s. 43–81. Bogatą bibliografię daje Јовановић 2005b.

⁹ Мошин 1961, za: Јовановић 2005b, s. 395.

¹⁰ „Овако разуђен зборник који садржи и палеју могао је бити преписан са већ постојећег предлошка истоветног састава, или наручен да се у таквом облику појави у новом препису”, cyt. za: Јовановић 2005b, s. 398.

¹¹ Медаковић 2010, s. 88.

¹² О czym świadczy uwaga na k. 125v: ✙ Оїа книга Мѣтириа Крѣшедоула, храма Бл҃говѣщенїа прѣтѣла вл҃чцы нашеа Бѣцы, юже азѣ пречитаѣ, 1742г҃а года вѣ мѣцѣ мартѣ. Иліа Стойковѣи сѣенни вѣ шанѣкѣ петроварадинскѣ [Petković 1914, s. 225 – z drobnymi różnicami rozczytania]. Zob. przyp. 52 na s. 24.

¹³ О św. Angelinie zob. m.in.: Томин 2009; Gapska 2013.

z Kruszedola właśnie¹⁴. Pozwala to snuć domysły, że być może i PH II z kodeksów MSPC 141 i MSPC 42 – niewiele przecież wcześniejszych – znajdowała się wśród lektur pobożnej władczyni. Te dwa kodeksy: MSPC 42 i MSPC 141 łączy też podobieństwo formalne, wyrażające się na co najmniej dwa sposoby. Są to duże tomy, największe pod względem przyciętego arkusza wśród wszystkich odpisów PH II: ok. 25,7 × 18,7 cm (MSPC 141) i 28,3 × 19,5 cm (MSPC 42), o dość dużej objętości i wysokim polu tekstowym, pozostawiającym szeroki margines zewnętrzny. W obu księgach brak iluminacji, jedynym elementem upiększającym tekst jest wpisanie cynobrem tytułu PH oraz tytułów rozdziałów. To cechy drugorzędne może (wspólne zresztą również pozostałym kodeksom z odpisami PH II), ale sugerujące cel wykonania tych ksiąg nie pełniących funkcji liturgicznej. Były przeznaczone do użytku codziennego, jako źródło lektury indywidualnej bądź w gronie wspólnoty monastycznej, raczej nie powstały dla potrzeb czy na zamówienie bogatych ośrodków carskich lub świątyń i zgromadzeń metropolitalnych, choć mogły też trafiać do szerszej publiczności, kręgu wiernych poza zgromadzeniem. Kodeks MSPC 42, znany jako *Paleja kruszedolska* (z Kruszedola), opisano jako zawierający „opowieści biblijne, historie różne, apokryfy”¹⁵, „Paleję, Kronikę Zonarasa i słowa świętych Ojców”¹⁶, „słowa świętych Ojców”¹⁷ oraz „zbiór opowieści kanonicznych i apokryficznych, układający w porządku chronologicznym historię starotestamentową”¹⁸. W jego pierwszej części znajduje się słowiański przekład jednej ze słynniejszych kronik bizantyńskich, tzw. *Kronika Zonarasa* (XII w.), a po PH również krótkie utwory o tematyce biblijnej i liturgicznej oraz historycznej, m.in. historia cesarzy rzymskich i bizantyńskich, mnicha Aleksandra *Słowo o odnalezieniu Krzyża świętego*, wybór komentarzy i pouczeń (Pseudo-)Jana Złotoustego. W kodeksie MSPC 141 zamieszczono – oprócz PH – „apokryfy i żywot św. Grzegorza Omirickiego”¹⁹ oraz teksty o charakterze objaśniającym wybrane kwestie liturgiczne. Proponuję zestawić treść trzech kodeksów, zaczynając od pierwszego tekstu po ostatnim rozdziale PH II i doprowadzając do tekstu poprzedzającego kolejną dużą częścią tematyczną (w przypadku MSPC 42 będzie to *Historia od początku świata...* – *Єже ѿ начала мироу бывшїи писанїи. въ пространствїи обаченїа повѣданїи*, w przypadku MSPC 141 – wspomniany wyżej żywot).

¹⁴ Томин 2007, s. 62–63.

¹⁵ Wklejka księgozbioru na drugiej stronie okładki (wnętrze twardej oprawy) głosi: „Библијске повести, беседе и апокрифе”.

¹⁶ Петковић 1914, s. 217.

¹⁷ Богдановић 1982, s. 77.

¹⁸ Zob. Витић 1992, s. 67.

¹⁹ Богдановић 1982, s. 33.

Tabela 3. Zestawienie tekstów towarzyszących PH II w odpisach serbskich

Nikoljac 83 ²⁰	MSPC 42	MSPC 141
У с(вє)щєнниѣѣ и ѡ архієрен дїаконѣ и чѣтци [O kapłanie i arcykapłanie, diakonie i lektorze, k. 229r–230r]	ѡ сщєнныѣѣ и ѡ архієрен и дїаконѣ и чѣтци [k. 112v–113r]	ѡ сщєнниѣѣ и ѡ архієрен. и дїаконѣ и чѣтци [k. 110r–110v]
У цр(к)к(ь)ви [O świątyni, k. 230r–231v]	ѡ црквы [k. 113r–113v]	ѡ цркви [k. 110v]
Повѣст(ть) чюдѣнаа [Historia niezwykła, k. 231v–235r]	повѣстѣ чюднаа [k. 113v–115r]	повѣстѣ чюдна [k. 111r–113r]
Иже въ с(вє)тых(ь) ѡ(ть)ца нашего іѡ(а)на златоустѣаго. рѣи изрєдєнь ѡт(ь)словєсь єговѣхъ [Świętego ojca naszego Jana Złotoustego Raj doskonaly jego słów, k. 235r–235v]	иже въ стѣхъ ѡца нашего іѡанна златѣстаго, рѣи изрєнь ѡ словє єговѣхъ [k. 115r–115v]	иже въ стѣхъ ѡца нашє іѡанна златѣста, рѣи изрєнь ѡ словє єговѣхъ [k. 113r]
Правило вѣры правєє. оувѣждѣ правила православныє вѣры. пр(ѣ)п(о)добнаго ѡ(ть)ца нашего іѡа(нъ)на дамаськина. правила проповѣдательнаа. ѡ православнои вѣрѣ [Zasady wiary prawdziwej świętego ojca naszego Jana Damasceńskiego, k. 235v–239r]	правило вѣри прѣвєє оувѣждѣ православиє вѣри прѣвнаго ѡца нашего іѡанна дамаськина прави проповѣдательна, ѡ православнои вѣрѣ [k. 115v–117r]	правило вѣры прѣвєє свѣждѣ правила православныє вѣры. прѣвнаго ѡца нашего іѡанна дамаськина правила проповѣдательна ѡ православнои вѣрѣ [k. 113r/113v–77r/77v–78r] ²¹
Пр(ѣ)п(о)добнаго ѡ(ть)ца нашего маѣима исповѣдника [Świętego ojca naszego Maksyma Wyznawcy, k. 239r–239v]	прѣвнаго ѡца нашего маѣима исповѣдника [k. 117r–117v]	прѣвнаго ѡца нашего маѣима исповѣдника [k. 78r–78v]

²⁰ Za: Јовановић 2005b, s. 398.

²¹ Błąd kolejności kart kodeksu w wyniku nowego podwiązania (i oprawy?) księgi; karty z utworami autorstwa Jana z Damaszku i Maksyma Wyznawcy trafiły do odpisu PH, między rozdziały o Izaaku i Mojżesz (zob. Aneks II).

Grupa sześciu utworów stanowi pewną tematyczną całość. Ciekawa jest zasada, wedle której autor tego wyboru tekstów, najpewniej w protografie trzech odpisów, zdecydował zestawień lektury: poczynając od bardzo konkretnego ujęcia codzienności chrześcijanina – tego, co niezbędne dla liturgii i możliwe do zaobserwowania, poznania, zrozumienia podczas nabożeństwa – poprzez słowa świętych Ojców, po głębsze, choć krótkie, charakterystyki wybranych dogmatów i prawd moralnych. Na grupę tę składają się następujące utwory²²:

1. О сщеницѣхъ и о архіерейхъ и діаконѣхъ и чѣци (O kapłanie i arcykapłanie, diakonie i lektorze), inc. Єпѣпкѣ въ вѣразѣ вѣчнѣхъ [!]. Іакоже во вѣла нашѣ іѣсѣ, посылаетъ агглы свое. такоже и єпѣпкѣ посылаетъ іерее свое. вѣла же носѣ є єпѣпкѣ. по вѣразѣ и вѣло носію. иже въ прѣвѣразѣни бывшѣ хѣвѣ, іакоже рѣ іевѣліетъ...²³ [MSPC 141, k. 110r–110v]. Jest to opis szat sprawującego liturgię kapłana wraz z wyjaśnieniem ich symboliki. Biskup nosi biel, co wyraża „jasność oblicza Chrystusa w chwili Przemienienia”. Opisanie tu części jego stroju to kolejno: omoforion, „po trzykroć zawinięty na cześć Trójcy Świętej”; felonion, tkany „bez szwów”, symbolizujący siły anielskie; sticharion i epitachelion, przypominające nałożone Chrystusowi podczas Męki więzy. Komentarz odnosi się także do strzyżenia włosów biskupa na kształt korony cierniowej. Z szat diakańskich z kolei wymieniono orarion; wspomina się i lektora, będącego „świadkiem” w Kościele Chrystusowym²⁴.

2. О цркви (O świątyni), inc. Црковь є двамъ бжїи. и жилище. олтаре же гробъ вѣразѣтъ гѣ нашего іса хѣ. трапеза же гробное затвѣрженіе. платъ же трапезный, плащаницѣ юже ксѣпи ісѣиѣ блѣговѣразный...²⁵ [MSPC 141, k. 110v–111r]. O świątyni wydaje się kontynuacją komentarza O kapłanie i arcykapłanie, diakonie i lektorze, odnoszącą się jednak nie do osób, ale do przestrzeni sakralnej: przedstawiane są kolejno części świątyni – „domu Bożego” – i jej wyposażenie. Niniejsze objaśnienie nie jest, rzecz jasna, oryginalne; pod względem treści w pewnym stopniu odpowiada *Objaśnieniu* przypisywanemu św. Bazylemu²⁶ (choć bardzo je skraca), a komentarz opiera się znów na wątkach nowotestamentowych, związa-

²² Tytuły za odpisem MSPC 141. Pełną postać tekstów zob. w Aneksie IV.

²³ „Biskup jest obrazem [Pana] Władcy, albowiem jak Władca nasz Jezus Chrystus posyła swoich aniołów, tak i biskup posyła swoich kapłanów. Biskup ubiera się w biel na podobieństwo białej szaty Chrystusa w [chwili] Przemienienia, wedle słów Ewangelisty”.

²⁴ O nazwach szat i utensyliów w zabytkach słowiańskich, głównie minejach wschodniosłowiańskich z okresu XI–XII w., z których część wymieniona jest i tutaj (m.in. *риза, петрахиль, фелонь*), zob. Доцева 2010.

²⁵ „Świątynia jest domem Bożym i mieszkaniem; ołtarz bowiem wyobraża grób Pana naszego Jezusa Chrystusa, a żertwennik – płytę nagrobną; obrus zaś na żertwenniku wyobraża całun, który kupił Józef Sprawiedliwy [z Arymatei]”.

²⁶ Por. tekst w: Иванова Кл. 2002, s. 13–16; Minczew 2011, s. 168–170.

nych głównie z Męką Pańską. Wydaje się, że ma elementy wspólne z *Objaśnieniem o darach świątynnych*²⁷. Ołtarz (w znaczeniu Świętego Świętych) symbolizuje grób Chrystusa, płyta ołtarza (Stołu Pańskiego) zamknięcie grobu, zaś jego nakrycie – całun, jaki dla Pana zakupił Józef z Arymatei. ‘Przegroda’ – ikonostas – to symbol żołnierzy stojących u grobu, ambona – kamienia, którym grób zamknięto. Śpiewający z ambony psałt przypomina „siedzącego na kamieniu anioła, głoszącego Chrystusowe zmartwychwstanie”. Wszystkie te komentarze podane są w krótkiej, zwartej formie. Kładzione na naczynia liturgiczne welony symbolizują sudarion, przepaskę, po której stąpił Chrystus wezwany przez Piłata, rypidy zaś – „cesarskie znaki” i berło, oznakę sprawowanej władzy.

W powyższej mistagogii warto, jak sądzę, zwrócić uwagę na komentarz dotyczący welonu oraz rypid:

Покров же въобразѣтъ соударя, иже ношаше коун'соурарь. егоже посла пилать, призвати їса на соудище. и сънънь его съ главы свое, и прострѣтъ его по земли. и рѣ їсоу, їи връхоу сего понди. и въниди на соудище игемѡ зоветъ те. и при//зва пилать нарицаемаго кѡн'соура. и рѣ къ нѣмоу по коемоу въразоу се сътворильтъ еси. и ѡвѣща въ рече. їи мои егда ме поуца въ їерлими къ александроу аристарховѡ. видѣ его издеца на жрѣбети веси. и дѣти еврейскыя рѣзахо вѣтина ѡ дръвеси и ношахо, дрѣзы же постилахо на пѣти ризы свое, и пояхо. весан'на снѡ дѣоу. и ѡвѣща пилать и рѣ емоу. ты еллинъ еси, ѡкъде вѣси, что тлькоуетъ се весанна. и ѡвѣща кѡн'соура. и рѣ тлькоуетъ се весан'на ѡ евреи іакоже слышахъ. спси на снѣ блвнаго бѣ иже въ выш'нихъ. и ѡвѣща пилать рѣ емоу. понди іакоже хоцещи въвѣди его. и абие шѣ, и прострѣтъ вѣн'ць свои по земли иже ѣ соударя. и рече їи понди връхоу сего. и въниди на сдище. зоветъ те игемонъ. тѣмъ же по въразѡ семоу нарѣтъ се нѣо. иже // ѣ покровъ въ въразѣ соудара. рипиди же соутъ въ мѣсто цркъи знамени. и скип'тръ. егда бо въхожаше хс и бѣ нашъ къ игемонѡу. постави скип'тра въ чьсть емоу вѣсноу и ѡ шѡю. и въходещъ же гоу къ пилатоу игемонѡу. прѣклоннише се скип'тра. въ поклонѣнїе емоу. и вънидоше съ нимъ даже до сдища пилатова. сего ради дръжеть дїакони рипиди. въходѣ сѣтѣнь, и въсходѣ бжтвеный и прѣчтый танихъ влкъ хѣ [Nikoljac 83, k. 230v–231v]²⁸.

²⁷ Указ за църковните дарове, zob. Милтенова 2004, s. 298–301.

²⁸ „Welon wyobraża sudarion, który nosił kursor, którego Piłat posłał, by wezwać Jezusa na sąd. Zdjął go [kursor] z głowy, rozpostarł na ziemi i rzekł do Jezusa: ‘Panie, pójdź po nim i udaj się na sąd, [wzywa Cię bowiem] hegemon’. I zawezwał Piłat kursora i rzekł do niego: ‘Wedle jakiego wzorca to uczyniłeś?’ Odpowiadając, rzekł [kursor]: ‘Panie mój, kiedy wysłałeś mnie do Jerozolimy do Aleksandra [syna] Arystarcha, widziałem Go jadącego na osłędzie, a dzieci żydowskie ścinały gałęzie z drzew i przynosiły, inni zaś rozkładali na ziemi swe koszule i śpiewali «Hosanna synowi Dawida»’. I odpowiedział mu Piłat, mówiąc: ‘Jesteś Grekiem, skąd wiesz, jak tłumaczy się «hosanna»?’ I odpowiedział kursor, mówiąc: ‘Jak słyszałem od Żydów, «hosanna» tłumaczy się «zbaw nas, synu Boga na wysokości»’. I odpowiadając, rzekł mu Piłat: ‘Idź i wprowadź Go, jakim chcesz sposobem’. Poszedł więc

Po pierwsze, tylko w przypadku tych dwóch przedmiotów dotyczący ich komentarz ma znacznie większą objętość, aniżeli poprzednie objaśnienia, skonstruowane w oparciu o zasadę prostego zestawienia, np. *олтаръ же гробъ ѡбразѡеть ꙗко нашего ꙗса х҃а. трапеза же гробное затворѣние*²⁹ [MSPC 141, k. 110v]. Po drugie, do opisanie znaczenia utensyliów użyto rozbudowanych epizodów, o których zresztą ewangelie kanoniczne milczą. Sceny te odnajdujemy w pierwszych rozdziałach pseudokanonicznej *Ewangelii Nikodema*³⁰:

Призвавъ же Пилатъ десатника рече ему. во истину н҃ина приведенъ бѹди Исусъ. Вѣнъ же градъин десатникъ, знааа его и мола са, и оубрѹсецъ несты свитъ в рѹцѣ свои, и простре и по земли, рекъ. Господи, гради ютръ, имже князь тѣ зоветъ. Видаше же Жидове еже створи десатникъ, и възпиша к Пилатѹ ркѹше. По что не повѣдавъ намъ предсѣла и заповѣда оному оутри ити единому с послаными десатникомъ; Десатникъ бо зраа его и моли и, и оубрѹсѣ имже держаше в рѹцѣ свои распрострѣк пред нимъ на земли и рече ему. Господи, зоветъ тѣ князь.

Призвавъ же Пилатъ десатника рече ему. Чемѹ то створи; И глагола ему десатникъ. Югдаже посла ма въ Иерѹсалимъ къ Ялксандрови, видѣхъ Исуса сѣдаща на ослатѣ, и отроци зовахѹ Еврѣистини. Усана сыну Давыдовѹ, ови держаше в рѹкахъ вѣтви, и дрѹзини стлахѹ ризы своѣ ркѹше. Спаси, ты еси небесехъ, благословенъ градъин во имя Господне.

Воспиша же Иудеи, глаголюще противѹ десатникѹ. Отроци же Еврѣистини еврѣскы възпиша. втѹкѹдѹ ты вѣси, имже еси Грѣчинъ, еврѣскъ азъикъ; Рече им десатникъ. Впрашахъ етеры жидовъ и рѣхъ. Что юсть еже вопиють еврейскы; Они же мнѣ исповѣдаша. Рече имъ Пилатъ. Како юсть вопиемое еврейскы; глаголаша. Еи, велии Господь. Глагола имъ Пилатъ. И вы вѣсте и послушастеете глас иже отроци глаголаша. что согрѣшиха естъ десатникъ; I оумолчаша. И рече. Се предъ слашю ми тѣ вонъ же идъин десатникъ и створи такоже и прежде тѣмже законамъ, рекъ Исусови. Господи, оутрѣ гради, зоветъ тѣ князь.

i rozpostarłszy na ziemi swoje nakrycie głowy [dosł. swój wieniec], czyli sudarion, rzekł: 'Panie, stąpaj po nim i przybądź na sąd, wzywa Cię [bowiem] hegemon'. I dlatego mówi się 'niebo', którym jest dach jako wizerunek sudarionu. Rypidy zaś są zamiast chorągwi królewskich i berła. Gdy bowiem wchodził Chrystus i Bóg nasz do hegemonu, stały berła na cześć Jego po prawej i po lewej stronie, i na widok Pana wchodzącego do Pilata Hegemonu pochylały się berła, kłaniając się Mu i weszły z Nim aż do miejsca sądu Pilata. Dlatego też diakoni trzymają rypidy: podczas wejścia do świątyni, Wielkiego Wejścia [dosł. świętego wejścia] i podczas przeświątych sakramentów Pana [naszego Jezusa] Chrystusa".

²⁹ „Ołtarz bowiem wyobraża grób Pana naszego Jezusa Chrystusa, a stół [ołtarz] – płytę nagrobną”.

³⁰ Na wykorzystanie fragmentu *Ewangelii Nikodema* w podobnym kontekście w tekście pokrewnym omawianemu tutaj zwróciła uwagę (nie komentując) Anisawa Miłtenowa, zob. Миленова 2004, s. 299. Zob. wydanie tekstu scs: Vaillant 1968; o historii zabytku w Europie Zachodniej zob. *The Medieval Gospel of Nicodemus* 1997; także CANT 1992, nr 62, s. 43–46.

Оутрь же идущю Ісоусу, и ѡт знаменья, преклонены сѣтъ главы знаменнымъ ѡт нихъ и молиша Спаса Ісоуса. Видѣще Юдеи знаменья знаменемъ, како преклонены сѣтъ главы имъ и молахоу Ісоуса, паче въпниаху противу знаменемъ носителямъ. Пилатъ же рече къ Юдѣимъ. Не хвалите ли како ѡт нихъ преклонены сѣтъ главы знаменнымъ и молиша Спаса развѣ въпниюще къ знаменемъ носителемъ иже они сами поклониша сѧ и молиша; и рѣша Юдѣи к Пилатѹ. Видѣхомъ како сѧ поклониша знаменемъ носители и молиша Ісоуса. И призвавъ князь знаменемъ носителя рече имъ. Вскѹю тако створисте; Рѣша Пилатѹ. Мы мѹжи погани есмы и црѣквѣмъ раби. кымъ закономъ имамъ молити его; Ибо держимага нами знаменья поклониша сѧ и молиша.

Рече Пилатъ къ старѣшиннамъ сънѣмѹ и старцемъ полку ихъ. Изволите бы мѹжа могущаго и крепляшаго, и да ти держатъ знаменья, и видимъ аще ѡт тѣхъ поклонат сѧ. И приемиюще заповѣдь старѣшинны Юдеомъ мѹжа .бѣ. и могущихъ .ѣ. створиша держати знаменья, и стоѣша предъ очима князевѣ. Рече Пилатъ десѣтнику. ижеи Ісоуса предъ преторию, еже естъ сказаѣ сѧ теръ, и введи и вноутрь паки пацѣмъ закономъ хотѣ. И вонъ иде предъ вѣщѣницю Ісоусъ и десѣтникъ. Призвавъ же Пилатъ съѧ иже держаша знаменья, кленѹмъ сѧ имъ по цѣлѣви цѣсарю, рече иже. Яште бѹдѹтъ поклонена знаменья оутрь грядѹщѹ Ісоусоу, оутрѣжю главы ваша. И заповѣда оутрь влѣсти Ісоусови вторици. И створи десѣтникъ тѣмъже закономъ іакоже и прѣжде. и много мола естъ десѣтникъ Ісоуса да бы шелъ по оубрѹсѹ его, и иде по нему, и оутрь влѣзѣ естъ. Оутрь же грядѹщю ему поклониша сѧ знаменья и молиша Ісоуса³¹.

³¹ Cyt. za: Vaillant 1968, s. 4–8 [„Pilate zawałał kursora i rzekł do niego: „Niech Jezus zostanie wprowadzony, ale z zachowaniem umiaru!” Wyszedł więc kursor, poznał Go i oddał mu cześć, i rozciągnął na ziemi chustę, która trzymał w swoim ręku. I rzekł: „Panie, przejdź przez to i wejdź, bo namiestnik Cię woła”. Gdy jednak Żydzi zobaczyli, co uczynił kursor, zawołali do Pilata i rzekli: „Dlaczego nie kazał Mu wejść przez zawołanie woźnego, ale przez kursora? Kursor bowiem, skoro Go ujrzał, oddał Mu cześć i rozciągnął przed Nim chustę, którą trzymał w ręce i rzekł: «Panie, woła Cię namiestnik»”. Pilat zawałał kursora i rzekł do niego: „Dlaczego to uczyniłeś?” Rzekł do niego kursor: „Kiedy posłałeś mnie do Jerozolimy, do Aleksandra, ujrzałem Jezusa siedzącego na osle, a dzieci żydowskie wołały: «Hosanna, Synowi Dawida» i trzymały w swych rękach gałązie. Inne zaś stały szaty i wołały: «Zbaw Ty, który jesteś na wysokościach, błogosławiony, który przybywa w imię Pańskie». Zakrzyknęli Żydzi i mówili przeciw kursorowi: «Przecież dzieci żydowskie wołały po hebrajsku. Skądże więc ty, Grek, rozumiesz po hebrajsku?» Rzekł kursor: «Zapytałem któregoś z Żydów i rzekłem: «Co znaczy to, co wołały po hebrajsku?» A on mi wyjaśnił”. Rzekł doń Pilat: „Jak oni wołali po hebrajsku?” Powiedzieli mu: „Hosanna”. [Mówi Pilat:] „Jak to można przetłumaczyć? Mówią: „O Panie, spraw, że będziemy zbawieni” lub „O Panie, zbaw przeto”. Powiedział Pilat: „Wy potwierdzenie słowa wypowiedziane przez dzieci. W czym więc zawinił kursor?” A oni zamilkli. Rzekł namiestnik do kursora: „Wyjdź i w jakikolwiek [sposób] wprowadź Go!” Wyszedł więc kursor i uczynił jak poprzednio, i rzekł do Jezusa: „Wejdź Panie, woła Cię namiestnik”.

Wszedł więc Jezus, i [na Jego wejście] wygięły się szczyty znaków, które trzymali chorążowie, i oddały cześć Jezusowi. Gdy Żydzi zobaczyli, jak szczyty znaków zgięły się i oddały cześć Jezusowi, głośno zawołali przeciw chorążym. Na to Pilat rzekł do Żydów: „Czy nie dziwicie się, że szczyty

Widać więc, że autor utworu korzysta z tekstu pseudokanonicznego jako narzędzia do wyjaśnienia oficjalnego rytuału Kościoła. Wymowę tego pozornie obrazoburczego stwierdzenia osłabia jednak fakt, iż *Ewangelia Nikodema*, mimo swego nieoficjalnego charakteru, w Kościele Wschodnim była wykorzystywana w sporze o datę Paschy³², a nawet służyła jako lektura podczas liturgii w Wielką Sobotę³³. Podobnie i teksty mistagogiczne miały pierwotnie odczytywane podczas Wielkiego Postu³⁴. Fragment z MSPC 141 (oraz z odpisów MSPC 42, a także Nikoljac 83) ma jednak postać skróconą wobec tekstu analizowanego przez Anisawę Miłtenową – charakterystyczny jest dla niego brak objaśnienia symboliki duchownych odprawiających liturgię, podczas gdy jest ona istotnym komponentem *Objaśnienia o darach świątynnych*³⁵. Najważniejszą różnicę między utworami *O świątyni* i *O darach świątynnych* stanowi to, że ten pierwszy jest skonstruowany nie jako zestaw pytań i odpowiedzi, a więc formalnie znajdowałby się poza środowiskiem tekstów z tego gatunku³⁶. Co ciekawe, inne warianty tego tekstu wykorzystane jako mistagogie – jak np. ten ze *Złotego łańcucha* – posiadają cechy odrębne od zapisu z serbskich kodeksów z PH II³⁷, z których na pierwszy plan wysuwają się różnice leksykalne. I tak kursor nazywany jest мѣчникъ oraz кѡнѣснарь, кѡнѣсрарь, кѡнѣсарь (w którym wyraźnie widać, jakkolwiek zniekształcony, łaciński pierwowzór

znaków zgięły się same z siebie i oddały cześć Jezusowi, lecz krzyczycie na chorążych, jakby oni sami zgięli znaki i oddali [Mu] cześć?” Mówią Żydzi do Piłata: „My widzieliśmy, jak chorążowie schylili znaki i oddali cześć Jezusowi”. Piłat zawołał do chorążych i rzekł do nich: „Dlaczego to uczyniliście?” Oni rzekli do Piłata: „My jesteśmy poganami, sługami świątyni, jakże więc moglibyśmy oddawać Mu cześć. My trzymaliśmy znaki, a one się zgięły i oddały mu cześć”. Rzekł Piłat do przełożonych synagogi i do starszych ich ludu: „Wybierzcie bardzo silnych mężów i niech oni ujmą znaki, a zobaczymy, czy one zegną się same z siebie”. Wzięli więc starsi ludu dwunastu najsilniejszych mężów i po sześciu kazali im ująć znaki, i oni stanęli przed namiestnikiem. Rzekł Piłat do kursora: „Wyprowadź Jezusa poza pretorium i wprowadź Go znów, w jakikolwiek chcesz sposób”. I wyszedł Jezus z kuresem spoza pretorium. I przywołał Piłat tych, którzy najpierw trzymali znaki zaprzysięgając ich na zbawienie cesarza: „Jeśli nie zegną się znaki na Jego wejście, poucinam wam głowy”. I nakazał namiestnik wejść Jezusowi po raz drugi. I kursor uczynił to w taki sam sposób jak uprzednio, i gorąco prosił Jezusa, aby wstąpił na jego chustę, i siedł po niej. A gdy On wchodził, zgięły się znaki i oddały cześć Jezusowi”, przekład polski za: *Ewangelia Nikodema* [Akta (Dzieje) Piłata], przekład i opr. ks. M. Starowieyski, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu. I.* 2003 s. 637–639].

³² Komentarz do: *Ewangelia Nikodema*, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu. I.* 2003, s. 635.

³³ Minczew 2006a, s. XIX.

³⁴ Милтенова 2004, s. 290.

³⁵ ꙗпископъ ѿ мѣсто архангѣла, калѣгерь ѿ мѣсто херувима, діаконъ ѿ мѣсто стѣи ѿцѣ, иже проповѣдаше законъ г҃нь. діакъ ѿ мѣсто стѣи мѣчникъ [„biskup jest w miejsce archanioła, mnich jest w miejsce cherubina, diakon jest w miejsce świętych Ojców, którzy głosili Prawo Pańskie; hypodiakon jest w miejsce świętych męczenników”], cyt. za: Милтенова 2004, s. 299.

³⁶ Z nowszych prac o gatunku zob. Papadoyannakis 2006.

³⁷ Минчев 2011, s. 168.

cursor)³⁸; iliton to литонъ oraz słowiański покровъ; namiestnik (Pilat) to оучитель [!] oraz игемонъ; frazę како разоумѣюши ѡсана zastępuje ѡкъдѣ вѣси что тлѣкъдет се ѡсана; поклонниста сѧ ѡба скѹпетра за сѧ – прѣклонише се скѹпетра въ поклоненіе еиѡ itd.

3. повеѣсть чюѡна (*Historia niezwykła*), inc. Ѡбрѣтѣ въ сѣтымъ и бѣгодѣхновеннымъ писании іако въпрашаемѡ великомъ грѣѣшникомъ бѣгословѡ ѡ нѣкыи проповѣди ѡцѣ. и о бжѣтвенѣи и безъкрѣвенѣи жрѣтвѣ. и кыимъ ѡбразомъ и како на бѣса [!] въсходитъ. и ѡбѣщавъ и рѣ тако...³⁹ [MSPC 141, k. 111r–113r]. Jest to kolejny utwór komentujący istotę i porządek świętej liturgii, którego treść w ogólnym zarysie przypomina fragment komentarza znanego ze *Złotego łańcucha* (*Золотая цепь*), przypominanego niedawno w studium o słowiańskich objaśnieniach liturgii⁴⁰. Niezwykła opowieść – podobnie jak *Słowo Świętego Grzegorza o liturgii*, którym jest wyraźnie inspirowana – operuje tylko jednym z dwóch motywów apokryficznych, które Tatjana Afanasjewa wskazuje jako główny komponent *Słowa*⁴¹. Jest to wskazanie na obecność (i aktywność, także liturgiczną) w świątyni aniołów, z archaniołami Michałem i Gabrielem na czele, i diabła, który, przybrawszy postać straszego człowieka, stoi w drzwiach cerkwi bacząc, kogo z niej wywlec (видѣ члѣка стояща въ сѣтѣхъ дверѣхъ цѣрковныхъ и зѡбы имѡща іако стрѣлы ѡстры, и ѡчи его крѣпавы. и скрѣжещѡща зѡбы своими, на стоящѣхъ въ сѣтѣхъ цѣркви. іако да би кого извелъ ѡ цѣрквѣ⁴² [MSPC 141, k. 112r]). Brak więc w tym opracowaniu motywu rozczłonkowania ciała Chrystusa podczas Najświętszej Ofiary. Popularne na Rusi *Słowo Świętego Grzegorza o liturgii*, mimo wykorzystania wątków o charakterze apokryficznym, nie znalazło się nigdy na indeksach ksiąg zakazanych; przeciwnie, przepisano je w miscellaneach różnej zawartości, także w kodeksach o treści stałej, a nawet obok nabożeństwa z komentarzem (*толковая служба*)⁴³. Ani jednak treść analizowanego przekładu południowosłowiańskiego *Słowa*, ani też żaden z trzech tytułów, pod którymi go zamieszczano, nie odpowiadają wariantowi z trzech kodeksów serbskich, co można uznać za dodatkowe świadectwo oryginalności południowosłowiańskiego opracowania z Nikoljac 83, MSPC 141 i MSPC 42.

³⁸ Wszystkie pary w kolejności: wariant ze *Złotego łańcucha*, cyt. za: Минчев 2011, s. 168 – cykl z kodeksów z serbskimi odpisami PH II, tu za odpisem MSPC 141.

³⁹ „W świętych i przez Boga natchnionych pismach przeczytałem, że pewnemu wielbnemu ojcu, pytającemu o Bożą i bezkrwawą Ofiarę, o to, w jakiej postaci i jak wstępuje do nieba, wielki Grzegorz Teolog odpowiedział tak...”

⁴⁰ Zob. wydanie tekstu w: Минчев 2011, s. 164–165.

⁴¹ Афанасьева 2012, s. 63.

⁴² „Widział[em] człowieka stojącego w świętych wrotach świątynnych, zęby mającego ostre niczym strzały, a oczy krwawe; zębami zgrzytał na [ludzi] stojących w cerkwi, aby kogoś z nich z cerkwi wywlec”.

⁴³ Zob. Афанасьева 2012, s. 63.

W swoim wariancie z grupy serbskich kodeksów zawierających PH II konstrukcja *Słowa* przybiera dość osobliwą formę „tekstu w tekście”; rozpoczyna się wypowiedzią narratora w 1 sg, wskazującą na zacerpnięcie „ze świętych pism” odpowiedzi, jakich udzielił pytającemu go świątobliwemu ojcu św. Grzegorz Teolog (z Nazjanzu) na pytania dotyczące istoty i porządku świętej liturgii (Вѣрѣтъ въ сѣмь и бѣгодѣхновеннымъ писанинъ тако вѣпрашаемъ великомъ грѣшникомъ бѣгословъ [...] ѡвѣщавъ и рече тако⁴⁴). Dalszy ciąg tekstu jest w istocie przytoczeniem odpowiedzi św. Grzegorza w formie wygłaszanego przezeń kazania, rozpoczynającego się wezwaniem *Слышите любимицы мои...* (w opozycji do *послушайте братья мои...*⁴⁵ ze *Złotego łańcucha*) i przywołującego osobiste doświadczenia uczestnika liturgii, o czym świadczą wypowiedzi typu: *Слышѣ гласъ съ небѣ глаголющъ...; слышѣ аггѣла рекша...; видѣхъ аггѣла въ цркви дверѣ црковныи пришѣша и ставша...; видѣхъ покровъ црковныи тогда ѡкрывши се...; слышѣ аггѣла рекша. приходите сѣмъ бжїи разровити се...; и абїе видѣ. въ аггѣла съходяща, и поѣше его крилы своими ношахъ сщеника...; слышѣ аггѣла рекшѣ*⁴⁶ [!]. Elementy orientujące czytelnika to teksty liturgiczne i gesty rytuału: przytoczono fragmenty wezwań i modlitw, a więc np. *и егда рече діаконъ блвенъ вѣкѣ. и сщеникоу ѡвѣщавшѣ. блвенно є црство ѡца и сѣна и сѣго дха; и егда рече діаконъ елико оглашенїи изыдѣте; и егда прїиде сщеникъ прѣнести дары; и егда рече діаконъ. станѣмъ добрѣ станѣмъ страхомъ*⁴⁷. Mamy tu więc mistagogię odnoszącą się do znaczenia poszczególnych elementów liturgii, jak kolejne czytania i śpiew, czynności kapłana podczas składania Najświętszej Ofiary oraz gesty i słowa diakonów, ale także – przekazywane przez aniołów – nakazy zachowania czystości rytualnej w dzień poprzedzający odprawienie liturgii.

4. *иже въ сѣмъ ѡца нашѣ іуанна злѣчѣстѣ, рачи изрѣчѣ ѡ словѣ егѣвѣ (Świętego ojca naszego Jana Złotoustego Raj wybrany z jego słów), inc. Оупражниайте се братіе въ чѣтенїи и въ мѣлитвѣ, тако да просвѣтитъ се сѣмъ твои. и навѣкнеши ѡ сѣ. како побаеѣ ти бѣгати сѣтенъ бѣсовскѣ. и постигнѣти жизнь вѣчнѣю*⁴⁸ [MSPC 141, k. 113r]. Ten krótki utwór, raczej Pseudo-Złotoustowy, znalazł się tu zapewne z racji wskazania jednego z wzorców postępowania dobrych chrześcijan – a mni-

⁴⁴ Przekład zob. w przyp. 39.

⁴⁵ „Posłuchajcie, umiłowani...” vs „Posłuchajcie, bracia moi...”.

⁴⁶ „Słyszałem głos mówiący z niebios...”; „słyszałem anioła mówiącego...”; „widziałem anioła przybyłego, stojącego we drzwiach cerkwi...”; „widziałem otwierający się wówczas dach świątyni”; „słyszałem anioła mówiącego, że Syn Boży przychodzi rozdzielić się...”; „i oto ujrzalem dwóch aniołów schodzących i unoszących na swych skrzydłach kapłana...”.

⁴⁷ „I kiedy rzekł diakon ‘pobłogosław, władko’, a kapłan odpowiedział ‘błogosławione królestwo Ojca i Syna i Świętego Ducha’”; „i kiedy powiedział diakon ‘katechumeni, wyjdźcie’”; „i kiedy wszedł kapłan złożyć dary”; „i kiedy powiedział diakon ‘stańmy dobrze, stańmy ze strachem’”.

⁴⁸ „Ćwiczcie się, bracia, w czytaniu i modlitwie, abyście rozum wasz oświecili oraz przywykli do nich; tak bowiem udaje się unikać szatańskich sieci i osiągać życie wieczne”.

chów w szczególności – jakim ma być lektura (świętych pism) i modlitwa; według licznych opinii, w środowisku monastycznym panowało „przekonanie o dużym znaczeniu słuchania i samodzielnej lektury dla formacji duchowej i codziennej praktyki”⁴⁹. Utwory tego typu znane są Słowiańszczyźnie południowej już z pierwszego okresu rozwoju literatury, dość wspomnieć bułgarski złoty wiek i reprezentującego presławski krąg literacki prezbitera Grzegorza, autora *Słowa pewnego mnicha o czytaniu ksiąg*, którego idea miała odpowiadać zainteresowaniom „neofickiego społeczeństwa darzącego pietyzmem słowo pisane tak w Bułgarii, jak i na Rusi”⁵⁰. W opinii autora pouczenia z kodeksów Nikołajac 83, MSPC 141 i MSPC 42, regularne studia nad lekturą prowadzą do wyrobienia dobrych nawyków, a w konsekwencji – nawet oświecenia czytającego.

5. правило вѣры прѣвые свѣѣѣ правила православныѣ вѣры. прѣвнаго ѿца нашего іованна дамаскина правила проповѣдательна о православной вѣрѣ (*Zasada wiary prawdziwej świętego ojca naszego Jana Damascenińskiego, głoszone o wierze prawosławnej*), inc. Пѣ бывъ члѣколюбѣ ради слово. ниже иже вѣ прѣложи, ниже иже бѣ измѣни. такоже бо ѿ бжѣтва и члѣчества. и вѣ бжѣтвѣ и вѣ члѣствѣ такоже и ѿ двѣхъ ѣствѣ...⁵¹ [MSPC 141, k. 113r/113v–77r/77v–78r]. *Zasada wiary* wydaje się wyciągiem z pism teologicznych (Pseudo-?)Jana Złotoustego, ale i z wyznania wiary, porusza bowiem główne kwestie teologii chrześcijańskiej. Nosząc postać kazania, o czym świadczą formy, za których pośrednictwem zwraca się autor do słuchaczy/czytelników (np. *Нераздѣлныи єдинъ о хѣ съставѣ славимъ, и несмѣсно єствѣ. съвѣкъплєніє исповѣдѣмъ. Трѣстѣвномъ єдиномъ бжѣтвѣномъ сщѣствѣмъ поклонѣемъ се, и єдиносщѣныѣ стѣѣ трѣце, исповѣдѣмъ*⁵² [MSPC 141, k. 113v]), przypomina o dwóch nierozdzielnych naturach Chrystusa oraz trzech osobach Boskich – jest więc wypowiedzią zbliżoną nieco do specyficznego *credo* z początkowej partii PH I.

6. прѣвнаго ѿца нашего маѣнѣма исповѣдника ([*Słowo*] *Świętego ojca naszego Maksyma Wyznawcy*), inc. ѿцѣ и снѣ и стѣѣ дхѣ. трѣ лица єдинъ вбразѣ. трѣ вѣвбразѣнѣ єдино изѣбразѣнѣ. трѣ съставѣ єдино бжѣтво. трѣ своѣства, єдино сщѣство. трѣ дѣѣства єдина блѣтъ. трѣ бытѣѣ єдино равѣньство. трѣ познѣнѣ єдино сложенѣ. трѣ именѣ єдино исповѣданѣ. трѣ исповѣданѣ вѣра єди-

⁴⁹ Cyt. za: Wolski 2018, s. 13.

⁵⁰ Zob. Динєков, Ивановѣ 1995, s. 57.

⁵¹ „Wcieliwszy się z racji swego umiłowania człowieka, ani nie zmienił się, ani nie uległ przemianie, gdyż boskością [jest] i człowieczeństwem, i w boskości i w człowieczeństwie są dwie [Jego] natury...”

⁵² „Jedną niepodzielną postać Chrystusa wyśławiamy, i niezmieszane połączenie wyznajemy natur. W Trójcy jedynej boskiej naturze składamy pokłon i wyznajemy jednoistotną Tróję Świętą”.

на...⁵³ [MSPC 141, k. 78r–78v]. Słowo Maksyma Wyznawcy (ok. 580 – ok. 662), apologety ortodoksji przeciw monoteizmowi i męczennika, pod względem treści wiąże się z utworem poprzednim, akcentując jedność hipostaz pomimo ich troistości, i przywołując autorytet św. Grzegorza z Nazjanzu. To krótkie pouczenie wydaje się inspirowane inicjalnym fragmentem drugiej centurii *Rozdziałów teologicznych* św. Maksyma⁵⁴. Także i tu część wypowiedzi przybiera formę kazania (Вѣши ли таинство недовѣдомо...⁵⁵).

Obecność wyliczonych w tabeli 3. tekstów w takiej samej postaci w trzech odpisach rzeczywiście pozwala domyślać się wspólnego dla rękopisów Nikoljac 83, MSPC 42 i MSPC 141 protografu – przynajmniej dla tej ich części, w której znajduje się PH II wraz z bezpośrednim sąsiedztwem, i potwierdza słuszność wcześniejszych przypuszczeń M. Spieranskiego i T. Jovanovicia w kwestii pochodzenia tomów. Fascynacja tematyką liturgiczną i teologiczną jest w kodeksach zachowujących serbskie odpisy PH II wyraźna. Warto przywołać tu uwagi, którymi A. Miłtenowa opatruje krótkie komentarze mistagogiczne występujące

⁵³ „Ojciec i Syn i Święty Duch – trzy osoby, jeden obraz; trzy obrazy, jedno podobieństwo/wizerunek; trzy postacie, jedna boskość; trzy właściwości, jeden byt; trzy działania, jedna łaska; trzy byty, jedna równość; trzy cechy, jedno zespolenie; trzy imiona, jedno wyznanie; trzy wyznania, wiara jedna”.

⁵⁴ Por. przekład rosyjski pierwszego rozdziału centurii: „Един Бог, потому что едино Божество; Единица безначальная, простая, сверхсущностная, неделимая и нераздельная; Она же Единица и Она же Троица, целиком Единица и целиком Троица; целиком Единица – по сущности, и целиком Троица – по Ипостасям. Ибо Божество есть Отец, Сын и Святой Дух, и Божество – в Отце и Сыне и Святом Духе. Оно целиком в целом Отце, и Отец целиком в целом Божестве; Оно целиком в целом Сыне, и Сын целиком в целом Божестве; Оно целиком в целом Святом Духе, и Святой Дух целиком в целом Божестве. Оно целиком Отец и в целом Отце; целый Отец в целом Божестве и целый Отец есть целое Божество. И целое Божество есть целый Сын, целое Божество в целом Сыне и целый Сын в целом Божестве. Целое Божество есть Дух Святой, и Оно в целом Духе Святом; целиком Божество есть целый Святой Дух, и целый Святой Дух в целом Божестве, Ибо Божество не отчасти в Отце, и Отец не отчасти Бог; Божество не отчасти в Сыне, и Сын не отчасти Бог, Божество не отчасти в Святом Духе, и Святой Дух не отчасти Бог. Ведь Божество неделимо, и Отец или Сын или Святой Дух не есть несовершенный Бог, но совершенное Божество целиком и совершенным образом есть и в совершенном Отце, и в совершенном Сыне, и в совершенном Святом Духе. Отец целиком и совершенным образом есть в целом Сыне и Духе; Сын целиком и совершенным образом есть в целом Отце и Духе; Святой Дух есть целиком и совершенным образом в целом Отце и Сыне. Поэтому Отец и Сын и Святой Дух есть единый Бог. Ибо одна и та же самая сущность, сила и действие Отца и Сына и Святого Духа; они не существуют и не мыслятся в ком-либо [из этих Божественных Лиц] отдельно одна от другой”, cyt. za: Максим Исповедник, *Трактаты*. O polskich przekładach fragmentów dzieła Maksyma Wyznawcy, zob.: Stawiszyński 2004, s. 412 (*Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia deque virtute et vitio*, nr 9090).

⁵⁵ „Czy widzisz niepojętą tajemnicę...?”

w kodeksach o treści mieszanej: jakkolwiek są to utwory niewielkiej objętości i fragmentaryczne z natury, pełne wstawek z innych tekstów, ich podstawową funkcją jest ugruntowanie idei wszechpotężnej mocy słowa Bożego i ukazanie podobieństw między ziemskim a niebiańskim⁵⁶. Same zaś zawierające je księgi to najczęściej właśnie kodeksy o treści mieszanej, zdominowane przez „krótkie utwory fabularne i pouczające, nierzadko w sąsiedztwie innych tekstów z gatunku pytań-odpowiedzi”⁵⁷ – i jakkolwiek w cytowanym studium nie przywołano żadnego z omawianych tu kodeksów serbskich, powyższa uwaga idealnie odpowiada i ich charakterystyce.

Na marginesie warto wspomnieć o poświadczonej tylko w kodeksie MSPC 42 grupie tekstów, występującej po komentarzu Maksyma Wyznawcy. ‘Rozdziały łacińskie’ sugerują polemikę z chrześcijaństwem zachodnim; jest to tytuł, być może, zaczerpnięty z któregoś z licznych anonimowych utworów bizantyńskich, powstałych wkrótce po 1054 r.⁵⁸ Tymczasem zaskakująca jest następująca po nim treść: obszerne historie rodzinne, uwagi „genealogiczne” dotyczące związków pokrewieństwa i powinowactwa rodziców Bogurodzicy i Jej samej. Dopiero ich lektura pozwala uzasadnić ów nieprzystający z pozoru tytuł: kilkakrotnie mowa jest o odrębności wschodnich i zachodnich przekonań dotyczących poszczególnych postaci biblijnych i relacji między nimi oraz ich losów.

Sądzę, że ze względu na wspólną tematykę tych tekstów można mówić o „cyklu genealogicznym”, w którego skład wchodzi jednostki o następujących nagłówkach:

1. *начало главъ латинскихъхъ (Początek rozdziałów łacińskich), inc. Нѣ гл҃ѣтъ скр҃ьвено. ноу истинно и изысканно. ст҃ѣи ан҃нѣ три моужи имѣти. іа҃кѣма [!], клеѡпс, и саломана. и три дѣщере, гл҃ѣмы марію...*⁵⁹ [MSPC 42, k. 117v–122v];

2. *в родослови ѿ [!] ѿца б҃ѣ нївсифа о҃броучника (O pochodzeniu ojca Bogurodzicy, Józefa Oblubieńca), inc. Дѣдъ цр҃ь имѣ многы сны. солмона. и нафана имѣ такоже. ѿ сиры же солмоніе роди се мат҃фань и пою женоу имѣнемь есфана. и роди ѿ нею іакѡва...*⁶⁰ [MSPC 42, k. 122r–122v];

3. *ино и како б҃ѣ б҃ца по плѣти с҃рдница елисаѣѣи (O tym, że Bogurodzica jest, wedle ciała, krewną Elżbiety), inc. Бѣ нѣкто ѿ ст҃лска. именемь мат҃фань. при цр҃тѣ клеѡпатровѣ, ѿ виолесма. иже имѣ дѣщере три. еже роди ѿ маріе*

⁵⁶ Zob. Милтенова 2004, s. 294–295.

⁵⁷ Милтенова 2004, s. 295.

⁵⁸ Uwagi o charakterze podobnej literatury polemicznej oraz edycje tekstów zob. w: Николов 2011, s. 5–7; także Билярски, Цибранска-Костова 2015.

⁵⁹ „Nie jest niegodziwie mówić, lecz prawdziwie i szlachetnie, że Święta Anna miała trzech małżonków: Joachima, Kleofasa i Salmona, i trzy córki imieniem Maria...”

⁶⁰ „Król Dawid miał licznych synów: Salomona, a także Natana; z Syry Salomonowej zrodził się Mattan, który pojął za żonę niewiastę imieniem Estana, i zrodził z nią Jakuba...”

жены свою. имѣ прѣвон марїа. вторѣи же совн. третїен ан'на...⁶¹ [MSPC 42, k. 122v–123r];

4. како марїа клевопова бѣ сестра бѣи (O tym, że Maria Kleofasowa była siostrą Bogurodzicy), inc. Ген клева, брѣ бѣ ивакима ѿца бѣе мрїе. поетѣ женоу и оумрѣ бесчеднь. хоте же ивакѣмь въскрѣсити сѣме братоу своему. посагну на женоу брѣ своего, и роди емоу дщерь, именемь марїаю [!] иже и еѿлисть глѣть, марїа клевопова...⁶² [MSPC 42, k. 123v–124r]. Co ciekawe, to na końcu tego utworu znajduje się doksologia w postaci: „тѣмь и истинѣ яснѣю в'си свѣми в х'ѣ їсѣ їи нашемь. емѣ же пѣбаеъ слава. чьсть и поклонїанїе, въкоупѣ съ єдиносѣшнымь ѿцемь. и прѣносѣщимь дх'ѣмь, нїна и прѣно и въ вѣкы вѣкымь аминь”⁶³, co może oznaczać, że cykl komponowano z samodzielnych jednostek. Sam zresztą tytuł następnej z nich może sugerować samodzielność komponentów, jako zawierający formułę niewspominającą imienia autora, a odwołującą się do autora tekstu poprzedzającego – choć w cyklu tym nie zostało ono podane;

5. тогоже в помазавшихъ гѣ миромь (Tegoż o tych, co namaścili Pana mirrą), inc. О помазавшїи женѣ гѣ мїромь. мнози повѣдатеа выше сѣихъ еѿлїи. много нѣкое разнѣство и разѣленїе пѣнѣ привести мнѣтъ. нѣцїи бо єдинѣ быти рекоше магдалїноу и лазаревѣ сестрѣ хотетъ быти...⁶⁴ [MSPC 42, k. 124r–124v]. W tym objaśnieniu postaci nowotestamentowych podtrzymano legendę o Marii Magdalenie jako siostrze Łazarza, nawróconej przez Chrystusa nierządnicą, a także przypomniano historię pobudowania przez cesarza Leona VI Filozofa (866–912) świątyni, w której złożono relikwie świątobliwego rodzeństwa⁶⁵. Autor tekstu (tj. zapewne bizantyńskiego protografu) demaskuje nieprawdziwe, jego zdaniem,

⁶¹ „Żył w [rodzie] kapłańskim w Betlejem, w czasach Kleopatra, niejaki Mattan, który miał trzy córki, zrodzone z Marii, jego żony; imię pierwszej – Maria, drugiej – Sowe, trzeciej – Anna...”

⁶² „Ów Kleofas był bratem Joachima ojca Bogurodzicy Marii; ożenił się i zmarł bezpotomnie. Pragnąc zaś wzbudzić nasienie swego brata, ożenił się z żoną jego [tj. wdową po nim, M.S.], i urodziła mu córkę imieniem Maria, którą Ewangelista nazywa Marią Kleofasową”.

⁶³ „Tak i prawdy dowiedzmy się wszyscy o Chrystusie Jezusie Panu naszym, któremu cześć i pokłon, wraz z Jednoistotnym Ojcem i Wiecznym Duchem, teraz i zawsze i na wieki wieków, amen”.

⁶⁴ „O niewiastach, co namaścili Pana olejkami, wiele powiadają święte ewangelie; wiele rzeczy odmiennych wypada powiedzieć, albowiem niektórzy twierdzą, że tą samą [osobą] były Magdalena i siostra Łazarza”.

⁶⁵ W istocie cesarz Leon VI wzniósł w Larnace na miejscu uprzednio istniejących nowy kościół, skąd przeniesiono do stolicy część relikwii. W Konstantynopolu złożono je początkowo w bazylice Mądrości Bożej, następnie zaś w monasterze św. Łazarza, wybudowanym przez tegoż Leona VI lub przez Bazylego I Macedończyka (867–886). W każdym razie Leon dobudował kompleks klasztorny; z 1393 r., od niejakiego „ruskiego pisarza” pochodzi świadectwo, jakoby „w klasztorze św. Łazarza relikwie św. Łazarza oraz jego sióstr Marii i Marty [były] zamknięte w ołtarzu” (cyt. za: Doroszkiewicz 2009, s. 76). Święto *translatio* relikwii Łazarza, upamiętnionego w kazaniach arcybiskupa Cezarei Kapadockiej Aretasa (ok. 850 – po 932), przypada w Kościele wschodnim na 17. października.

zachodniochrześcijańskie – „łacińskie” – opowieści o dalszych losach Marii Magdaleny i jej śmierci, potwierdzając autorytarnie miejsce jej pochówku (єда вѣѣмь по латинѣскомуу гл҃ати минит се. іако ма҃галина тѣло въ цр҃кви ст҃го лазара положена бы. іако и азъ видѣхъ своими очима⁶⁶ [MSPC 42, k. 124v]).

W *Początku rozdziałów łacińskich* – traktowanym jako całość, wraz z ostatnim utworem pt. *Tegoż o tych, co namaściły Pana mirrą*, rzeczywiście znajduje się kilka odwołań do błędnych, w przekonaniu autora, poglądów łacinników:

1. и си соутъ іаже латини мѡдрѣствуютъ в ст҃ѣи ан҃нѣ. неплодѣ ни цѣломѡдрѣнѣ, и єдиномоужнѣ бывши єи всєи жизни своєи. не вѣдѣаше кыими словєси прѣпираєми, нъ єв҃л҃ьскыи⁶⁷ [k. 117v];

2. Саломѣ же зєвѣвѣш вѡрѣтаємь, мѡтрѣ бывшю іаквѣлю. и іован҃на єв҃л҃ьста. вѡбачє и си ѿ латинѣскы повѣстєи прѣложимь, є бо, нѣкоторыи же в҃са єв҃л҃ьа ѡ тьлкоуєтъ, именємь єиѡѡ. иже рєчє въ ѡвѣтѣхъ пасхы єв҃л҃ьа такоужє⁶⁸ [k. 119v];

3. вѡбачє прѣимѣи в латинє. и ѿ твоѣ послѣшѣство сицєвое. и понѣ тѣмь повинѣ се. коє жє се. слыши бл҃жен҃наго амвросѣа, мєдѣвлан҃скааго. сицѣ гл҃юща⁶⁹ [k. 120r];

4. Слыши оубо что в моужѣ сємь, и в двѣци прѣркѣ рѣ, да не боуѣтъ запечатлѣнїє сїє книгы моужоу вѣдєщому писмєна. єжє іє бракомь счєтавѣшоу се. вѡбачє нъ тѣ рѣ іако рѣхѣ грѣдѡстѣ рєкѣшє пишємь пакы латинѣскы. ѿ сєго мало прѣложѣшє. да и сами своими оусты почитающе. ащє трѣбѣ боудєтъ имѣ. да разсѣмѣють сїи, и ѿ нашего, іакожє и ѿ латинѣ свои⁷⁰ [k. 121r];

5. нъ и прѣмоудрѣи латинѣ, іаквѣ алфєвѣа гл҃ють быти. єжє вьсако стран҃но іє и тоужє. вѣшє жє рѣнын іуда аплѣ снѣ іосѣфа вѡроучника бѣцє. ѿ прѣвѣє жєны, ѿ нєє жє имѣ снѣи три⁷¹ [k. 123v];

⁶⁶ „Czy wszystkim, wedle łacińskiego przekonania, zdaje się, że ciało Magdaleny zostało złożone w świątyni Świętego Łazarza, co i ja na własne oczy widziałem”.

⁶⁷ „I oto łacinnicy mawiają o Świętej Annie, że bezpłodna była i nie zachowała czystości, i że raz przez całe swoje życie była zamężna; nie wiedząc, jakimi innymi słowy spór wieść, niż ewangelicznymi”.

⁶⁸ „Salome zaś Zebedeusza znajdujemy matką Jakuba i Jana Ewangelisty; jednak i to z łacińskich opowieści dodamy, że niektórzy objaśniają wszystkie ewangelie imieniem Ejmona, jak mówią w odpowiedzi na Ewangelię Paschy”.

⁶⁹ „Przyjmij jednak, łacinniku, od twych własnych [współwyznawców] mowę taką i przynajmniej wysłuchaj tego; usłysz błogosławionego Ambrożego z Mediolanu, mówiącego [...]”.

⁷⁰ „Usłysz oto, co o owym mężu i o Dziewicy mówi Prorok; aby nie zapieczętować owej księgi przed mężem znającym pismo, czyli połączonym małżeństwem, ale z ich powodu, jak powiedzieliśmy, czyli z powodu dumy, piszemy znów wedle wzoru łacińskiego, mało stąd przynosząc, aby i oni sami, własnymi usty sławiąc, zrozumieli naszą [naukę], niczym własną, łacińską”.

⁷¹ „Oto i Mędrzec łaciński Jakuba nazywa [synem] Alfeusza, jednak dziwne to jest; rzeczony ów Juda Apostoł był synem Józefa Oblubieńca Bogurodzicy z pierwszej żony, z której miał trzech synów”.

б. и си тако нѣкими ѿ латинѣ прѣпираю, емоу же самъ ничто вѣщае глаголю. еда вѣсѣмъ по латинѣскомуу глаголю мнит се. яко ма҃галина тѣло въ цркви ст҃го лазара положена бы. яко и азъ видѣхъ своимъ очима. ѿ а҃се принесено бывше. и ево латини имоуще слово нѣкоѣ⁷² [k. 124v]. W tym fragmencie znajduje się przywołana wyżej wskazówka ułatwiająca datowanie pochodzenia tekstu: musiał być powstać po akcie *translatio* relikwii św. Magdaleny, a więc najpewniej w początkach IX w. Co więcej, jest to jedyny tekst w grupie otaczających PH II w kodeksach, w którym tak wyraźne są elementy prozy retorycznej, wręcz kazania czy pouczenia. Jest to dowód niehomogeniczności tych tekstów – na tle narracji i objaśnień kazanie zdaje się mocno wyróżniać.

Tym niemniej część motywów – imiona postaci, relacje rodzinne, charakterystyki bohaterów, częściowo także kolejność omawianych faktów – przypomina te znane z *Żywotu Bogurodzicy* mnicha Epifaniasza (biskupa cypryjskiej Salaminy, ok. 315 – ok. 403), rozpowszechnionego wśród Słowian południowych w odpisach od XIII–XIV w. począwszy⁷³. *Żywotu* Epifaniasza, określonego w katalogu *Bibliotheca hagiographica balcano-slavica* jako ‘świadcstwa o życiu Bogurodzicy’, używano jako jednej z lektur na święto Wprowadzenia Bogurodzicy do świątyni 21. listopada⁷⁴, tak więc i ta część kodeksów, zawierająca wiedzę okołobiblijną, mogłaby stanowić pożądaną literaturę bractwa monastycznego, zwłaszcza, że jej autor powołuje się na autorytet św. Jana z Damaszku oraz Euzebiusza (z Cezarei). Szczególnego znaczenia nabiera fakt, że w rękopisie Nikoljac 83, wprowadzając go w bezpośrednim sąsiedztwie PH II, ale jako utwór otwierający kodeks (na k. 3r–30v), przepisano właśnie *Епифаніа іеромонаха ѡбнтѣли калістратови. ѡ житіи и ѡ възпитаніи. и лѣтнаго тѣнокстнаго показаніа. прѣчистиени прѣбл(аго)с(ло)веніе бл[а]д[ы]ч[и]це наше в(огороди)це, и приснод(ѣ)вы маріе*⁷⁵ (*Epifaniasza hieromnicha z monasteru Kalistrat nauki o Przeczystej świętej Władczyni naszej Bogurodzicy i zawsze Dziewicy Marii*). Z kolei na k. 56v–59v znajdują się utwory następujące: *ѡ с(вѣ)тѣи аннѣ рещи м(а)т(е)ри прѣс(вѣ)тѣи владычице наше богородице (О Святей Анне czyli matce naszej Władczyni Bogurodzicy)* oraz *ѡ камени адаман(ъ)дѣ ([Оповієсть] о камieniu diamentcie)*, czyli teksty powtarzające tematykę „genealogiczną”, które pojawiają się – w różnych konfiguracjach – w kodeksach średniobułgarskich zawierających PH II.

⁷² „I tak oto niektórzy z łacinników spierają się, sami nie wiedząc, a wedle łacińskich słów zdaje się, że ciało Magdaleny zostało złożone w świątyni Świętego Łazarza, co i ja sam na własne oczy widziałem, jako przeniesione [uprzednio] z Azji, o czym łacinnicy ułożyli mowę”.

⁷³ O *Żywocie* zob. m.in. Вранска 1940, s. 67–71 (*Житието на Богородица според Епифанія*).

⁷⁴ Иванова 2008, poz. 7 pod datą 21. listopada, s. 312–313.

⁷⁵ Cyt. za: Јовановић 2005b, s. 395.

O ile kolejne teksty składające się na poszczególne kodeksy są, przynajmniej po części, pochodzenia bizantyńskiego, o tyle układ treści jest raczej oryginalnie słowiański. Tylko pewne części MSPC 42, MSPC 141 i Nikoljac 83 są identyczne treściowo, a podobna koncepcja treści (części) tak skonstruowanego tomu wynika, jak sądzę, ze wspomnianego już celu powstania kodeksów: podobne, przeznaczone do lektury w klasztorze, kodeksy o treści mieszanej znane są już z okresu poprzedzającego trzy serbskie odpisy PH II, tj. z XIII w., i charakteryzuje je obecność utworów rozmaitych pod względem gatunkowym, tematycznym i funkcjonalnym⁷⁶.

Sądzę, że to, czego w odpisach serbskich, obejmujących całość PH, jeszcze nie widać, ale czego można domyślać się w jej odpisach średniobułgarskich – to schyłek myślenia o PH jako o integralnej całości. Oczywiście wewnętrzny podział utworu na rozdziały znacznie to ułatwił; prawdopodobnie właśnie ta cecha budowy tekstu stała się, w przekonaniu Turdeanu, przyczyną rozpadu PH na cykle czy wypadania z niej pojedynczych rozdziałów. Główny tytuł okazał się nie dość mocno scalać całość, a podtytuły ułatwiały podział i selekcję tekstów. Można sądzić, że w dalszej perspektywie – jak w odpisie BAR slav. 358, ale której początki widać też w SB III22 oraz RGB Rumjanc. 42 – doprowadziło to do powstawania kompilacji z innymi tekstami pochodzenia pozabiblijnego, formowania się kręgów tematycznych. Jednocześnie obserwujemy pewną zbieżność między tekstami konwoju w kodeksach zawierających całość PH II (jak trzy omówione kodeksy serbskie) a tekstami konwoju w kodeksach zawierających odpisy wybranych dwudziestu rozdziałów. Trzy poznane do dziś kodeksy tego rodzaju, tj. SB III22, RGB Rumjanc. 42 i RGB Rumjanc. 921, mają średniobułgarskie (tyrnowskie) cechy językowe.

Te właśnie kodeksy, jak i BAR slav. 358, można rozpatrywać jako grupę, wskazując pewne cechy im właściwe. I tak obecność choćby tych trzech odpisów powstałych i/lub funkcjonujących na ziemiach wołoskich/mołdawskich, świadczy o rozpowszechnieniu się kolejnego utworu literackiego (tj. PH II) na północny wschód od domniemanego środowiska dokonania przekładu. Nie jest to jednak zjawisko zaskakujące. Od przełomu XIV i XV w. rozwój kultury w księstwach wołoskich i mołdawskich pozostawał uzależniony od chrześcijańskiej średniowiecznej kultury bułgarskiej, silnie implementowanej na obszarze określonym jako „Ziemie Zadunajskie”⁷⁷, czego dowodem są liczne – i stosunkowo dobrze skatalogowane i opisane – zabytki piśmiennictwa słowiańskiego z tego obszaru⁷⁸.

⁷⁶ Трифонова 1998. Por. Милтенова 2009b, s. 480.

⁷⁷ Cholova 2012, s. 182.

⁷⁸ Jeden tylko katalog wykazuje 235 kodeksów słowiańskich, zawierających ponad 1000 tekstów, zob. Mircea 2005, s. 12.

W jakim charakterze rozpowszechniano tam w XIV i XV w. PH? Wiadomo, że niektóre monasteria, jak np. Bistrița i Bisericani, powstawały w wyniku aktywności mnichów przybyłych z południowego brzegu Dunaju⁷⁹; znane są marginalia zachowujące imiona kopistów, jak np. niejakiego Eliasza pochodzenia mołdawskiego, który w XVI w. przepisał, stosując ortografię średniobułgarską (tyrnowską), wybór czytań z Ewangeliarza i Apostołu na święta Pańskie: *самое илїе рѣкописанїе происходник молдавскон*⁸⁰. W naturalny sposób wraz z mnichami podróżowały także księgi, tematycznie wykraczające daleko poza teksty niezbędne do kultuowania rytuału. Znane są tytuły tych, które miały porządkować chrześcijański obraz świata i wiedzę o nim; to m.in.: *Fizjolog* (znany z XIV- i XV-wiecznych odpisów z rumuńskich bibliotek), *Heksamerony* Seweriana z Gabali i Jerzego z Pizydii, rozmaite cykle pytań i odpowiedzi, *Topografia chrześcijańska* Kosmy Indikopleustesa, chronografy, księgi astronomiczne i kalendarze. Badacze słowiano-rumuńskiej tradycji literackiej widzą w bogatym systemie literatury także miejsce różnych typów palei. I tak słowiańskie „pisma poświęcone naukom przyrodniczym, jak Paleja komentowana [...], trafiały początkowo do monasterów Wołoszczyzny i Mołdawii, po czym rozpowszechniano je dalej, na Górę Athos, na Ruś i do krajów Europy Zachodniej”⁸¹, w opinii Cwetany Czołowej – na równi z literaturą w języku greckim, a zjawisko to miało sięgać nawet XVII w. Charakteryzując literackie inspiracje tradycyjnej kultury rumuńskiej, Ewa Kocój podkreśla, że „opowieści z palei – niezbyt skomplikowane i napisane barwnym językiem – wywarły wielki wpływ na kulturę ludową”⁸². Dość przypomnieć, że najpewniej z tego właśnie okresu, tj. przełomu XVI i XVII w., pochodzi odpis rumuńskiego przekładu PH ze zbiorów Biblioteki Rumuńskiej Akademii Nauk, komentowany przez Emila Turdeanu, a niedawno wydany⁸³.

Wybór z PH II taki, jak w SB III22 i RGB Rumjanc. 42 (a także analizowanym przez Maję Petrową RGB 921) każe zastanowić się nad koncepcją jego autora. Co okazało się w PH II najistotniejsze, co tworzy nową całość? Wybór dwudziestu dwóch rozdziałów z PH II miałby być uzupełnieniem *Letownika*, „dublującym i poszerzającym świadectwa Jerzego Hamartolosa odnośnie do jego tematyki”⁸⁴.

⁷⁹ Cholova 2012, s. 190.

⁸⁰ „Pisane własnoręcznie przez Eliasza pochodzenia mołdawskiego”. Rękopis nr 8 ze zbiorów filii Biblioteki Rumuńskiej Akademii Nauk w Klużu, cyt. za: Jufu 1963, s. 455.

⁸¹ Cholova 2012, s. 183.

⁸² Kocój 2013, s. 157.

⁸³ *Palia istorică* 2001.

⁸⁴ Петрова 2009, s. 234. Z kolei w SB III22 pierwszą część konwolutu stanowi monumentalna *Topografia chrześcijańska* Kosmy Indikopleustesa, utwór, którego fragmenty na Rusi komponowano m.in. z Paleją komentowaną i Kormczą (zob. Пиотровская 2004, s. 95), ale prawdopodobnie nie jest to pierwotna właściwość tomu, a jedynie rezultat późniejszej oprawy ksiąg.

Warto podkreślić, że autor wyboru sięga do cyklu Abrahama, przy czym dokonuje jego dekompozycji. Jako pierwszy umieszcza tekst *O Melchizedeku*, a dalej – niektóre z opowieści o Abrahamie. Najobszerniejszy z tekstów cyklu, czyli *O Trójcy Świętej*, tu zostaje umieszczony jako ostatni, po historiach skoncentrowanych wokół Mojżesza, a także po grupie tekstów pochodzenia pozabiblijnego, a więc naruszona zostaje chronologia biblijna: szeroko pojęta historia Abrahama stanowi rodzaj ramy kompozycyjnej dla tej części kodeksów. Tu można ponowić pytanie o specyficzną kolejność wyboru rozdziałów w średniobułgarskich odpisach PH II i miejsce w nich należącego do historii Abrahama rozdziału *O Trójcy Świętej*. Czy miałby to być substytut swoistego *credo*, jakie znajduje się na początku PH I – i czy wobec tego wyboru jego twórca próbował w wyselekcjonowanym przez siebie tekście znaleźć podobny akcent?

Na marginesie uwag o pokrewieństwie odpisów SB III22 i RGB Rumjanc. 42 warto dodać, że PH II jest w tym ostatnim kodeksie tekstem niekompletnym ze względu na uszkodzenia mechaniczne, dlatego trudno poddać ją pełnej weryfikacji. Tym niemniej wydaje się przepisana z protografu rękopisu SB III22 (albo wręcz z niego samego?). Wprawdzie, inaczej niż w SB III22, uzupełniono w tekście kilka tytułów rozdziałów: nie w polu tekstowym, a na marginesach (co może świadczyć wyłącznie o decyzji kopisty w związku z rozmieszczaniem tekstu na kartach kodeksu, ale zdarza się i w SB III22), tym niemniej zwracają uwagę pewne osobliwości na rzecz słuszności podobnej tezy. Potwierdzeniem wspólnego pochodzenia, czyli protografu obu odpisów (lub zależności młodszego z nich od starszego), tj. SB III22 i RGB Rumjanc. 42, jest pewna cecha zapisu imienia własnego w rozdziale *O Melchizedeku*, w podrozdziale *O studni przysięgi*, gdzie – w chwili, gdy Bóg zapowiada wynagrodzenie prawości Abrahama – czytamy: $\rho\epsilon\ \text{же}\ \text{авраа}\ \text{се}\ \text{азь}\ \text{погыбаж}\ \text{ѡ}\ \text{и}\ \rho\epsilon\ \text{ємоу}\ \text{жена}\ \text{его}\ \text{сара}$ [!]. $\text{се}\ \text{азь}\ \text{сѣстарѣх}\ \text{са}\ \text{безъчадна}\ \text{ѡ}\ \text{тебе}\ \text{погыбаж}$ [SB III22, k. 186r, tak samo samo w RGB Rumjanc. 42: $\rho\epsilon\ \text{же}\ \text{авраамъ}\ \text{се}\ \text{азь}\ \text{погыбаж}\ \text{ѡ}\ \text{и}\ \rho\epsilon\ \text{ємоу}\ \text{жена}\ \text{его}\ \text{сара}$ [!]. $\text{се}\ \text{азь}\ //\ \text{сѣстарѣх}\ \text{са}\ \text{безъчадна}\ \text{ѡ}\ \text{тебе}\ \text{погыбаж}$, k. 292v–293r]⁸⁵.

W przypadku PH II z kodeksów średniobułgarskich (mołdawskich) ważniejsze wydaje się wplecenie pomiędzy rozdziały z PH II historii o innym, pozabiblijnym pochodzeniu. Są to trzy utwory niewielkiej objętości, kolejno:

1. Tekst o pochodzeniu św. Anny, matki Bogurodzicy⁸⁶. W tradycji liturgicznej Kościoła Prawosławnego św. Anna wspomniana jest dwukrotnie: 9. września, w dzień Soboru św. św. Joachima i Anny, oraz 9. grudnia, w poczęcie Bogurodzi-

⁸⁵ „Rzecz Abraham: ‘Oto tu umieram’ I mówi mu Sara, jego żona: ‘A ja zestarzałam się bezdzietnie i [też] umieram’”. Ciekawą rzeczą byłoby sprawdzić, w jaki sposób w odpisie RGB Rumjanc. 921 zapisano w tej frazie imię matriarchini.

⁸⁶ W: Mircea 2005, s. 165, nr 871, znajduje się odsyłacz o treści: „BHG I 44, A/130x”. Pełną postać tekstu zob. w Aneksie IV.

cy⁸⁷. Katalog *Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica* wymienia ogółem cztery teksty przypisane tym dwóm świętom, ale w tym przypadku interesująca jest informacja zamieszczona pod datą 9. września, z której wynika, że jako lektura na ten dzień mógł być przeznaczony „pewien krótki anonimowy tekst o pochodzeniu św. Anny”⁸⁸ (и се чинѡ еѣтвенѡмъ и цѣпеннѡмъ писаніѡмъ въ сѣтѣхъ аннѣ рещи мѣтри прѣтѣхъ вѣчѣхъ бѣчѣхъ). Tekst z kodeksu BAR slav. 358 w pełni odpowiada odpisom SB III22, RGB Rumjanc. 42 i RGB Rumjanc. 921; przywołany więc tytuł podobnego utworu z odpisu Nikoljac 83 wydaje się skrócony do drugiej części: въ с(вѣ)тѣхъ аннѣхъ рещи м(а)т(ѣ)ри прѣс(вѣ)тѣхъ владычице наше богородице (O Świętej Annie czyli matce Przenajświętszej Pani naszej Bogurodzicy).

Treść utworu to znana z wspomnianych utworów genealogia i relacje rodzinne św. Anny, pochodzącej z plemienia Lewiego córki kapłana Matthana (za czasów króla Kleopatra i króla perskiego Satyra/Sapora, przed nastaniem Heroda syna Antypatra) i jego żony Marii z Betlejem. Mieli oni mieć trzy córki: Marię, wydaną za mąż w Betlejem, matkę Salome „akuszerki Pańskiej”; Sowę (Sowiani), także wydaną za mąż w Betlejem, matkę Elżbiety; i Annę, wydaną za mąż w Galilei, matkę Bogurodzicy⁸⁹.

⁸⁷ Иванова 2008. Ту: 9 XII ‘Зачатие на Богородица от Анна,’ w innych opracowaniach także ‘Зачатие св. Анны’ (zob. Сергей 1997, s. 477), ‘Зачатие на света Анна’ (Мирчева 2006, s. 132, 458). 9 IX w Иванова 2008: ‘Събор на Йоаким и Анна, родителите на Богородица.’

⁸⁸ „Възможно е за същия празник да е предназначен и един кратък анонимен текст за родословието на Анна”, cyt. za: Иванова 2008, s. 352.

⁸⁹ W II tomie *Apokryfów i legend z rękopisów ukraińskich* Iwan Franko przytacza dwa utwory bardzo podobne do tego i może posiadające pokrewny mu pierwowzór: 1., pochodzący „z rękopisu ojca Teodora z Dubiwca, s. 20”: [ꙗꙋꙋꙋꙋ ꙗꙋꙋꙋꙋ ꙗꙋꙋꙋꙋ.] Стаа Ян'на ѿ племєне Левѣїнина, дѣци Матѣана жрѣца и Маріа жены его ѿ Вифлєвна іудеяского. се же Маданъ жречествова въ цър҃тве Клеѡпатра и Сапар цр҃а перскаго прежде цър҃тва родова сѣна Ян'типаторова. тыи оубо Маданъ имаше г҃. двѣхри: Марію, Савнанію и Ян'ноу. посагнаж же прѣвгаа въ Вифлєвн и роди Солонмѣю бабоу вѣжію; втораа въ Назаретѣх, Ян'на же въ землю Галилейскоую и роди стѹючу Бцѣж; такоже быти Солонмѣи и Єлисаветѣх и бѣчи г҃ни сестрънічии. родивши же Ян'на великою ползѹ нам и всемъ мирш сп҃сеніѣ стѹючу Бцоу, възспитавші ю, и къ боу сама престави са: (Франко П. 1899/2006, s. 110); 2., zaczerpnięty z XVIII-wiecznego rękopiśmiennego trebnika: [Оүспеніѣ стѣга Анны, мѣтрѣ прѣты Бца]. Иаже высть ѿ колѣна Левїина, дщи Матѣана їереа и Марїи жены его, во царство Клеопатра и Сапора царей перскиих. Имаше же сѣа Анна и двѣ сестры: Марію и Сѡви, посагнувших во Вифлеемѣ, сѣа же в Галилен. Повнегда же родити єи, по вѣщанію ѿ г҃да, всего міра сп҃сеніѣ Бцѣс и возложити ю во стаа стых г҃дѣи тако дарѣ непорочен, потом мѣтвалии и бл҃готвореніи ко требующим прочее время живота своего провождаше, и преждє радостного бл҃говѣщенія ѿ архѣгл҃а бѣчи с миром оуспе. („Рукописний трєбник Якова Казиницького”, Франко ІІ. 1899/2006, s. 111). Zgodnie z sensem swojego liturgicznego przeznaczenia oba te wschodniosłowiańskie zabytki dopełniają dzieje życia św. Anny od młodości Bogurodzicy (poświęcenia Bogurodzicy w świątyni) do końca jej ziemskich dni, co jest rozwinięciem treści w stosunku do tekstu z SB II122, w dodatku pochodzenia niebiblijnego, bliskiego treściom známym m.in. z *Protoewangelii Jakuba*. Zdaniem Iwana Franki, zawarte w pierwszym z nich

2. *Opowieść o kamieniu diamencie*. Wskazany ekskurs genealogiczny kontynuowany jest jako jeden z wątków następnej narracji – o kamieniu diamencie: *пѡбѣѣ вѣдѣтти ѡ любѡпослѣшателѡ и ѡ камени аѡамѡнтѣ. кранигѣлноѡ и чѣно нѣкоѣ видѣнїѣ* (*Godnie jest widzieć, miły słuchaczu, także o kamieniu diamencie, czyli węgielnym, i o pewnym niezwykłym widzeniu*), inc. *Камень аѡамантъ. пѡбѣѣ ѣ вѣздѡуѡѡ, ѣгоже носѡашѣ архїѣрен. ѣга вѣхѡжаашѣ вѣ сѡаа сѡѣхѣ...*⁹⁰ Treść połowy tekstu obejmuje kwestie następujące: umieszczenie kamienia w naszym roku noszonym przez arcykapłana w trzy wielkie święta roku (na Paschę, Pięćdziesiątnicę i Święto Namiotów), w złocie i między szmaragdami i wśród 12 kamieni symbolizujących 12 apostołów; przypisywaną woli Bożej jego niezwykłą moc, wskazującą dalszy los występujących przeciwko Prawu: zmiana koloru na czarny wieszczyła śmierć przestępcy, biały wskazywał darowanie win. Jednak bezpośrednio po cytacie „z ksiąg prorockich” (*пращноуи, юѡда. вѣ млѣвахѣ своихѣ: ѡѡтъ гѣ неправды твоѡ, и избави тѡ ѡ рѣ врагѣ твоихѣ. цѡѣтѡѡѡтъ гѣ посрѣ тебе. и не ѡѡзриши к тоѡѡу зла*)⁹¹ – parafraza fragmentów Starego Testamentu przypominanych w pieśni Zachariasza, Łk 1,68–79) następuje nawiązanie do genealogii ostatnich pokoleń Starego Testamentu: krótko przedstawiona historia Zachariasza. Podczas jego służby w świątyni „kamień był świadkiem” – zapowiadał narodziny Jana Chrzciciela. I w tym miejscu następuje przeskok znów do historii rodziny św. Anny „z rodu Dawida”, tu z uwzględnieniem niepodanych wcześniej szczegółów; dość wspomnieć, że wymieniono w sumie kilkanaście osób, m.in. męża Anny – Joachima, jego brata i pierwszą żonę oraz ich córki, Józefa Oblubieńca i jego czterech synów, Jana Ewangelistę i jego żonę Salome, na których uczcie weselnej miał Chrystus zamienić wodę w wino. Te wykazy krewnych i powinowatych oraz ich relacji kończą tekst, a sam niezwykły kamień więcej nie jest przywoływany. Te same teksty w odpisie z kodeksu BAR slav. 358 określone są opisowo, jako „o pochodzeniu św. Anny, matki Bogurodzicy; [...] o imionach i pokrewieństwie niewiast o imieniu Maria w opowieściach ewangelicznych”⁹² – opis ten odpowiadałby i grupie tekstów z serbskich kodeksów z PH (MSPC 42, Nikoljac 83).

3. *о ѡѡтѡѡрѣди сѡѣльпѣ ѣ* (*O umocnieniu siedmiu filarów/ O siedmiu filarach [mądrości]*). ‘Umocnienie siedmiu filarów’ odwołuje się do wybudowanego przez

szczególne nieznane są „starym apokryfom” i zostały najpewniej zaczerpnięte „z jakiegoś Chronografu” (Франко II. 1899/2006, s. 110).

⁹⁰ „Kamień diament podobny jest do welonu, który nosi arcykapłan, wchodząc do Świętego Świętych...”

⁹¹ W narracji o diamencie wyróżniono cynobrem słowa ‘пращноуи, юѡда. вѣ млѣвахѣ своихѣ’, które w katalogu Mircea 2005, s. 170, nr 910 potraktowano niepotrzebnie jako tytuł samodzielnego tekstu (*Fêtez Judas*).

⁹² Cyt. za: Иванова 2008, s. 125.

Mądrość domu o siedmiu filarach („Mądrość zbudowała sobie dom i wyciosała siedem kolumn”, Prz 9,1), które z kolei symbolizują dary Ducha Świętego⁹³. Tekst wylicza „siedem duchów” czy też właściwie darów Ducha Świętego, kolejno: mądrość, rozum, radę, męstwo, poznanie, pobożność i bojaźń Bożą, co nieco zmienia oryginalny sens Iz 11,2⁹⁴. Być może wskazanie darów Ducha ma na celu wprowadzenie tematyki trynitarniej, rozwiniętej w rozdziale *O Trójcy Świętej*.

Trudno jednoznacznie stwierdzić, jak dalece zestawienie tych dwóch tekstów, tj. genealogii św. Anny i narracji o kamieniach jest/nie jest przypadkowe. Jak wskazano wyżej, w rękopisie BAR slav. 358, o wiek późniejszym od SB III22, występuje ta sama sekwencja tekstów: na k. 17–17v genealogia św. Anny (и се чюдно бжтвеному и цпенномѣ писаніѣхъ в стѣхъ аннѣ рещи мѣтры прѣстѣхъ влѣхъ наѣ бѣхъ – *Wspaniale oto mówi święte i błogosławione pisanie o Świętej Annie, matce Przenajświętszej Władczyni naszej Bogurodzicy*), na k. 17v–19: побаеѣхъ вѣдѣхъ в лювопослоушателю. и в камени адалманѣхъ краеаглѣномѣхъ. и чюно нѣкое видѣхъ⁹⁵. Zwraca uwagę to, że dwie grupy tekstów o relacjach rodzinnych Bogurodzicy – z jednej strony z MSPC 42, z drugiej zaś z odpisów średniobułgarskich, tj. SB III22, RGB Rumjanc. 42 i BAR slav. 358 – nie wykazują bliskiego pokrewieństwa tekstologicznego, z pewnością jednak realizują ten sam model tematyczny. Anisawa Miłtenowa zwraca uwagę, że w zawierającym fragmenty PH II

⁹³ Por. Iz 11,2: „I wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści się odrośl z jego korzeni. I spocznie na niej Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej”.

⁹⁴ Motyw otwierający dziewiąty rozdział Księgi Przysłów (Prz 9,1–6) w piśmiennictwie słowiańskim omawia szczegółowo Zofia A. Brzozowska, zob. Brzozowska 2015, s. 249–285 (rozdział *Uczta u Pani Mądrości* (Prz 9,1–6). *Dzieje motywu w piśmiennictwie i sztuce obszaru Slavia Orthodoxa*). Na uwagę zasługuje fakt, że w żadnym z przywołanych tu utworów literackich interpretujących ten werset ‘dary Ducha’ nie zostały wymienione; jedynie w liście metropolity Klemensa Smolatyca do prezbitera Tomasza (poł. XII w.) znalazła się następująca ich interpretacja: [...] Премдрѣсть єсть бжтво а хрѣ члѣство аки во хрѣ бо вселѣхъ вѣ плоть ю прѣхъ вѣ прѣхъ вѣ влѣхъ нашеа бѣхъ истиннѣхъ нѣхъ хѣ бѣхъ. а еже оутвердѣхъ .ѣ. столпѣ. сирѣхъ .ѣ. соборѣхъ стѣхъ и боноснѣхъ нѣхъ вѣхъ – „[...] Mądrość jest Bóstwem, a świątynia – człowieczeństwem, bowiem jak w świątynię wcielił się ciało, które przyjął od przeczystej władczyni naszej Bogurodzicy prawdziwy nasz Chrystus Bóg. A że umocniwszy siedem filarów? To znaczy siedem soborów świętych i pobożnych naszych ojców” (przeł. Z.A. Brzozowska, cyt. za: Brzozowska 2015, s. 277). Z kolei w *Powieści lat minionych* „pierwszoosobowe wypowiedzi upersonifikowanej Mądrości Bożej [...] włączono w opis intelektualnych aspiracji księcia Jarosława Mądrego [...]: азъ прмдрѣхъ вселѣхъ свѣхъхъ разумѣхъ и мѣхъхъ. азъ призвахъ страхѣхъ Гнѣхъ. мон свѣхъхъ. моа мдрѣхъ. моа оутверженѣхъ. моа крѣхъхъ [...] – [...] Ja, mądrość, zaszczepiłam radę i rozum, i zmysł, jam przywołała bojaźń Pańską; moje są rady, moja mądrość, moje utwierdzenie, moja moc [...]” (przeł. Z.A. Brzozowska, cyt. za: Brzozowska 2015, s. 259) – a więc znów owoce Mądrości inne są niż te wymienione w krótkim rozdziale z PH oraz w Prz.

⁹⁵ „Godzi się wiedzieć, miły słuchacz, o kamieniu diamencie węgielnym, będącym wspaniałym zjawiskiem”. Odpis BAR slav. 358 stanowi lekcję do wydanych w Aneksie IV: tzw. *Genealogii św. Anny i Opowieści o kamieniu diamencie*.

XIV-wiecznym kodeksie M.II-2 ze zbiorów Archiwum Republiki Macedonii w Skopje znajduje się odpis *Żywotu Bogurodzicy* mnicha Epifaniasza⁹⁶. W ten sposób uzyskujemy zespół tekstów w trzech postaciach:

1. poświadczony w serbskim zabytku z XIV w. (M.II-2) wybór fragmentów PH II z *Żywotem Bogurodzicy* mnicha Epifaniasza;

2. poświadczony w serbskim zabytku z XIV w. (MSPC 42, także Nikoljac 83) pełny odpis PH II z grupą obszernych tekstów o św. Annie i jej rodzinie;

3. poświadczony w średniobułgarskich zabytkach z XV i XVI w. (RGB Rumjanc. 42, SB III22 i BAR slav. 358) wybór rozdziałów z PH II z krótkim wariantem genealogii św. Anny oraz zawierającą podobne wątki *Opowieścią o kamieniu diamentu*. Oznacza to, że można uznać istnienie tradycji, wedle której wybór historii starotestamentowych w opracowaniu z PH dobrze łączyłby się, w przekonaniu dawnych autorów/kompilatorów kodeksów, z treścią nowotestamentową, swobodniej łączącą się z Pismem.

Obserwacja umiejscowienia fragmentów PH II w odpisie BAR slav. 358 pozwala poszerzyć wnioski o pochodzeniu tekstów, z którymi ją zestawiano – i to w dość, jak sądzę, zaskakujący sposób. W tym kodeksie znajdują się zaledwie trzy rozdziały PH II, kombinowane z treścią wcale nie głównie starotestamentową, lecz także z utworami pochodzącymi z minei i panegiryków, z paterykonów, z homiliami i żywotami (jest tu m.in. *Żywot Świętego Aleksego, Człowieka Bożego*). I właśnie w tej księdze, „zbiorze tekstów, o charakterze ascetycznym, na święta stałe i ruchome”⁹⁷, obserwujemy ciekawe zjawisko: na k. 11r–16v zamieszczono *Pro-roctwo Daniela o starcach i Zuzannie* (в старцѣ и в зозанѣ. прѣрѣство данѣилово – *O starcach i o Zuzannie prorocstwo Danielowe*), inc. Бѣше мжжѣ нѣкын, живы въ вавѣлонѣ. емоу же има и вавѣлонѣ⁹⁸). Zestawienie go z odpowiednim fragmentem Starego Testamentu dowodzi, że jest to nie parafraza, ale dosłowny wyimek z Biblii, obejmujący Dn 13,1–64 (czyli całość księgi), który prawdopodobnie funkcjo-

⁹⁶ Милтенова 2012. Co więcej, badaczka podaje hipotezę o jego pokrewieństwie – być może nawet wspólnym protografie – z odpisem MSPC 42 („Тѣй като не разполагам с микрофилм от Крушедолския ръкопис, използвах материалите от текстологичния анализ на М.Н. Сперански, които според мен дават достатъчно основание да се предположи, че сборникът от Архива на Македония вероятно има общ архетип с него. Това личи не само на макроравнище, но от еднаквостта в предаването на имената и на събитията в текста на Историческата паляя”, cyt. za: Милтенова 2012, s. 220–230), wskazuje również na tożsamość pewnych jego fragmentów z fragmentami odpisu SB III22 („Със състава на синодалния ръкопис III 22 съвпадат и някои от извлеченията от Историческата паляя в сборника от Архива на Македония, което обаче подлежи на допълнителна проверка и уточняване”, cyt. za: Милтенова 2012).

⁹⁷ Mircea 2005, s. 234.

⁹⁸ „Był pewien mąż, mieszkający w Babilonie, imieniem Joakim...”. Całość tekstu zob. w Aneksie IV.

nował pod samodzielnym tytułem już wcześniej, w protografie kodeksu BAR slav. 358⁹⁹. Fragment Starego Testamentu w postaci „historii Zuzanny” w sąsiedztwie fragmentów (przy tym raczej niefabularnych!) PH II oraz żywotów jest interesującym świadectwem powstawania kodeksu typu *miscellanea*, gdzie dochodzi do swobodnego łączenia gatunków i źródeł pochodzenia utworów. To dowód gromadzenia materiału o wspólnej, inspirowanej Pismem, tematyce, ale – jak sądzę – również tego, że „apokryficzność”, czyli właśnie pochodzenie i pozabiblijna wymowa tekstów, nie stanowiły kryterium przy kompilowaniu tomu. Tę rolę odgrywa przede wszystkim tematyka. Pozwala to też postawić pytanie – zwłaszcza w świetle uwag o „apokryficzności” pewnych historii biblijnych, które okazały się nimi nie być – o siłę konwencji, przekonania, że oto zbiór „uzupełnień” do Pisma ma źródła pozabiblijne, a w istocie pozostaje nierozpoznany.

Przegląd treści towarzyszącej odpisom PH II pozwala sformułować następujące wnioski i pytania. Czy można odnaleźć (i scharakteryzować) paralele między typami kodeksów, w których przepisywano PH II? Przypomnijmy – na potrzeby tego materiału z XIV i XV (a nawet XVI) w. – sformułowane przez A. Miłtenową uwagi dotyczące konstruowania kodeksów typu *miscellanea* w XIII i XIV w. Badaczka używa terminu „literatura niższa” (bułg. *низова литература*) na określenie tekstów oraz konwojów tekstów, które nie mają zastosowania liturgicznego, a rozpowszechniane są wśród duchowieństwa bułgarskiego w celach dydaktycznych, jako objaśnienia i pouczenia¹⁰⁰. W tego rodzaju kodeksach o treści mieszanej dominują apokryfy staro- i nowotestamentowe, krótkie gatunki narracyjne (fabularne), jak opowieści z paterykonów i historie legendarne, słowa pouczające, pewna liczba żywotów, utwory historyczno-apokaliptyczne, zbiory sentencji, księgi wróżebne, teksty typu pytania–odpowiedzi, recepty i in. Mają one reprezentować „lekturę pożyteczną”, włączając zarówno tematy starotestamentowe, jak i materiały o charakterze „informacyjnym” (bułg. *справочен*)¹⁰¹. Jakkolwiek treść podobnych ksiąg określana jest często jako ‘niekanoniczna’, tradycyjnie poszukuje się jej relacji z literaturą oficjalną, zależności od tekstów cieszących się większym autorytetem¹⁰², a przecież mimo to – pozostają nie dość dobrze rozpoznane duże grupy tekstów świadczące o „zadziwiającej witalności, przepisywane, a także drukowane nawet

⁹⁹ O słowiańskim przekładzie Księgi Daniela zob.: Евсеев 1905 (edycja tekstu ks. XIII w przekładzie Symeonowym na s. 166–177). Pokrewny tematycznie tekst, o treści objaśniającej pochodzenie oraz relacje genealogiczne biblijnej Zuzanny, zaczerpnięty z tzw. Palei Krechowskiej (komentowanej) publikuje Iwan Franko (Франко II. 1899/2006, s. 320–321, z uwagą: „Отсей вступ про оповідання про Сусанну, виратувану пророком Даниїлом від смерті, не находить ся в книзі Даниїла і є очевидно пізнійшою, християнською фантазією на генеальогічні теми”).

¹⁰⁰ Милтенова 2009a, s. 366.

¹⁰¹ Милтенова 2009a, s. 366.

¹⁰² Милтенова 2009a, s. 369.

w XIX w.¹⁰³. Uważam, że sądy te dobrze oddają charakter kodeksów zawierających PH II. Podobnie jak omawiane przez A. Miłtenową kodeksy z XIII–XIV w., mają one różnorodną treść o niestałym układzie, a teksty zostały pogrupowane według zasady tematycznej¹⁰⁴ – obok utworu dominującego w tomie, jak *Topografia chrześcijańska*, *Kronika* (*Letownik*), apokryfy czy żywoty, posiadają mniejszej objętości teksty: historie i komentarze starotestamentowe (w postaci PH II), opowieści o św. Annie (i w ogóle bohaterach znanych z Nowego Testamentu, jak święte niewiasty o imieniu Maria), wreszcie komentarze – najogólniej rzecz biorąc – mistagogiczne. Te trzy grupy tekstów wydają się wychodzić na pierwszy plan w kodeksach Nikoljac 83, MSPC 141, MSPC 42, SB III22, RGB Rumjanc. 42. Co więcej, łączy je nie tylko tematyka, lecz także pewne cechy genologiczne: w przypadku mistagogii są to komentarze, niekiedy przypominające pouczenia Świętych Ojców, w przypadku „genealogicznych” opowieści o świętych – krótkie narracje o losach znanych z Nowego Testamentu rodzin, wsparte obszernymi ekskursami genealogicznymi właśnie. Mniej istotne wydają się tu cechy, które można uznać za drugorzędne, jak objętość utworów towarzyszących PH II.

Wobec tego istnieją trzy typy kodeksów z PH II: 1. z odpisem pełnej PH II, tzw. kodeksy/odpisy serbskie (Nicoljac 83, MSPC 141, MSPC 142); 2. z wyborem 22 rozdziałów, jak SB III22 (domyślnie też RGB Rumjanc. 42, RGB Rumjanc. 921); 3. różne, w tym o niestałej i nieustalonej zawartości (BAR slav. 358, M.II–2). Towarzyszą im teksty „genealogiczne” – jak grupa obszernych tekstów o św. Annie i jej rodzinie (grupa 1., „serbska”), krótki wariant jej genealogii, w tym włączony do *Opowieści o kamieniu diamentu* (w grupie 3., tj. zabytkach średniobułgarskich z XV i XVI w.), wreszcie *Żywoł Bogurodzicy* mnicha Epifaniasza (w M.II– 2)¹⁰⁵. Co ciekawe, te trzy grupy kodeksów funkcjonują tak na ziemiach Słowiańszczyzny południowej, jak i na niesłowiańskim etnicznie terytorium *Slaviae Orthodoxae*, choć bez

¹⁰³ Велинова 2010, s. 163.

¹⁰⁴ Милтенова 2009a, s. 366.

¹⁰⁵ Co ciekawe, żaden z tekstów odnoszących się do Bogurodzicy nie odpowiada utworom z XIV-wiecznego kodeksu ze zbiorów Biblioteki Patriarchatu Serbskiego w Belgradzie, sygn. 219. Jego badaczka Marina Jordanowa podkreśla, że pierwsza część tomu to zbiór tekstów połączonych wspólnym motywem, którym jest życie i śmierć Bogurodzicy, a skonstruowano ją najpewniej w rezultacie „podziału” czy „rozpadu” utworów na mniejsze jednostki. Kodeks zawiera 21 kanonicznych i pseudokanonicznych utworów, a oprócz homilii i komentarzy dotyczących życia i Zaśnięcia, znajdują się w nim m.in. żywoty świętych (Kiryka i Julity, Aleksego Człowieka Bożego, Jerzego, Mariny, Hioba), homilie na święta Pańskie i Bogurodzicy, zob. Yordanova 2007, s. 232–233. Inwentarz rękopisów Biblioteki Patriarchatu Serbskiego charakteryzuje kodeks 219 wprost jako „zbiór apokryfów redakcji serbskiej” (zob. *Инвентар*, s. 48, № 206); jego układ ma przypominać układ kodeksów serbskich z przełomu XIV i XV w. oraz pierwszej połowy XV w. Istotniejsze jednak jest to, że kodeks 219 jest tomem skonstruowanym w oparciu o czytelną zasadę tematyczną, a więc selekcję i grupowanie tekstów w oparciu o wspólny dla nich motyw, z czym mamy do czynienia także w kolejnych częściach rękopisów zawierających PH II.

wątpienia stamtąd są implementowane, czego dowodzi ich (a na pewno domniemyanych protografów) średniobułgarska (tyrnowska) ortografia. Chyba nie jest kwestią pierwszoplanową stwierdzenie, czy PH II jest czy też nie jest ośrodkiem konwojów literackich, które współtworzy – sądzę, że niekoniecznie, zwłaszcza w tych przypadkach, gdzie pozostaje „nierozpoznana” i funkcjonuje w wyborze, stając się po prostu „grupą tekstów o tematyce starotestamentowej”, jako że ów wybór rozpoczyna się od historii Melchizedeka, w centrum stawia Mojżesza, a zamyka historią Abrahama (*O Trójcy Świętej*). Być może w ten sposób należy rozumieć przywoływane we wcześniejszych opracowaniach dotyczących PH jej funkcjonowanie zamiast Starego Testamentu – właśnie w tradycji nieoficjalnej, w literaturze „niższej”¹⁰⁶.

PH II, w całości lub fragmentach, w XV i XVI w. przepisywana jest w kodeksach, których zawartość – następujące po PH „cykle” krótkich opowiadań czy komentarzy – pozwala wnioskować, że jest ona specyficznym tematycznym kluczem do wielu treści. Historie starotestamentowe okazują się wprowadzać kolejno tematykę liturgiczną i mistagogiczną, także symboliczną (jak *O siedmiu filarach mądrości*) oraz dotyczącą bohaterów Starego i Nowego Testamentu, co jest poszerzeniem kontekstu i jednocześnie odejściem od wysokiego rejestru teologicznych komentarzy. Sądzę, że uwagi o Palei i jej konwoju literackim – na podstawie kodeksów zawierających PH II – uprawniają do postawienia pewnego postulatu o charakterze terminologicznym. Określenie ‘literatura niższa’ niesie ze sobą konotacje, które łatwo można uznać za negatywne, a niesłusznie. Przede wszystkim w zawierających ją kodeksach prezentowane jest dość szerokie spektrum tematyczne, wykraczające poza ścisły kontekst „obudowy” czy komentarza liturgii i rytuału, nie będące też wprost przekładem ani komentarzem czy dysputą teologiczną, przy tym do autorytetów w postaci choćby Ojców Kościoła nawiązujące luźno. Nie są to kodeksy o treści ascetycznej, zbiory kazań i pouczeń; nie jest to też ściśle ‘literatura monastyczna’ „wyższa”, bez wątpienia przeznaczona dla czytelników o lepszym wykształceniu czy większym doświadczeniu życia sakralnego¹⁰⁷. Uważam, że utwory sąsiadujące z PH II (a i ją samą) można uznać za religijną literaturę popularną (w dobrym tego słowa znaczeniu, jako ‘powszechną’ w środowisku): przeznaczoną dla mnichów o pewnym, niekoniecznie wysokim wykształceniu, dość dobrze zorientowanych w Piśmie świętym, liturgii, rytuale i chrześcijańskiej tradycji i obyczajowości. Określenie ‘kodeks mniszy o popularnej treści teologiczno-literackiej’, jakkolwiek może zbyt obszerne, by funkcjonowało jako termin, wydaje się precyzyjną charakterystyką znanych dotychczas tomów zawierających PH II.

¹⁰⁶ „Старозаветна историја се излагала у посебним зборницима познатим под именом палеја”, cyt. za: Трифуновић 1990, s. 231–232 (*Палеја*).

¹⁰⁷ O obecności tzw. kodeksów monastyczno-ascetycznych w skryptoriach wybranych klasztorów bułgarskich zob. Wolski 2018, s. 15–21 (podrozdział *Inwentarze bibliotek klasztornych*). Przegląd kodeksów monastycznych z okresu PH II zob. w: Скапа 2012; Скапа 2016.

Zakończenie

Wydaje się, że dekompozycja PH i ogląd poszczególnych jej elementów prowadzi do wniosków dalszych, aniżeli dotyczące ściśle kwestii teoretycznoliterackich. Już sam termin 'PH [II]' pozwala używać go zarówno jako zastępczego tytułu własnego utworu (zamiast *Księga proroka Mojżesza Oglądającego Boga*), jak i charakterystyki gatunkowej znajdującego się pod nim tekstu.

Przede wszystkim PH jest utworem, który znakomicie reprezentuje ideę procesu bizantynizacji, rozumianej jako zjawisko rozpowszechniania się bizantyńskich wzorców cywilizacyjnych i kulturowych¹. Sam fakt co najmniej dwukrotnego dokonania przekładu utworu w odstępie kilkuset lat dowodzi stałego zainteresowania Słowian produkcją literacką Imperium i możliwości zaadaptowania jej do własnej tradycji kulturowej. Obserwacja losów przekładów PH pozwala zaktualizować odnoszącą się do praktyki przekładowej IX i X w. uwagę, jakoby szereg zmian zachodzących przy opracowaniu i rozpowszechnianiu przekładów piśmiennictwa bizantyńskiego świadczył o daleko posuniętej emancypacji słowiańskiej tradycji literackiej². Nieco paradoksalnie – PH II jest tekstem bizantyńskim (z pochodzenia), bez zachowanego czy znanego dziś pierwowzoru w języku greckim. Choć „zwraca uwagę raczej na to, co Bułgarzy, Serbowie, Rusini i inne narody zapożyczyli z Bizancjum, to pokazuje, iż proces zapożyczania był również twórczą adaptacją”³ – niezależnie od faktu, iż teksty nieliturgiczne, tłumaczone na słowiański, nie musiały odpowiadać aktualnym modom czy zainteresowaniom stolicy Cesarstwa Bizantyńskiego czy tamtejszych ośrodków monastycznych; co więcej, mogły to być utwory marginalne i nieproduktywne⁴. Dowodem jednak

¹ Obolensky 1971, s. 278–279.

² Spostrzeżenia na temat recepcji literatury bizantyńskiej w Bułgarii okresu IX–X w., w tym adaptacji florilegiów różnych typów na potrzeby „lektury indywidualnej”, zob. w: Милтенов 2014, s. 177.

³ Wolski 2015, s. 318.

⁴ Zob. Miltenova, Stammmler 2012, s. 245.

stałego zainteresowania bizantyńskimi wzorcami kulturowymi jest też fakt, że PH znajduje się w grupie tekstów (jak choćby kroniki czy cykle tzw. apokryfów, a nawet samo Pismo) tłumaczonych na język słowiański kilkakrotnie i/lub kilkakrotnie przeredagowywanych – choć z różnych powodów; PH (również, w szczególności, PH II) pozostaje wytworem kultury i literatury bizantyńskiej, wprowadzającym pewne nowe treści i ujęcia do kultury, literatury, a także duchowości słowiańskiej.

PH II jest zabytkiem literackim parabiblijnym. Termin ten najlepiej opisuje charakter utworu, nawiązującego tematycznie i ze względu na sposób przekazu treści do Starego Testamentu. Jest obszernym wyborem historii narodu wybranego i jego bohaterów z ogółem dziewięciu ksiąg biblijnych: Rodzaju, Wyjścia, Powtórzonego Prawa, Liczb, Jozuego, Sędziów, 1 i 2 Samuela, Judyty, z cytatami i nawiązaniami do Księgi Psalmów, Proroctw Izajasza, Jeremiasza i Zachariasza, wreszcie Ewangelii Mateusza i listów apostoelskich: do Hebrajczyków, Pierwszego do Koryntian, Judy. Obok wyimków i opracowań fragmentów fabularnych są tu ustępy o charakterze normatywnym oraz poetyckim. Tekst biblijny – biorąc pod uwagę jego pochodzenie – został twórczo opracowany przez autora (protografu) PH II z zamiślem ukazania historii głównie typu przygodowego oraz pseudo-hagiografii (jak w przypadku obszernych historii Melchizedeka, Abrahama czy Mojżesza), często także o wymiarze moralizatorskim (wynikającym z przedstawienia upadku bohaterów naruszających Boże prawo i przykazania). Obok nich wykreowano postaci znane z pojedynczych scen czy epizodów, przypominając i upamiętniając je dzięki nadaniu wyrazistych rysów osobowościowych.

Istotnym komponentem tekstu okazują się narracje pozabiblijne, odwołujące się do materiału tematycznego z Rdz i Wj, ale zaczerpnięte z innych, nieuznanych za natchnione pism starożytnych. Włączenie ich do wyjątkowej historii bohaterów starotestamentowych pozwoliło je usankcjonować, „uszlachetnić” dzięki możliwości odczytu właśnie w (kon)tekście parabiblijnym. Jednocześnie analiza poszczególnych wątków niekanonicznych, często określanych jako apokryficzne, dowodzi, że jest to termin stosowany niekiedy nieco konwencjonalnie, w odniesieniu do zapisów o wymowie zgodnej z oficjalną kulturą wysoką, funkcjonujących jednak na jej marginesie. Podobnie rzecz się ma z najdziwniejszym chyba gatunkiem, jakiego w tym opracowaniu parabiblijnym można by się spodziewać – z kłutwą, odcinającą od społecznego życia religijnego heretyków. Inny dobór anatem w wariantach PGr (trzy), PH I (pierwsza i druga z PGr) i PH II (druga i trzecia z PGr) dowodzi istnienia odmiennych protografów wariantów PH znanych Słowiańszczyźnie; PH II wprowadza ponadto do słownika scs termin ‘fundagiagici’, i choć wkład ten – ilościowo – jest znikomy, to z językowego punktu widzenia interesujący. Co więcej, pozwala na domniemanie praktycznego zastosowania fragmentu PH, w którym się znalazł (anatemy w rozdziale wstępnym), być może jeszcze w okresie przed powstaniem samego tekstu w Cesarstwie Bizantyńskim.

Sądzę, że rezultaty uważnej lektury PH mogą prowadzić do postulatu, by dokonać korekty wszystkich definicji, w których przedstawia się ją jako „skrót historii biblijnej, uzupełniony wyimkami z pism Józefa Flawiusza i św. Grzegorza” i wyszczególnia przywołania innych autorów, takich jak św. Jan Chryzostom, Teodor Studyta, św. Andrzej z Krety, uznawane niekiedy za dowód jedynie pobieżnej znajomości chrześcijańskich źródeł i nieznamość wcześniejszych tradycji tekstowych PH przez jej autora⁵. W PH nie ma cytatów z Józefa Flawiusza, choć autor PH przywołuje jego relację – wariant spisywanej przez siebie historii. W podobnym kontekście pojawia się św. Grzegorz – wraz z początkiem jednego ze swych kazań, co zresztą wcale nie wpływa na kształt starotestamentowej historii w ujęciu PH. Owe ‘uzupełnienia’ powinny być raczej konsekwentnie nazywane wstawkami ze względu na swój odmienny charakter genologiczny oraz niewpisywanie się w strukturę narracji, a bycie swoistym jej przerywnikiem. Jest to również świadectwo synkretyzmu gatunkowego w średniowiecznej literaturze słowiańskiej, dojrzałości jej odbiorców do nieoczywistych ujęć dobrze znanych sobie (bo zasadniczo biblijnych) treści.

Wszystkie wstawki czy uzupełnienia o charakterze niefabularnym, zaczerpnięte z poezji biblijnej i liturgicznej, pozwalają oglądać PH II jako utwór wielofunkcyjny: poza fabułami przekazuje odrębną poetykę, której udział – ilościowy – jakkolwiek stosunkowo niewielki w całości utworu, nadaje jej specyficzny rys utworu literatury raczej elitarnej, aniżeli popularnej. Choć sama idea skrótu, streszczenia, wyboru i opracowania Pisma ukazuje krąg, w którym PH (PH II) powstała i funkcjonowała: środowisko monastyczne, odczytujące teksty „stare” i nadające im nowe sposoby odczytania, PH traktowana jako „klucz” otwiera przestrzeń do nowych kontekstów interpretacyjnych poprzez swój synkretyzm, płynność przejść od narracji w fabule do autorskich dygresji w (nielicznych wprawdzie) komentarzach, od wyrazistego przedstawienia bohaterów poszczególnych historii jako ‘typów’ do poetyckich metaforycznych obrazów osób i wydarzeń. Okazuje się, że oto tekst parabiblijny z jednej strony odsyła czytelnika do hipertekstu, z drugiej – do pozabiblijnych genologicznie obrazów, opisów, dopełnień i komentarzy, tworząc własny bogaty świat utworu literackiego tylko pozornie wtórny.

Jednocześnie ogląd kodeksów, w jakich PH II przepisywano, pozwala domyślać się, że upatrywano w niej „tekstu-klucza”, wokół którego grupowano utwory dobrane ze względu na bliską i wspólną sobie tematykę starotestamentową i mistagogiczną, a więc adekwatną do potrzeb i możliwości poznawczych odbiorców. Kodeksy z PH II należą do zabytków plasujących się między wysoką literaturą oficjalną a popularnymi średniowiecznymi lekturami, o funkcji dydaktycznej⁶, i jako należą-

⁵ Zob. Adler 2015, s. 6–7.

⁶ O charakterystyce rodzajów ksiąg por.: Иванова Д. 2010, s. 20.

ce do warstwy „średniej” ze względu na dobór treści i stylu są ogniwem w łańcuchu asocjacji tematycznych (i formalnych) twórczości literackiej swojej doby.

Jeśli uznać, że samo dokonanie nowego przekładu utworu nie jest wystarczającym powodem do zainteresowania tekstem, to co można wskazać jako aspekt PH II typowo słowiański i gdzie szukać doniosłości tego utworu dla kultury Słowian południowych? Ogląd zabytków wskazuje, że najważniejszą pracą wykonaną nad PH II w językowym i kulturowym środowisku słowiańskim jest wariant tekstu znany z odpisów SB III22, RGB Rumjanc. 42 i RGB Rumjanc. 921: wybór dwudziestu dwóch rozdziałów o nowym wewnętrznym układzie treści. Ktoś, kto tego wyboru dokonał – zapewne w I połowie XV w. – tchnął w PH II nowe życie. Paradoksalnie, dekonstrukcja utworu, usunięcie tytułu całości (*Księga proroka Mojżesza Oglądającego Boga*) oraz informacji o źródle pochodzenia wyselekcjonowanych fragmentów są świadectwem słowiańskiej „twórczej adaptacji” tekstu do nowych potrzeb czy gustów literackich. Rozpad integralności PH II, który ją dotyka, symbolicznie kładzie kres myśleniu o większej całości, a tematyczna wspólnota starotestamentowych opowieści potraktowana jest już nie tak wiążąco. Zjawisko to, pokrewne opisywanemu wcześniej „rozpadowi” PH I na mniejsze jednostki⁷, może być dowodem postrzegania historii biblijnych bardziej jako materiału „użytkowego”, jako przykładów postaw ich bohaterów. Gdyby za badaczami tekstu biblijnego przyjąć – w odniesieniu do PH – że „biblijne opowiadania [...] nie zachęcają do tzw. estetycznej lektury, której owocem jest przyjemność wgłębienia się w świat literackiej kompozycji”, a „przedkładają [...] historie tylko tym, którzy pragną, aby ich zdolność przekształcania ludzkiej egzystencji w sensowną i zrozumiałą całość, wpłynęła także na ich sposób pojmowania siebie i innych”⁸, to rzeczywiście łatwiej jest poddać analizie mniejszy objętościowo tekst (a także siebie na podstawie mniejszej liczby przykładów), aniżeli ogromną PH – choć oczywiście trudno przypuszczać, by nie czytano jej właśnie w podziale na rozdziały, a nie w całości. Owo rozkoszowanie się lekturą estetyczną zakłada, w moim przekonaniu, świadomość odrębności PH od pierwowzoru, czyli Pisma, świadomość zmian, które w stosunku do hipertekstu wprowadzono, a raczej trudno ją przyjąć za powszechną nawet w środowiskach monastycznych.

To właśnie PH II jest tym wariantem tekstu, który sięga także poza Bałkany – PH I przecież dotarła i cieszyła się powodzeniem na Rusi – ale na tereny niesłowiańskie etnicznie, funkcjonując na ziemiach mołdawskich (nawet jeśli znamy tylko trzy takie jej odpisy). W ogóle fakt bytowania PH II na północnym wschodzie i północy od miejsc, w których pierwotnie się pojawiła, czyli w Mołdawii (i, domyślnie, na Wołoszczyźnie), pozwala przypomnieć kwestię transmisji kulturowej

⁷ Turdeanu 1964.

⁸ Pawłowski 2013, s. 50.

– ludzi, ksiąg i tekstów – na ziemiach *Slaviae Orthodoxae* i ziem słowiańskich etnicznie, pozostających z nią w bliskiej relacji kulturowej; to właśnie Mołdawia miałaby pełnić wiodącą rolę w propagowaniu kultury bułgarskiej w XV i XVI w.⁹ Z drugiej strony, to właśnie na Wołoszczyźnie powstał przekład PH na nowożytny już język rumuński¹⁰.

Nie tyle zresztą sam tekst okrojonej do 22 rozdziałów PH II i typy ksiąg, w których tam w tej postaci bytowała, ile właśnie forma zapisu: zastosowana w nich ortografia średniobułgarska umożliwia ponowienie pytania o miejsce dokonania II przekładu PH. Zarówno fragmentaryczne, jak i pełne najstarsze odpisy utworu, datowane od schyłku XIV do I połowy XV w. (Vindob. slav. 158, M.II–2, NIM 25, Nikoljac 83, MSPC 42, MSPC 141, Savina 24) reprezentują serbskie (raszkie, z nie-licznymi resawizmami w MSPC 141) cechy językowe; wśród wszystkich, pełnych i fragmentarycznych, odpisów zabytku są też najliczniejsze, w opozycji do zaledwie czterech znanych średniobułgarskich/tyrnowskich (SB III22, RGB Rumjanc. 42, RGB Rumjanc. 921, BAR slav. 358, co oczywiście może być przypadkowym rezultatem losów ksiąg w ciągu ostatnich pięciuset lat), co skutkowało właściwie bezdyskusyjnym przyjęciem tezy o serbskim charakterze tego przekładu i Serbii jako miejscu jego dokonania¹¹, co odpowiadałoby charakterystyce serbskich kontynentalnych metohów Świętej Góry jako centrów takiej działalności¹². Warto może jednak pokusić się o sprawdzenie możliwości powstania tego przekładu w środowisku bułgarskim. Po pierwsze, w podobnym czasie (początek, może raczej połowa XIV w.) równie aktywne pozostają bułgarskie ośrodki literackie, również pozostające w bliskiej zależności od kulturotwórczej roli Athosu; po drugie, wydaje się naturalniejszym rozpowszechnienie tekstu PH II z ‘centrum’, którym byłaby Bułgaria/ośrodki bułgarskie na zachód, a więc do Serbii, i na północ/północny wschód, ku Mołdawii. Można przecież dopuścić możliwość, że z całościowego przekładu bułgarskiego zachował się tylko późniejszy fragment w kodeksach mołdawskich. W rozstrzygnięciu tej kwestii niezbędne byłyby pogłębione studia językoznawcze¹³.

Przedstawione próby analizy trudno zapewne, pod pewnymi względami, uznać za wyczerpujące; za takie uważam np. uwagi nad współistnieniem gatunków poetyckich w tekstach fabularnych i narracyjnych – fragmentów poetyckich niekiedy trudno poddających się kategoriycznej identyfikacji, a więc i niemożliwych

⁹ Por. Cholova 2012, s. 182.

¹⁰ Turdeanu 1964; *Palia historică*.

¹¹ Zob. Reinhart 2007.

¹² Por. Трифуновић 2009, s. 181–193.

¹³ Zob. uwagi Tatjany Sławowej o zależnościach tekstologicznych i językowych fragmentów PH w Chronografie, zob. Славова 2015.

Zakończenie

do scharakteryzowania bez zastrzeżenia pewnego marginesu błędu interpretacji. Również ewentualne przyszłe pojawienie się bizantyńskiego tekstu protografu PH II może pozbawić aktualności wiele przeprowadzonych rozważań i sformułowanych wniosków. Szkoda, że nie znamy żadnej – poza jednym krótkim zapisem w kodeksie MSPC 42 – refleksji z lektury PH II ani krytyki tekstu i trudno jest ustalić choćby fakt poczytności i recepcji utworu. Moim zamiarem było raczej ukazanie sposobów odczytania pewnego średniowiecznego tekstu literackiego, zarówno odczytów skierowanych w głąb niego samego, jak i ukazujących go w najbliższym mu środowisku relacji intertekstualnych. Mam nadzieję, że każdy głos dotyczący nawet jednego tylko zabytku z niezmierzonego dziedzictwa *Slaviae Orthodoxae*, tym bardziej – zabytku przekazywanego w odmiennych szatach językowych i przyjmującego rozmaite postacie – prowadzi do lepszego poznania nie tylko tego jego komponentu, jakim jest *stricte* literatura, lecz także tworzących go: myśli i ducha.

Bibliografia

Edycje PH:

PGr (tekst grecki): Vassiliev 1893, s. 188–192.

PH I (przekład I): Попов, s. 1–172.

PH II (przekład II): Skowronek 2016, s. 59–180.

Teksty, antologie i opracowania:

Adler 2013: Adler W., *Palaea Historica* („*The Old Testament History*”). *A new translation and introduction*, [w:] *Old Testament Pseudepigrapha. More Noncanonical Scriptures*, vol. 1, ed. R. Bauckham, J.R. Davila, A. Panayotov, Grand Rapids, Michigan–Cambridge, UK 2013, s. 585–599 [przekład angielski PH na s. 600–672].

Adler 2015: Adler W., *Parabiblical Traditions and Their Use in the Palaea Historica*, [w:] *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity*, Brill, Leiden 2015, s. 1–40.

d’Aiuto 2004: d’Aiuto F., *L’innografia*, [w:] *Lo spazio letterario del medioevo*. 3. *Le culture circostanti*, vol. 1. *La cultura bizantina*, cura di G. Cavallo, Salerno 2004, s. 257–300.

Allen 2013: Allen J.S., *Jewish biblical legends: rabbinic wisdom for Christian readers*, Cascade Books, Eugene (Oregon) 2013.

Allison 2003: Allison D.C., *Testament of Abraham*, de Gruyter, Berlin 2003.

Św. Andrzej, *Wielki kanon* 1965: św. Andrzej z Krety, *Wielki kanon* (fragmenty), przeł. M. Bednarz SJ, [w:] A. Bober SJ, *Antologia patrystyczna*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1965, s. 536–543.

Św. Andrzej, *Wielki kanon* 2000, 2015: Święty Andrzej z Krety, *Wielki kanon pokutny*, przeł. i opr. ks. dr H. Paprocki, przygotowanie do druku części cerkiewnosłowiańskiej Kanonu ks. protojerej St. Strach, Wydawnictwo Bratczyk, Hajnówka 2000, 2015.

Angelovska-Panova 2010–2011: Angelovska-Panova M., *Eastern Dualistic Heresies: the Challenge of Bogomilism*, „*Исцрпѣ*”/, *Journal of History*” 66.1–2, 2010–2011, s. 15–25.

Apokryfy i legendy 2006: *Apokryfy i legendy starotestamentowe Słowian południowych*, wybór i red. G. Minczew, M. Skowronek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.

Apokryfy Nowego Testamentu. I: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 2. *Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i Zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi*, red. M. Starowieyski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.

- Apokryfy Nowego Testamentu. III: Apokryfy Nowego Testamentu. III. Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 311–325.
- Apokryfy Starego Testamentu 2000: Apokryfy Starego Testamentu*, opr. i wstępy R. Rubinkiewicz, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2000.
- Armstrong 2009: Armstrong K., *Biblia. Biografia*, przeł. A. Dzierzgowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2009.
- Badalanova 2008: Badalanova F., *The Bible in the making: Slavonic creation stories*, [w:] *Imagining creation*, ed. M.J. Geller, M. Schipper, introduction M. Douglas, Brill, Leiden-Boston 2008, s. 161–365.
- Badalanova-Geller 2014: Badalanova-Geller F., *Cosmogonies and mythopoesis in the Balkans and beyond*, „Slavia Meridionalis” 14, 2014, s. 87–147.
- Baert 2004: Baert B., *A Heritage of Holy Wood: The Legend of the True Cross in Text and Image*, Brill, Leiden 2004.
- Bal 2012: Bal M., *Narratologia. Wprowadzenie do teorii narracji*, przeł. zespół tłumaczy ze specjalności przekładowej Instytutu Filologii Polskiej UAM w Poznaniu, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- Berlinski Sbornik 2006: Берлински сборник. Среднобългарски книжовен паметник от началото на XIV век с допълнения от други ръкописи, изданието е подготвено от Х. Миклас, Л. Тасева, М. Йовчева, Кирило-Методиевски научен център – Издателство на Австрийската академия на науките, София–Виена 2006/ *Berlinski Sbornik: Ein kirchenslavisches Denkmal mittelbulgarischer Redaktion des beginnenden 14. Jahrhunderts ergänzt aus weiteren handschriftlichen Quellen*, Hrsg. H. Miklas, L. Taseva, M. Jovčeva, Kyrrilomethodianisches Forschungszentrum, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Sofia–Wien 2006.
- Biblia Tysiąclecia: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opr. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2008⁵ (biblia.deon.pl).
- Biblioteka z Nag Hammadi 2008: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeks I i II*, tłum., red. nauk. W. Myszor, Księgarnia Świętego Jacka, Katowice 2008, s. 231–257.
- Birkfellner 1975: Birkfellner G., *Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1975.
- Boska liturgia Świętego ojca naszego Jana Chryzostoma, przeł. H. Paprocki, http://liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/urgia_jana_chryzostoma.pdf [dostęp 17.05.2014].
- Böttrich 2007: Böttrich Chr., *Palaea/Palaja. Ein byzantinisch-slavischer Beitrag zu den europaïschen Historienbibeln*, [w:] *Fragmentarisches Wörterbuch. Beiträge zur biblischen Exegese und christlichen Theologie*, Horst Balz zum 70 Geburtstag, Hrsg. K. Schiffrer, K. Wengt, W. Zager, W. Kohlhammer, Verlag, Stuttgart 2007, s. 304–313.
- Böttrich 2011: Böttrich Chr., *Die Geschichte Melchisedeks (HistMelch) im slavischen Kulturkreis*, [w:] *The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition. Continuity and Diversity*, ed. L. DiTommaso and Chr. Böttrich with the assistance of M. Swoboda, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, s. 159–200.
- Boufflet 2011: Boufflet J., *Historia cudów. Od średniowiecza do dziś*, przeł. K. Żaboklicki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Bourbouhakis, Nilsson 2010: Bourbouhakis E.C., I. Nilsson, *Byzantine Narrative: the Form of Storytelling in Byzantium*, [w:] *A Companion to Byzantium*, ed. L. James, Malden, Oxford–Chichester 2010, s. 264–274.
- Browning 1978: Browning R., *Literacy in the Byzantine World*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 4, 1978, s. 39–54.

- Browning 1989: Browning R., *Universities, Byzantine*, [w:] *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 12, Charles Scribner's Sons, New York 1989, s. 300–302.
- Brzozowska 2015: Brzozowska Z.A., *Sofia – upersonifikowana Mądrość Boża. Dzieje wyobrażeń w kręgu kultury bizantyńsko-słowiańskiej* [Byzantina Lodziensia XXIV], Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2015.
- Bylina 1985: Bylina St., *Bogomilizm w średniowiecznej Bułgarii*, „Balcanica Posnanensia” 2, 1985, s. 133–145.
- CANT 1992: *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*, cura et studio M. Geerard, Brepols, Turnhout 1992.
- CAVT 1998: *Clavis apocryphorum Veteris Testamenti*, cura et studio J.-C. Haelewyck, Brepols, Turnhout 1998.
- Cholova 2012: Cholova Ts., *Spreading Bulgarian Medieval Manuscripts with Natural Science Content in Wallachia and Moldavia*, „Codrul Cosminului” 18.2, 2012, s. 181–190.
- Christian Dualist Heresies 1998: *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World c. 650 – c. 1450*, ed. B. Hamilton, J. Hamilton, with assistance by Y. Stoyanov, Manchester 1998.
- Constantinides 2008: Constantinides C.N., *Teachers and Students of Rhetoric in the Late Byzantine Period*, [w:] *Rhetoric in Byzantium: Papers from the Thirty-Fifth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Exeter College, University of Oxford, March 2001, ed. E. Jeffreys, Aldershot, Ashgate 2008, s. 39–53.
- CPG 1974: *Clavis patrum graecorum: qua optima quaeque scriptorum patrum graecorum recensione a primaevis saeculis usque ad octavum commode recluduntur*, vol. 2. Ab Athanasio ad Chrysostomum, cura et studio M. Geerard, Brepols, Turnhout 1974.
- Culler 1998: Culler J., *Teoria literatury*, przeł. M. Bassaj, Prószyński i Sówka, Warszawa 1998.
- Czuj 1969: Czuj J., *Wstęp*, [w:] Św. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, przeł. Br. Wojkowski, Wydawnictwo „Pax”, Warszawa 1969.
- The Dead Sea Scrolls Reader: The Dead Sea Scrolls Reader*, vol. 3. *Parabiblical Texts*, ed. D.W. Parry, E. Tov with the assistance by C. Anderson, Brill, Leiden 2004.
- Dokle [b.d.w.]: Dokle N., *Torbeši – posljedni sljedbenici bogumila*, przeł. M. Balje, http://www.prizren-web.com/magazin/index.php?option=com_content&view=article&id=225:torbei-posljednji-sljedbenici-bogumila&catid=60:historija&Itemid=184 [dostęp 3.05.2013].
- Dokumenty synodów: Dokumenty synodów od 50 do 381 r.* [Synody i kolekcje praw, t. I], układ i opr. A. Baron, H. Pietras SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.
- Doroszkievicz 2009: Doroszkievicz B. ks., *Monastycyzm bizantyński od IX do połowy XIV wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2009.
- Drugi kanon autorstwa Jana Mnicha [na Narodzenie Pana i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa]*, przeł. H. Paprocki, <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/tum-14-boze-narodzenie.pdf> [dostęp 26.11.2016].
- Dziadosz 2005: Dziadosz D., *Teologiczne przesłanie teofanii Boga pod dębami Mamre (Rdz 18,1–16)*, [w:] *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, XXXII Tydzień Biblijny, Lublin (KUL), 29–30.11.2003, red. ks. W. Pikor, Kielce 2005, s. 21–45.
- Eichhorn 1985: Eichhorn D.M., *Cain: Son of the Serpent*, [b.m.w.] 1985².
- Euthymii Peribleptae liber: Euthymii Monachi venerabilis coenobii Peribleptae liber invectivus contra haeresim execrabiliū et impiorum haeticorum qui Phundagiatae dicuntur (Contra Phundagiatae)*, [w:] PG, t. 131, kol. 48–58.
- Euthymii Zigabeni computatio: Euthymii Zigabeni computatio et eversio impiae et multiplicis execrabiliū massalianorum sectae, qui et phundaitae et bogomili, nec non euchtiae, entusiastae, encratitae, et marcionitae appellantur [Contra Massalianos]* (Ελεγκος και θριαμβός της βλασφημίου

- καὶ πολυσιδους αἵρεσεως τῶν ἀθεων μασσαλιανῶν, καὶ τῶν φοθνδαιτων, καὶ βογομιλων καλουμενων, καὶ εὐχιτων, καὶ ἐνθουσιαστων, καὶ ἐγκρατητων, καὶ μαρκιωνιστων), [w:] PG, t. 131, kol. 41–42.
- Euthymius Zigabenos, *Panoplia dogmatica*, [w:] PG, t. 130, kol. 20–1360.
- Falk 2007: Falk D.K., *The Parabiblical Texts. Strategies for Extending the Scriptures among the Dead Sea Scrolls* [The Library of Second Temple Studies], Edinburgh 2007.
- Ficker 1908: Ficker G., *Die Phundagiagiten. Ein Beitrag zur Sektengeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1908.
- Flusser 1971: Flusser D., *Palaea Historica – An Unknown Source of Biblical Legends*, [w:] *Studies in Aggadah and Folk-Literature*, eds. J. Heinemann and D. Noy [Scripta Hierosolymitana 22], Jerusalem 1971, s. 48–79.
- Franklin 1991: Franklin S., *Palaia*, [w:] *Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 1, editor in chief A.P. Kazhdan, New York-Oxford, Oxford University Press 1991, s. 1557.
- Gahbauer 1995: Gahbauer F. OSB, *Der Osterkanon des Johannes von Damaskus. Text, Übersetzung und Kommentar*, „Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinesordens und seiner Zweige” 106, 1995, s. 133–174.
- Gapska 2013: Gapska D., *Angelina Branković – święta władczyni w hymnografii. Zarys problemu*, „Poznańskie Studia Slawistyczne” 5, 2013, s. 103–115.
- Gattung und Narration* 1987: *Gattung und Narration in der älteren slavischen Literaturen* (Zweite Berliner Fachtagung 1984), herausg. K.-D. Seemann, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1987.
- Gattungen* 1988: *Gattungen und Genologie der slavisch-orthodoxen Literaturen des Mittelalters* (Dritte Berliner Fachtagung 1988), herausg. von K.-D. Seemann, Wiesbaden 1988.
- Gattungsprobleme* 1984: *Gattungsprobleme der älteren slavischen Literaturen* (Berliner Fachtagung 1981), herausg. von W.-H. Schmidt, Berlin 1984.
- Geanakoplos 1984: Geanakoplos D.J., *Byzantium. Church, Society, and Civilization Seen through Contemporary Eyes*, Chicago University Press, Chicago 1984.
- Ginzberg 1913: Ginzberg L., *The Legends of Jews*, transl. H. Szold, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1913.
- Ginzberg 1997: Ginzberg L., *Legends żydowskie: Księga Rodzaju*, przeł. J. Jarniewicz, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 1997.
- Gouillard 1967: Gouillard J., *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire*, „Travaux et Mémoires” 2, 1967 (*Usage d'une Église suffragante d'Athènes*; całość na s. 1–316).
- Graves, Patai 1993: Graves R., R. Patai, *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju*, przeł. R. Gromacka, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 1993.
- Święty Grzegorz, *Mowy wybrane: Święty Grzegorz z Nazjanzu, Mowy wybrane*, opr. zbiorowe, Wydawnictwo „Pax”, Warszawa 1967.
- Haelewyck 1998: Haelewyck J.-C., *Introduction*, [w:] *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*, cura et studio M. Geerard, Brepols, Turnhout 1992, s. V–XII.
- Hess 1991: Hess R.S., *Lamech in the Genealogies of Genesis*, „Bulletin for Biblical Research” 1, 1991, s. 21–25.
- Hirsch, Seligsohn [b.d.w.]: Hirsch E.G., M. Seligsohn, *Lamech*, [w:] *Jewish Encyclopaedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/9591-lamech> [dostęp 02.11.2015].
- Historia Adama i Ewy: Historia Adama i Ewy*, przeł. E. Żybert, J. Sokolski, wstęp i komentarz J. Sokolski, Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2014.
- Hugh Eteriano 2004: Hugh Eteriano, *Contra Patarenos*, edited and translated with a commentary by J. Hamilton, with a description of the manuscripts by S. Hamilton and an historical introduction by B. Hamilton, Leiden–Boston 2004.

- Ingham 1987: Ingham N., *Genre-Theory and Old Russian Literature*, „The Slavic and East European Journal”, 31.2, 1987, s. 234–245.
- Ivanovic 2008: Ivanovic F., *Education in Byzantine Empire*, [w:] *Paideia: Education in the Global Era*, vol. II, ed. K. Boudouris and K. Kalimtzis, Ionia Publications, Athens 2008, s. 112–121.
- Ivšić 1930–1931: Ivšić S., *Hrvatski glagoljski apokrif o Melhisedekovu rođenju i spasenju zaopćega potopa*, „Nastavni vjesnik” 39, 1930–1931, s. 101–108.
- Jacobson 1977: Jacobson H., *The Egyptian Plagues in the Palaea Historica*, „Byzantion” 47, 1977, s. 363.
- Jacobson 1993: Jacobson H., *Notes on the Palaea Historica*, „Illinois Classical Studies” 18, 1993, s. 329–330.
- Jagić 1893: Jagić V., *Slawische Beiträge zu den biblischen Apokryphen. Hlbd. 1: Die altkirchenslawischen Texte des Adambuches* [Denkschriften der kaiserlich-österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 42], Wien 1893, s. 1–104.
- James 1897: James M.R., *Apocrypha Anecdota*, vol. II, University Press, Cambridge 1897.
- James 1920: James M.R., *The Lost Apocrypha of the Old Testament*, Society for Promoting Christian Knowledge, London – The MacMillan Company, New York 1920.
- Św. Jan Chryzostom, *Przeciwko pijakom i o zmartwychwstaniu*: Św. Jan Chryzostom, *Przeciwko pijakom i o zmartwychwstaniu – kazanie wielkoniedzielne*, przeł. T. Sinko, [w:] Św. Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilij i mów*, przeł. T. Sinko, Wydawnictwo Mariackie, Kraków 1947, s. 176–188.
- Św. Jan Damasceński, *Wykład*: Św. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, przeł. Br. Wojkowski, Wydawnictwo Pax, Warszawa 1969.
- Św. Jan z Damaszku, *Kanon na dzień Zmartwychwstania*: św. Jan z Damaszku, *Kanon na dzień Zmartwychwstania Pańskiego*, przeł. M. Bednarz SJ, [w:] A. Bober SJ, *Antologia patrystyczna*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1965, s. 544–549.
- Jeffreys 2010: Jeffreys E., *Old Testament “History” and the Byzantine Chronicle*, [w:] *The Old Testament in Byzantium*, ed. P. Magdalino, R. Nelson, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C. 2010, s. 153–174.
- de Jonge, Tromp 1997: de Jonge M., J. Tromp, *The Life of Adam and Eve and Related Literature*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.
- Józef Flawiusz: Iosephus Flavius, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 1, przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki, Oficyna Wydawnicza „Rytm”, Warszawa 2001.
- Jufu 1963: Jufu I., *Manuscrite slave în bibliotecile din Transilvania și Banat*, „Romanoslavica” VIII, 1963, s. 455.
- Jugie 1909: Jugie M., *Phundagiagites et Bogomiles*, „Échos d’Orient” 12, 1909, s. 257–262.
- Junkiart 2013: Junkiert M., *Narodziny narracji w ujęciu Ericha Auerbacha i Olgi Freudenberg*, [w:] *Teksty i interpretacje*, red. B. Bokus, Z. Kloch, Studio Lexem, Piaseczno 2013, s. 47–58.
- Jutrznia z czytaniem Wielkiego kanonu pokutnego w czwartek piątego tygodnia postu*, przeł. ks. H. Paprocki, www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/jutrznia-calosc.pdf [dostęp 15.05.2015].
- Kanon kyr Kosmasa Mnicha, który to kanon ma akrostych: Ufając krzyżowi, pieśń wyrzekam*, przeł. H. Paprocki, [w:] *Miesiąca września czternastego dnia Podwyższenie czcigodnego i życiodajnego Krzyża Pańskiego*, <http://liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-04-podwyzszenie.pdf> [dostęp 13.05.2017].
- Klijn 1977: Klijn A.F.J., *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*, Leiden 1977.
- Kocój 2013: Kocój E., *Pamięć starych wieków. Symbolika czasu w rumuńskim kalendarzu prawosławnym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.
- Kompa 2011: Kompa A., *Edukacja w Konstantynopolu*, [w:] *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, red. T. Wolińska, M.J. Leszka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 576–642.

- Krueger 2013: Krueger D., *The Great Canon of Andrew of Crete, the Penitential Bible, and the Liturgical Formation of the Self in the Byzantine Dark Age*, [w:] *Between Personal and Institutional Religion: Self, Doctrine and Practice in Late Antique Eastern Christianity*, ed. B. Bitton-Ashke-lony, L. Perrone [Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages, vol. 15], Brepols, Turnhout 2013, s. 57–97.
- Kulhánková 2015: Kulhánková M., *Das gottgefällige Abenteuer. Eine narratologische Analyse der byzantinischen erbaulichen Erzählungen*, Pavel Mervart Verlag, Červený Kostelec 2015.
- Kuyumdzhieva 2016: Kuyumdzhieva M., *Imaging the Evil in the First Chapters of Genesis: Texts behind the Images in Eastern Orthodox Art*, „Studia Ceranea. Journal of the Waldemar Ceran Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe” 6, 2016, s. 377–396.
- Lange, Mittmann-Richert 2002: Lange A., U. Mittmann-Richert, *Annotated List of the Texts from the Judean Desert Classified by the Content and Genre*, „Discoveries in the Judean Desert” 39, 2002, s. 115–121.
- Leciejewicz 2007: Leciejewicz L., *Nowa postać świata. Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej*, Wydawnictwo Funna, Wrocław 2007.
- Lewis, Short 1879: Lewis Ch. T., Ch. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford 1879.
- Lința, Djamo-Diaconiță, Stoicovici 1981: Lința E., L. Djamo-Diaconiță, O. Stoicovici, *Catalogul manuscriselor slavo-române din București*, București 1981.
- Louth 2002: Louth A., *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford-New York 2002, s. 252–282.
- Magdalino, Nelson 2010: Magdalino P., R. Nelson, *Introduction*, [w:] *The Old Testament in Byzantium*, ed. P. Magdalino, R. Nelson, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C. 2010, s. 1–38.
- Markopoulos 2008: Markopoulos A., *Education*, [w:] *The Oxford handbook of Byzantine studies* [Oxford Handbooks in Classics and Ancient History], ed. E. Jeffreys, J.F. Haldon, R. Cormack, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 785–795.
- Marshall 1925: Marshall H.F., *Old Testament Legends from a Greek Poem on Genesis and Exodus of Georgios Chumnos*, Cambridge University Press, Cambridge 1925.
- Matejko 2010: Matejko E., *К вопросу об образе канона св. Архангелу Михаилу Константина Преславского*, [w:] *ПЪКНИЕ МАЛО ГЕОРГИЮ. Сборник в чест на 65-годишнината на проф. дфн Георги Попов*, отг. ред. М. Йовчева, Издателски център „Боян Пенев”, София 2010, s. 67–74.
- Matthews 2002: Matthews V.A., *A Brief History of Ancient Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville-London 2002.
- The Medieval Gospel of Nicodemus: The Medieval Gospel of Nicodemus. Texts, Intertexts and Contents in Western Europe*, ed. Z. Izydorczyk, Tempe, AZ 1997.
- Medieval Greek Storytelling: Medieval Greek Storytelling. Fictionality and Narrative in Byzantium* [Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik, Bd. 12], ed. P. Roilos, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2014.
- Melniciuc Puică 2016: Melniciuc Puică I., *The Dispute of Spiritual Beings for Moses Body in the Biblical Text and Paintings*, „European Journal of Science and Theology” 12.3, 2016 (June), s. 203–210.
- Merlini, Jipa 2014: Merlini M., M. Jipa, *The Legend of Adam’s Contract with Satan, from the Folklorization of Byzantine Art. To Major Inspiration of Folk-Tales*, „Annuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei” 2014, s. 285–311.
- Miltenova 2006a: Miltenova A., *The Apocryphal Series about Abraham*, [w:] *Studia Caroliensia. Papers in Linguistics and Folklore in Honor of Charles E. Gribble*, ed. R.A. Rothstein, E. Scatton, C.E. Townsend, Slavica, Bloomington, IN 2006, s. 189–208.

- Miltenova 2006b: Miltenova A., *The Apocryphal Series about David, Solomon and Samuel in South Slavic Miscellanies*, [w:] *Диалог и духовност. Сборник в чест на Румяна Златанова*, съст. Сп. Паскалевски, Темто, София 2006, s. 96–115.
- Miltenova 2007: Miltenova A., *Reception of Parabiblical (Paratextual) Literature in Mediaeval Bulgaria*, „Fundamenta Europaea” VI–VII, 2007, s. 9–20.
- Miltenova 2012: Miltenova A., *Adamic Tradition in Slavonic Manuscripts (Vita Adae et Evae and Apocryphal Cycle about the Holy Tree)*, [w:] *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only*, ed. A. Orlov, G. Boccaccini, assoc. ed. J. Zurawski, Brill, Leiden 2012, s. 325–342.
- Miltenova 2013: Miltenova A., *Intertextuality in the Orthodox Slavic Tradition*, [w:] *Between Text and Text: the Hermeneutics of Intertextuality in Ancient Culture and Their Afterlife in Medieval and Modern Times*, ed. M. Bauks, W. Horowitz, A. Lande, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen 2013, s. 314–327.
- Miltenova 2015: Miltenova A., *Text and Context: Story about the Handsome Joseph in the Miscellanies with Mixed Content*, „Scripta & e-Scripta” 14–15, 2015, s. 231–250.
- Miltenova, Stammmler 2012: Miltenova A., L. Stammmler, *Owning the Byzantine literary tradition: Balkan adaptation and transformation*, „Scripta & e-Scripta” 10–11, 2012, s. 245–267.
- Minczew 2003: Minczew G., *Święta księga – ikona – obrzęd. Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze prawosławnych Słowian na Bałkanach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2003.
- Minczew 2006a: Minczew G., *Starotestamentowe teksty pseudokanoniczne w południowosłowiańskiej tradycji rękopiśmiennej*, [w:] *Apokryfy i legendy starotestamentowe Słowian południowych*, wybór i red. G. Minczew, M. Skowronek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. XVII–XLII.
- Minczew 2006b: Minczew G., *The Old Slavic Apocrypha in Serbian Translation*, „Apocrypha” 17, 2006, s. 371–380.
- Minczew 2013: Minczew G., *Remarks on the Letter of the Patriarch Theophylact to Tsar Peter in the Context of Certain Byzantine and Slavic Anti-heretic Texts*, „Studia Ceranea. Journal of the Waldemar Cera Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe” 3, 2013, s. 113–130.
- Mineva 2012: Mineva E., *Problems of the Critical Edition of Byzantine and Slavonic Services*, „Scripta & e-Scripta” 10–11, 2012, s. 227–235.
- Mioni 1972: *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum codices graeci manuscripti*, vol. II, recensuit E. Mioni, Roma 1972.
- Mircea 2005: Mircea I.R., *Repertoire des manuscrits slaves en Roumanie. Auteurs byzantins et slaves, revision du texte slave P. Bojčeva, revision du texte français S. Todorova*, Institut d’Études balkaniques, Sofia 2005.
- Moenning 2014: Moenning U., *Literary Genres and Mixture of Generic Features in Late Byzantine Fictional Writing*, [w:] *Medieval Greek Storytelling. Fictionality and Narrative in Byzantium* [Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik, Bd. 12], ed. P. Roilos, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2014, s. 163–182.
- Mošin 1955: Mošin V., *Ćirilski rukopisi Jugoslavenske Akademije, I. dio. Opis rukopisa*, Zagreb 1955.
- Mullett 2014: Mullett M., *In Search of the Monastic Author. Story-Telling, Anonymity and Innovation in the 12th Century*, [w:] *The Author in Middle Byzantine Literature. Modes, Functions, and Identities* [Byzantinisches Archiv 28], ed. A. Pizzzone, De Gruyter, Boston–Berlin 2014, s. 171–198.
- Naumow 1972: A.E. Naumow, *Motywy cyrografu Adama a funkcjonowanie cerkiewnosłowiańskiego tekstu apokryficznego*, „Sprawozdania z posiedzeń Komitetu Naukowego Oddziału PAN w Krakowie”, 16.2, 1972, s. 425–427.

- Naumow 1976: Naumow A., *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976.
- Naumow 1983a: Naumow A.E., *Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich* [Rozprawy Habilitacyjne Uniwersytetu Jagiellońskiego nr 75], Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1983.
- Naumow 1983b: Naumow A.E., *O kartotece cerkiewnosłowiańskich użyć biblijnych*, „Rocznik Slawistyczny” 44, 1983, nr 1, s. 21–29.
- Naumow 2013: Naumow A., *Aniołowie w cerkiewnosłowiańskiej hymnografii*, „Rocznik Teologiczny” 55.1–2, 2013, s. 68–89.
- Nersessian 1987: Nersessian V., *The Tondrakian Movement. Religious movements in the Armenian church from the fourth to the tenth centuries*, Kahn & Averill, London 1987.
- Obolensky 1971: Obolensky D., *Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500–1453*, New York 1971.
- Obolensky 1991: Obolensky D., *Phoundagiagites*, [w:] *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. in chief A.P. Kazhdan, vol. 3, New York–Oxford 1991, s. 1670.
- Obolensky 2004: Obolensky D., *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge 2004.
- Oikonomides 1988: Oikonomides N., *Mount Athos: Levels of Literacy*, „Dumbarton Oaks Papers” 42, 1988, s. 167–178.
- Orlov 2007: Orlov A.A., *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism. Studies in the Slavonic Pseudepigrapha* [Supplements to the Journal for the Study of Judaism 114], Brill, Leiden–Boston 2007.
- Palia istorică: Palia istorică* [Cele mai veche cărți populare în literatura română. IV], studiu filologic, studiu lingvistic și ediție de A. Moraru și M. Moraru, Fundația Națională pentru Știință și Artă, București 2001.
- Panaiteescu 2003: Panaiteescu P.P., *Catalogul manuscriselor slavo-române și slave din Biblioteca Academiei Române*, ediție îngrijită de D.-L. Aramă și revizuită de G. Mihailă cu o prefață de G. Ștrempel, Editura Academiei Române, București 2003.
- Papadakis 1991: Papadakis A., *Anathema*, [w:] *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A.P. Kazhdan, New York–Oxford 1991, s. 89.
- Papadoyannakis 2006: Papadoyannakis Y., *Instruction by Question and Answer: the Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis*, [w:] *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, ed. S.F. Johnson, Ashgate, Aldershot and Burlington, VT 2006, s. 91–105.
- Pasterze wiernych Słowian* 1985: *Pasterze wiernych Słowian: święci Cyryl i Metody*, teksty wybrał, tłum. i opr. A. Naumow, Wydawnictwo Znak, Kraków 1985.
- Pawłowski 2013: Pawłowski Z., *Narracja i egzystencja. Genesis w hermeneutyce opowieści* [Scripta Theologica Thorunensia 29], Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013.
- Pettorelli 1987: Pettorelli J.-P., *La vie grecque d'Adam et Eve. Introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris 1987.
- PG: *Patrologiae cursus completes. Series graeca*, ed. J.P. Migne, Parisiae 1857–1866.
- Piovanelli 2013: Piovanelli P., *The Story of Melchizedek with the Melchizedek Legend from the Chronicon Paschale*, [w:] *Old Testament Pseudepigrapha. More Noncanonical Scriptures*, vol. 1, ed. R. Bauckham, J.R. Davila, A. Panayotov, Michigan 2013, s. 64–84.
- Piowar 2013: Piowar A., *Historia Izraela czasów Starego Testamentu. Od patriarchów do podboju przez Rzymian*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2013.
- Plezia 1959–1979: Plezia M., *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1959–1979.
- Poulos 2012: Poulos M.A.T., *Digital Collation and Stemmatcs: An Examination of the Palaea Historica's Textual Tradition by Means of Digital Techinques*, [w:] 38. Annual Byzantine Studies Conference, Hellenic College Holy Cross, Brookline, MA, November 1–4, 2012. Abstracts of Papers

- (ISSN 0147-3387), s. 53 (księga streszczeń na stronie: http://www.bsana.net/conference/archives/2012/abstracts_2012.pdf [dostęp 15.03.2015]).
- Reichard 1990: Reichard E., *Die Canones der Synode von Elvira. Einleitung und Kommentar*, Darmstadt Dissertations Druck, Darmstadt 1990.
- Reinhart 2007: Reinhart J., *Die älteste Bezeugung der Historischen Paläa in slavischer Übersetzung* (Cod. Slav. Vindob. Nr. 158), „Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор” 73, 2007, s. 45–75.
- Rudolph 1995: Rudolph K., *Gnoza*, przeł. K. Sowiński, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 1995.
- Runciman 1947, 2003: Runciman S., *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge 1947; Cambridge 2003.
- Seemann 1984: Seemann K.-D., *Thesen zum mittelalterlichen Literaturtypus und zur Gattungssystematik am Beispiel der altrussischen Literatur*, [w:] *Gattungsprobleme: Gattungsprobleme der älteren slavischen Literaturen* (Berliner Fachtagung 1981), herausg. von W.-H. Schmidt, Berlin 1984, s. 277–290.
- Ševčenko 2005: Ševčenko N., *Some reflections of the poetic works of John of Damascus in Byzantine art*, [w:] *Atti del XIII convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa. Sezione bizantina*, Bose, 11–13 settembre 2005.
- Shrekas 2008: Shrekas D., *Studies in the Iambic Canons attributed to John of Damascus: A critical edition with introduction and commentary*, University of Oxford, Oxford 2008.
- Siedem niebios i ziemia: *Siedem niebios i ziemia. Antologia dawnej prozy bułgarskiej*, wybór i przekład T. Dąbek-Wirgowa, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983.
- Skowronek 2006: Skowronek M., *Między ortodoksją a fantastyką. Interpretacje losów Abrahama w południowosłowiańskich tekstach pseudokanonicznych i legendach hebrajskich*, [w:] *Intertekstualność w literaturach słowiańskich*, red. I. Kowalska-Paszt, M. Kuczyńska, J. Czaplińska, A. Wątorski, Szczecin 2006, s. 44–59.
- Skowronek 2008a: Skowronek M., „Świat cały ma Cię za obrońcę”. *Michał Archanioł w kulturze Słowian prawosławnych na Bałkanach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2008.
- Skowronek 2008b: Skowronek M., *Pseudokanoniczny cykl o patriarche Abrahamie (w kontekście słowiańskich kodeksów o treści mieszanej)*, „Południowosłowiańskie Zeszyty Naukowe. Język – literatura – kultura” 5, 2008, s. 153–166.
- Skowronek 2009: Skowronek M., *Legenda o królu Abgarze w wybranych słowiańskich tekstach użytku liturgicznego*, [w:] *Biblia Slavorum Apocryphorum. Novum Testamentum, Materiały z Międzynarodowej konferencji naukowej „Biblia Slavorum Apocryphorum. II. Novum Testamentum”, Łódź, 15-17 maja 2009*, red. G. Minczew, M. Skowronek, I. Petrov, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009, s. 131–140.
- Skowronek 2013a: Skowronek M., *Some Remarks on the Anathemas in the Palaea Historica*, „Studia Ceranea. Journal of the Waldemar Ceran Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe” 3, 2013, s. 131–144.
- Skowronek 2013b: Skowronek M., *Uwagi o dwóch odpisach palei historycznej: ze zbiorów Lwowskiej Biblioteki Naukowej i Archiwum Państwowego w Bukareszcie*, „Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne” 8, 2013. *Cyrylometodejski komponent kultury chrześcijańskiej Słowian w regionie karpackim. Historia, tradycje, odwołania*, s. 95–110.
- Skowronek 2014: Skowronek M., *On Medieval Storytelling. The Story of Melchizedek in Certain Slavonic Texts (Palaea Historica and the Apocryphal Cycle of Abraham)*, „Studia Ceranea. Journal of the Waldemar Ceran Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe” 4, 2014, s. 169–189.
- Skowronek 2016: Skowronek M., *Palaea Historica. The Second Slavic Translation: Commentary and Text* [Series Ceranea, vol. 3], Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2016.

Bibliografia

- Skowronek 2016a: Skowronek M., *Poetry as a Component of Old Testament Narrative Texts: Notes on Palaea historica*, „Кирило-Методиевски студии” 25, 2016, s. 468–488.
- Skowronek 2017: Skowronek M., *O „apokryficzności” tekstu parabiblijnego (na przykładzie narracji z Palei historycznej)*, [w:] *Śladem dziś stąpam nauczycieli*. Tom ku pamięci prof. Donki Petkanowej, red. M. Walczak–Mikołajczakowa, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2017, s. 37–48.
- Skowronek, Minczew 2001: Skowronek M., G. Minczew, *Cykl o królu Abgarze w bizantyńsko-słowiańskiej tradycji rękopiśmiennej. Wybrane problemy tekstologiczne*, „Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne” 3, 2001, s. 305–336.
- Słownik języka polskiego: Słownik języka polskiego* [www.sjp.pwn.pl].
- Sophocles 1992: Sophocles E.A., *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, Hildesheim–Zürich–New York 1992.
- Stanek 2014: Stanek T., *Pięcioksiąg jako narracja symboliczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2014.
- Starowieyski 2006: Starowieyski M., *Barwny świat apokryfów*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 2006.
- Starowieyski, Rola 1985–1990: Starowieyski M., M. Rola, *Synod w Elwirze. Wstęp – przekład*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 3, 1985–1990, s. 183–205.
- Stawiszyński 2005: Stawiszyński W., *Bibliografia patrystyczna 1901–2004. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2005.
- Stone 2002: Stone M., *Adam’s Contract with Satan. The Legend of the Cheirograph of Adam*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 2002.
- Stone [b.d.w.]: Stone M., *Book of Lamech*, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0012_0_11782.html [dostęp 02.11.2015]
- Stoyanov 2000: Stoyanov Y., *The Other God. Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, Yale University Press, New Haven 2000.
- Stradomski 2014: Stradomski J., „Nauczyciele języka słowiańskiego” – święci Konstantyn–Cyryl i Metody w rękopisach cerkiewnych w Polsce, [w:] J. Stradomski, *Rękopisy i teksty. Studia nad cerkiewnosłowiańską kulturą literacką Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony Polskiej do końca XVI wieku* [Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne, t. 10], Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2014, s. 61–72.
- Stradomski 2017: Stradomski J., *Cykl apokaliptycznych egzegez wizji proroka Daniela w kontekście doktrynalnego sporu wschodniego chrześcijaństwa z judaizmem*, „Slavia Meridionalis” 17, 2017.
- Suchanek 1988: Suchanek L., *Модель жанра и его индивидуальная реализация на примере агиографии*, [w:] *Gattungen und Genologie der slavisch-orthodoxen Literaturen des Mittelalters* [Dritte Berliner Fachtagung 1988], herausgegeben von K.-D. Seemann, Wiesbaden 1988, s. 259–267.
- Średniowieczne herezje dualistyczne 2015: *Średniowieczne herezje dualistyczne na Bałkanach. Źródła słowiańskie* [Series Ceranea, vol. 1], opr., przekład, komentarz G. Minczew, M. Skowronek, J.M. Wolski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2015.
- Taube 1993: Taube M., *The Slavic Life of Moses and its Hebrew Sources*, [w:] *Jews and Slavs*, vol. 1, ed. W. Moskovich, Sh. Shvarzband, A. Alekseev, Jerusalem–St. Petersburg 1993, s. 84–119.
- Theodorus Andidensis, *Brevis commentario*: Theodorus Andidensis, *Brevis commentario de divinae liturgiae symbolis ac mysteriis* [Προθεωρία κεφαλαιωδης περί τῶν ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ γινόμενων σύμβολων καὶ μυστηρίων], [w:] PG 140, kol. 417–468.
- Tromp 2005: Tromp J., *The Life of Adam and Eve: a Critical Edition*, Leiden 2005.
- Tronina 2005: Tronina A., *Narracja w Księdze Kapłańskiej*, [w:] *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia. XXXII Tydzień Biblijny*, Lublin (KUL) 29.–30.11.2004, red. ks. W. Pikor, Kielce 2005, s. 62–69.

- Turdeanu 1950: Turdeanu É., *Apocryphes bogomiles et pseudo-bogomiles*, „Revue de l'histoire des religions” 138, 1950, s. 22–52; 139, s. 176–218.
- Turdeanu 1964: Turdeanu É., *La Palaea Byzantine chez les slaves du Sud et chez les Roumains*, „Revue des études slaves” 40, 1964, s. 195–206.
- Turdeanu 1967: Turdeanu É., *La Chronique de Moïse en russe*, „Revue des études slaves” 46, 1967, s. 35–64.
- Turdeanu 1981: Turdeanu É., *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament* [Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 5], Brill, Leiden 1981, s. 392–403.
- Une source grecque du Sinodik de Boril: la lettre inédite du patriarche Cosmas*, „Travaux et mémoires” 4, 1970, s. 361–374.
- Vaillant 1968: Vaillant A., *L'Evangile de Nicodème. Texte slave et texte latin*, Genève–Paris 1968.
- I Vangeli gnostici: I Vangeli gnostici. Vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo*, a cura di L. Morandi [Biblioteca Adelphi 139], Milano 1984.
- Vassiliev 1893: Vassiliev A./Васильев А.В., *Anecdota graeco-byzantina* [Сборник памятников византийской литературы, т. 11], Москва 1893.
- Vavřínek 2011: Vavřínek V., *Palaia*, [w:] Vavřínek V. (s autorskom spoluprací P. Balcárka), *Encyklopedie Byzance*, Libri, Praha 2011, s. 374.
- Vita latina Adae et Evae: Vita latina Adae et Evae*, ed. J.-P. Pettoirelli, completed by J.-D. Kaestli. *Synopsis vitae Adae et Evae latine, graece, armeniace et iberice*, ed. A. Frey, J.-D. Kaestli, B. Outtier, J.-P. Pettoirelli [Corpus Christianorum Series Apocryphorum 18–19], Turnhout–Brepols 2012.
- Vlha 2012: Vlha R., *Byzantine Empire and its influence on the educational structure in Great Moravia*, „Ad alta. Journal of Interdisciplinary Research”, vol. 2, issue 1, 2012, s. 65–69.
- Wallraff 2007: *Julius Africanus Chronographiae. The Extant fragments*, ed. M. Wallraff, Berlin 2007.
- Wielki kanon 2000: Wielki Kanon błogosławionego Ojca naszego Andrzeja z Krety i Jeruzalem*, tłumaczył z cerkiewno-słowiańskiego ks. W. Maksymowicz, Kraków 2000
- Wolski 2015: Wolski J.M., *Kultura duchowa. Literatura*, [w:] Leszka M.J., K. Marinow, *Carstwo Bułgarskie. Polityka – społeczeństwo – gospodarka – kultura 866–971*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 305–318.
- Wolski 2018: Wolski J.M., *Kultura monastyczna w późnośredniowiecznej Bułgarii* [Byzantina Lodziensia XXX], Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego [w druku].
- Yordanova 2007: Yordanova M., *The Cycle of Texts Dedicated to the Virgin Mary in an Unstudied Manuscript from the 14th Century*, „Scripta & e-Scripta” 5, 2007, s. 229–236.
- Zaimov 1984: Zaimov J., *The Kičevo Triodion (Cod. Sofia, BAN, 38), also Known as the Bitola Triodion: an Old Bulgarian Manuscript from the XI–XII Century. Text in Transcription*, „Polata Knigopisnaja. An Information Bulletin of Early Slavic Books, Texts and Literatures” 10–11, 1984, s. 2–202.
- Zarzeczny 2009: Zarzeczny R., *Melchizedek w literaturze wczesnochrześcijańskiej i gnostyckiej* [Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova, nr 9], Księgarnia Św. Jacka, Katowice 2009.
- Zawadzki 2008–2010: Zawadzki K., *Die Anfänge des „Anathema” in der Urkirche, Teil 1. Status Quaestionis*, „Vox Patrum” 28, 2008, t. 52, s. 1323–1234; *Teil 2. Anhaltspunkte für das Anathem in Neuen Testament*, „Vox Patrum” 29, 2009, t. 53, s. 495–520; *Teil 3. Anathematisierungspraxis in der Schriften der Apostolischen Väter und im apokryphen Korintherbrief*, „Vox Patrum” 30, 2010, t. 54, s. 721–766.
- Zbirál [b.d.w.]: Zbirál D., *Bibliography of Ancient, Medieval, and Early Modern Christian Heresy, Inquisition, and Witchcraft*, https://www.academia.edu/5637409/Bibliography_of_Ancient_Medieval_and_Early_Modern_Christian_Heresy_Inquisition_and_Witchcraft [dostęp 03.06.2016].
- Zemler-Cizewski 2004: Zemler-Cizewski W., *The Apocryphal Life of Adam and Eve: Recent Scholarly Work*, „Anglican Theological Review” 86, 2004, s. 671–677.

- Zhelyazkova 2016: Zhelyazkova V., *The Headings in South Slavonic Copies of the Book of Exodus*, [w:] *The Bible in Slavic Tradition* [Studia Judaeoslavica, vol. 9], ed. A. Kulik, C.M. MacRobert, S. Nikolova, M. Taube, C.M. Vakareliyska, Brill, Leiden–Boston 2016, s. 107–122.
- Znosko 2000: Znosko A., *Kanony Kościoła Prawosławnego*, t. 1 w 3 częściach, Hajnówka 2000.
- Zowczak 2013: Zowczak M., *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013².
- Żebrowski [b.d.w.]: Żebrowski P., *Lamecha Księga*, [w:] *Polski słownik judaistyczny*, http://www.jhi.pl/psj/Lamecha_Ksiega [dostęp 02.11.2015].
- Żywoł Konstancyja: *Żywoł Konstancyja*, przeł. T. Lehr-Spławiński, [w:] *Żywoty Konstancyja i Metodego (obszerne)*, przeł. i przypisami opatrzył T. Lehr-Spławiński, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 2000, s. 3–93.
- Żywoł Metodego: *Żywoł Metodego*, przeł. T. Lehr-Spławiński, [w:] *Żywoty Konstancyja i Metodego (obszerne)*, przeł. i przypisami opatrzył T. Lehr-Spławiński, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 2000, s. 95–121.
- 16 слова на св. Григорий Богослов: 16 слова на св. Григорий Богослов, фототипно издание на ръкопис НБКМ 674, изданието подготви М. Спасова, Университетско издателство „Св. Климент Охридски”, София 2014.
- Адрианова 1910: Адрианова В.П., *К литературной истории Толковой палеи*, Типография Акционерного Общества „Петр Барский в Киеве”, Киев 1910.
- Алексеев 2006: Алексеев А., *Палея в системе хронографического жанра*, „Труды Отдела древнерусской литературы” 57, 2006, s. 25–32.
- Алексеев 2007: Алексеев А.А., *Апокрифы Толковой палеи, переведенные с еврейских оригиналов*, „Труды Отдела древнерусской литературы” 58, 2007, s. 42–57.
- Ангелов 1969: Ангелов Д., *Богомилството в България*, Издателство „Наука и изкуство”, София 1969.
- Ангелов, Примов, Батаклиев 1967: Ангелов Д., Б. Примов, Г. Батаклиев, *Богомилството в България, Византия и Западна Европа в извори*, Издателство „Наука и изкуство”, София 1967.
- Апокрифи 1996: *Апокрифи*, предговор, избор, белешки и редакция В. Стойчевска-Антиќ, Табернакул, Скопје 1996.
- Апокрифи старозаветни 2005: *Апокрифи старозаветни према српским преписима* [Стара српска књижевност у 24 књиге, књ. 23, 1 том], приредио и на савремени језик пренео Т. Јовановић, Просвета: Српска књижевна задруга, Београд 2005.
- Апокрифические сказания о кресте, <http://prichod.ru/parishioners-on-the-feasts/21256/> [дostęp 12.11.2015].
- Афанасьева 2012: Афанасьева Т.И., *Древнеславянские толкования на литургию в рукописной традиции XII–XVI вв.: исследование и тексты*, Университет Дмитрия Пожарского, Москва 2012.
- Афиногенова 2006: Афиногенова О., *Греческий вариант апокрифа о борьбе архангела Михаила и Сатанаила*, „Scripta & e-Scripta” 3–4, 2006, s. 329–348.
- Баранкова 1982: Баранкова Г.С., *О взаимоотношениях „Шестоднева” Иоанна экзарха Болгарского и „Толковой палеи”*, [w:] *История русского языка: исследования и тексты*, Издательство „Наука”, Москва 1982, s. 262–277.
- Бек 1978/2017: Бек Х.–Г., *Византийското хилядолетие*, прев. Ив. Попов, научен консултант проф. П. Ангелов, Издателство „Прозорец”, София 2017.
- Библиотека литературы Древней Руси: Библиотека литературы Древней Руси, под. ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, И.В. Поньрко, т. 3: XI–XII в., Санкт-Петербург 1999, www.lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4866 [дostęp 1.11.2015].

- Биярски, Цибранска-Костова 2015: Биярски Ив., М. Цибранска-Костова, *Славянски ръкопис 636 (BAR MS. SL. 636, XVI в.) от Библиотеката на Румънската академия в Букурещ*, „Археографски прилози” 37, 2015, s. 107–155.
- Богдановић 1982: Богдановић Д., *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, Српска академија наука и уметности, Београд 1982.
- Богдановић, Милтенова 1992: Богдановић Д., А. Милтенова, *Апокрифният сборник от манастира Савина XIV в. в сравнение с други подобни южнославянски ръкописи*, „Археографски прилози” 14, 1992, s. 7–30.
- Божилев, Тотоманова, Биярски 2010: Божилев И., А.-М. Тотоманова, И. Биярски, *Борилов синодик. Издание и превод*, Издателство „ПАМ Пъблишинг Къмпани”, София 2010.
- Бычков 1882: Бычков А.Т., *Описание церковно-славянских и русских рукописных сборников Императорской публичной библиотеки*, Типография Императорской Академии наук, Санкт-Петербург 1882.
- Велев 2004: Велев Ил., *Лесновски Ковачевикев пролог*, Менора, Скопје 2004.
- Великий канон Андрея Критского, читаемый в среду пятой седмицы Великого поста, <https://azbyka.ru/molitvoslov/velikij-kanon-andreya-kritskogo-s-perevodom-na-russkij-yazyk-chitaemyj-v-chetverg-pyatoj-sedmicy-velikogo-posta.html> [dostęp 26.05.2017].
- Велинова 2010: Велинова В., *Из българо-сръбските книжовни връзки през XIII в.*, „Зборник радова Византолошког института” XLVII, 2010, s. 161–117.
- Велинова 2013: Велинова В., *Среднобългарският превод на Хрониката на Константин Манасий и неговият литературен контекст*, Университетско издателство „Св. Климент Охридски”, София 2013.
- Велинова, Вутова 2013: Велинова В., Н. Вутова, *Славянски ръкописи, кирилски печатни книги и периодични издания в Националния исторически музей*, т. I, Издателство „Уникарт”, София 2013.
- Вереvский 1888: Вереvский Ф.А., *Русская историческая паля*, „Филологические записки”, вып. 2, Воронеж 1888, s. 1–18.
- Вилкул 2007: Вилкул Т., *Толковая паля и Повесть временных лет. Сюжет о „раздѣлении языкѣ”*, „Ruthenica” 6, 2007, s. 37–85.
- Вилкул 2015: *Книга Исход. Древнеславянский полный (четий) текст по спискам XIV–XVI веков*, сост. Т.Л. Вилкул, „Квадрига”, Москва 2015.
- Вилкул 2017: *Книга Исуса Навина. Давньослов’янський четій текст за списками XIV–XVI століть*, упорядкування та вступна стаття Т. Вілкул [Київське християнство, т. IX], Видавництво Українського Католицького Університету, Львів 2017.
- Витић 1992: Витић З., *Апокриф о гостолубљу Аврамовом у српском рукописном наслеђу*, „Археографски прилози” 14, 1992, s. 67–104.
- Витковский 2005: Витковский В.Е., *Вознесение Моисея*, перев. В. Витковский, [w:] *Апокрифические сказания. Патриархи, пророки и апостолы*, составление, вступительная статья и комментарии В.Е. Витковского, Санкт-Петербург 2005, s. 202–212.
- Водолазкин 2006–2010: Водолазкин Е.Г., *Краткая хронографическая паля. Текст*, вып. 1, „Труды Отдела древнерусской литературы” 57, 2006, s. 891–915; вып. 2, „Труды Отдела древнерусской литературы” 58, 2008, s. 534–556; вып. 3, „Труды Отдела древнерусской литературы” 61, 2010, s. 345–374.
- Водолазкин 2007: Водолазкин Е.Г., *Новое о палях (некоторые итоги и перспективы изучения палейных текстов)*, „Русская литература” 1, 2007, s. 3–23.
- Водолазкин 2008: Водолазкин Е.Г., *Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале хронографического и палейного повествования XI–XIV века)*, Санкт-Петербург 2008.

- Водолазкин 2009–2011: Водолазкин Е.Г., *Как создавалась Полная Хронографическая Палея*, часть 1, „Труды Отдела древнерусской литературы” 60, 2009, s. 327–353; часть 2, „Труды Отдела древнерусской литературы” 62, 2011, s. 175–200.
- Водолазкин 2014: Водолазкин Е.Г., *Из истории кирилло-белозерских палей*, [w:] *Книжные центры Древней Руси: книжники и рукописи Кирилло-Белозерского монастыря*, Санкт-Петербург 2014, s. 286–309.
- Воскресная служба 5-го гласа, http://days.pravoslavie.ru/rubrics/canon_print387.htm [dostęp 23.05.2015].
- Востоков 1842: Востоков А.Х., *Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музея*, Санкт-Петербург 1842.
- Гагова 2010: Гагова Н., *Владетели и книги. Участие на южнославянския владетел в производството и употребата на книги през Средновековието (IX–XV в.): рецепцията на византийския модел*, Издателство „ПАМ Пъблишинг Къмпани”, София 2010.
- Гардзанини 2014: Гардзанини М., *Библейские цитаты в церковнославянской книжности*, Издательство „Индрик”, Москва 2014.
- Гечева 2007: Гечева К., *Богомилството и неговото отражение в средновековна християнска Европа. Библиография*, Издателска къща „Гутенберг”, София 2007².
- Голубцов 1918: Голубцов А.П., *Из чтений по церковной археологии и дидактике*, ч. 2. *Литургика*, Сергиев Посад 1918.
- Григоренко, Мень 2002: Григоренко Н.Ф., М.А. Мень, *Палеи библейские*, [w:] *Библиологический словарь*, 2002, <https://slovari.yandex.ru> [dostęp 17.03.2015].
- Гюзелев 1983: Гюзелев В., *Образование и грамотност в България през XIII–XIV в.*, „Исторически преглед” 5, 1983, s. 21–44.
- Гюзелев 1985: Гюзелев В., *Училища, скриптории, библиотеки и знания в България. XIII–XIV век*, Държавно издателство „Народна просвета”, София 1985.
- Давидов 1994: Давидов А., *Речник-индекс на Презвитер Козма*, Издателство на Българската Академия на науките, София 1976.
- Державина 1968: Державина О.А., *Палея*, [w:] *Краткая литературная энциклопедия*, гл. ред. А.А. Сурков, Москва 1962–1978 (1968).
- Джиджора 2012: Джиджора Е., *Степени символизации в Великом Покаянном каноне Андрея Критского*, [w:] Е. Джиджора, *Исследования по средневековой литературе XI–XV вв.*, Астропринт, Одесса 2012, s. 110–117.
- Димитрова 1982a: Димитрова Д., *Някои наблюдения върху литературните особености на апокрифа „Слово за Адам и Ева”*, „Старобългарска литература” 11, 1982, s. 56–66.
- Димитрова 1982b: Димитрова Д., *Към въпроса за историята на текста на апокрифа „Слово за Адам и Ева”*, „Старобългарска литература” 12, 1982, s. 70–81.
- Димитрова 2012: Димитрова А., *Авторов и преводачески стил в старобългарската агиография*, „Старобългарска литература” 45–46, 2012, s. 165–171.
- Димитрова-Маринова 2001: Димитрова-Маринова Д., *Библейските текстове и старобългарската литература*, „Български език и литература” 4, 2001, <http://liternet.bg/publish7/ddmarinova/biblejskite.htm> [dostęp 31.03.2016].
- Динеков, Иванова 1995: Динеков П., Кл. Иванова, *Изборник от 1076. Сборник на княз Светослав*, [w:] *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. II, гл. ред. П. Динеков, Университетско издателство „Св. Климент Охридски”, София 1995, s. 56–59.
- Добрянский 1882: Добрянский Ф., *Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковно-славянских и русских*, Типография А.Г. Сыркина, Вильна 1882.

- Досева 2010: *Из лексиката на ранната славянска химнография (названия за облекло)*, [w:] *Пъinne малo Гeоргию*. Сборник в чест на 65-годишнината на проф. дфн Георги Попов, отг. ред. М. Йовчева, Издателски център „Боян Пенев“, София 2010, s. 250–268.
- Драгојловић 1974: Драгојловић Д., *Богомилство на Балкану и у Малој Азији. 1. Богомилски родоначалници*, Београд 1974.
- Драгојловић, Антић 1978: Драгојловић Д., В. Антић, *Богомилството во средновековната изворна граѓа*, Скопје 1978.
- Дуйчев 1968: Дуйчев Ив., *Болонски псалтир: български паметник от XIII век*, Българска Академия на науките. Институт за литература, София 1968.
- Евсеев 1905: Евсеев И.Е., *Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. Введение и тексты*, Издательство Отделения русского языка и литературы Императорской Академии наук, Москва 1905.
- Жданов 1881: Жданов И.Н., *Палея*, „Киевские университетские известия“, 1881/сентябрь, s. 1–37.
- Житие пророка Моисея: *Житие пророка Моисея*, подготовка текста, перевод и комментарии М.В. Рождественской, [w:] *Библиотека литературы Древней Руси*, под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, И.В. Поньрко, т. 3: XI–XII в., Санкт-Петербург 1999, lib.pushkinskijdom.ru?Default.aspx?tabid=4866 [dostęp 02.11. 2015]; także: *Житие святого пророка Моисея. Сказание бытия его*, перевод и комментарии М.В. Рождественской, [w:] *Апокрифы Древней Руси*, сост. и предисловие М.В. Рождественская, Издательство „Амфора“, Санкт-Петербург 2006, s. 62–87.
- Иванов 1925/1970: Иванов Й., *Богомилски книги и легенди*, Придворна печатница, София 1925 [reprint: 1970].
- Иванова 1995: Иванова Кл., *Изборник от 1073, Светославов изборник*, [w:] *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. II, гл. ред. П. Динеков, Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, София 1995, s. 50–56.
- Иванова 1999: Иванова Д., *Елементи на приписката*, [w:] *Маргиналии*, кн. 1, съст. В. Панайотов, Издателство „Глаукс“, Шумен 1999, s. 49–83.
- Иванова 2002: Иванова Кл., „Слово на св. Василий Велики и на отец Ефрем за светата литургия, как подобава да се стои в църквата със страх и трепет“, „Palaeobulgarica“ XXVI.1, 2002, s. 3–16.
- Иванова 2008: Иванова Кл., *Bibliotheca hagiographica Balcano-Slavica*, Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, София 2008.
- Иванова 2010: Иванова Д., *По въпроса за приемствеността в развоя на българския книжовен език*, [w:] Б. Велчева, Д. Иванова, *И от загоряването тръгва денят... Изследвания върху приемствеността в развоя на българския книжовен език*, Пловдив 2010, s. 15–35.
- Игнатия Монахиня 1981/2005: Игнатия Монахиня, *Преподобный Косма Маюмский и его каноны*, „Богословские труды“ 22, 1981, s. 116–138 [przedruk w: Игнатия Монахиня, *Церковные песнотворцы*, Подворье ТСЛавры, Москва 2005, s. 5–26].
- Игнатия Монахиня 1982/2005: Игнатия Монахиня, *Преподобный Косма Маюмский и его каноны*, „Богословские труды“ 22, 1981, s. 116–138 [przedruk w: Игнатия Монахиня, *Церковные песнотворцы*, Подворье ТСЛавры, Москва 2005, s. 26–54].
- Игнатия Монахиня 2000/2005: *Место Великого Канона преподобного Андрея Критского и других его произведений в песнотворческом достоянии Церкви*, „Альфа и Омега“ 1(23), 2000, s. 298–319; 2(24), s. 289–310 [cyt. za przedrukiem w: Игнатия Монахиня, *Церковные песнотворцы*, Подворье ТСЛавры, Москва 2005, s. 54–78].

- Из историческата палея 1992: Из историческата палея. Книгата на небесното и земното битие, прев. Р. Станков, [w:] *Стара българска литература в 7 тома*, т. 5. Естествознание, съст. и ред. А. Милтенова, София 1992, s. 68–72.
- Измирлиева 1991: Измирлиева В., *Една гледна точка към понятието „жанр“ в старобългаристиката*, „Старобългарска литература“ 25–26, 1991, s. 29–37.
- Илиева 2011: Илиева Т., *Лексиката в Йоан-Екзарховия превод на Богословието – количествени показатели*, „Palaeobulgarica“ XXXV.2, 2011, s. 14–37.
- Илиева 2012: Илиева Т., *Словник Книги пророка Иезекииля по списку F1.461: глоттометричска характеристика*, [w:] *Славянское и балканское языкознание. Палеославистика: Слово и текст*, отв. ред. В.С. Ефимова, Москва 2012, s. 9–42.
- Илиева 2013: Илиева Т., *Лексиката в творчеството на Петър Черноризец – глоттометричен профил*, [w:] *Старобългарската книжнина и руската ръкописна традиция. Четения, посветени на 80-годишнината на проф. дфн Румяна Павлова*, „Език и литература“ 1–2, 2013, s. 72–86.
- Илиева 2015: Илиева Т., *Словник Исторической Палеи по списку Синодального собрания № 591 второй половины XV века – глоттометрическая характеристика*, „Studia Ceranea. Journal of the Waldemar Ceran Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe“ 5, 2015, s. 107–154.
- Илиева, Петков, Перчеклийски 2010: Илиева Л., П. Петков, Л. Перчеклийски, *Средновековни български новели. Тиквешки сборник. Текст и изследвания*, Университетско издателство „Неофит Рилски“, Благоевград 2010.
- Инвентар: *Инвентар рукописа Библиотеке Српске патријаршије*, Штампарија Гласник, уредник З. Недељковић, Београд 2012.
- Истрин 1897–1898: Истрин В.М., *Замечания о составе Толковой палеи*, „Известия Отделения русского языка и словесности“ II.1, 1897, s. 175–209; II.4, 1897, s. 845–905; III.2, s. 472–531.
- Истрин 1905–1906: Истрин В.М., *Редакции Толковой палеи*, „Известия Отделения русского языка и словесности“ X.4, 1905, s. 135–203; XI.1, 1906, s. 337–374; XI.2, 1906, s. 1–43; XI.3, s. 418–450.
- Јовановић 2004: Јовановић Т., *Апокриф о Мелхиседеку у преписи Горичког зборника*, [w:] *Никон Јерусалимац. Вријеме – личности – дело*. Зборник радова са међународног научног симпозиона на Скадарском језеру 7.-9. септембра 2000. године, Цетиње 2004, s. 223–235.
- Јовановић 2005a: Јовановић Т., *Апокрифи у старим српским преписима*, [w:] *Апокрифи ста-розаветни према српским преписима [Стара српска књижевност у 24 књиге, књ. 23, 1 том]*, приредио и на савремени језик пренео Т. Јовановић, Просвета: Српска књижевна задруга, Београд 2005, s. 9–66.
- Јовановић 2005b: Јовановић Т., *Завет патријарха Рувима у препису збирке манастира Нико-љца*, „Старобългарска литература“ 33–34, 2005, s. 394–404.
- Јовчева 2003: Јовчева М., *Проблеми текстологического изучения древнейших памятников оригинальной славянской гимнографии*, [w:] *La poesia liturgica slava antica*. XIII congresso Internazionale degli Slavisti. Blocco tematico 14. Relazioni. Roma–Sofia 2003, s. 56–78.
- Јовчева 2008: Јовчева М., *Старобългарската химнография. Химнографията от края на IX – първата четвърт на X век*, [w:] *История на българската средновековна литература*, съст. А. Милтенова, Издателство „Изток–Запад“, София 2008, s. 104–120.
- Јовчева, Милтенова 2008: Јовчева М., А. Милтенова, *Литературата от 927 г. до края на Първото българско царство*, [w:] *История на българската средновековна литература*, съст. А. Милтенова, Издателство „Изток–Запад“, София 2008, s. 255–287.

Bibliografia

- Йовчева, Славова, Милтенова 2008: Йовчева М., Т. Славова, А. Милтенова, *Връзки на старобългарската литература с книжовните традиции в други славянски земи*, [w:] *История на българската средновековна литература*, съст. А. Милтенова, Издателство „Изток–Запад”, София 2008, s. 306–312.
- Йонова 2002: Йонова М., *Жанрови проблеми и особености на старобългарската белетристика*, [w:] *Старобългарско книжовно наследство*, съст. Л. Грашева, Кирило-Методиевски научен център, София 2002, s. 164–174.
- Каган-Тарковская 2006: Каган-Тарковская М., *Об Адаме и Еве*, [w:] *Апокрифы Древней Руси*, сост. и предисловие М.В. Рождественская, Издательство „Амфора”, Санкт-Петербург 2006, s. 210–211.
- Карабинов 1910: Карабинов И.А., *Постная триодъ. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов*, Санкт-Петербург 1910, http://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Karabinov/postnaya-triod-karabinov/ [dostęp 10.05.2015].
- Кириллин 2000a: Кириллин В.М., *Великий покаянный канон св. Андрея Критского по древнерусской рукописи первой половины XIV в.*, [w:] *Герменевтика древнерусской литературы*, сб. 10, Издательство „Наследие”, Москва 2000, s. 196–214.
- Кириллин 2000b: Кириллин В.М., *К истории стихословия Великого Покаянного канона св. Андрея Критского в Древней Руси (наблюдения над формой)*, [w:] *Гимнология. Материалы Международной научной конференции „Памяти протоиерея Димитрия Разумовского (к 130-летию Московской консерватории)”*, 3–8 сентября 1996 г., кн. 1, Москва 2000, s. 171–177.
- Кожухаров 1985: Кожухаров Ст., *Андрей Критски*, [w:] *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. 1, гл. ред. П. Динеков, Университетско издателство „Св. Климент Охридски”, София 1985, s. 79–80.
- Кожухаров 1995: Кожухаров Ст., *Козма Маямски*, [w:] *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. 2, гл. ред. П. Динеков, Университетско издателство „Св. Климент Охридски”, София 1995, s. 372–374.
- Кожухаров 1976/2004: Кожухаров Ст., *Увод. За обема на понятието „старобългарска поезия“*, [w:] Ст. Кожухаров, *Проблеми на старобългарската поезия*, т. 1, София 2004, s. 15–30 [przedruk za: „Литературна мисъл” XX, 1976, №7, s. 35–54].
- Кожухаров 2004: Кожухаров Ст., *Проблеми на старобългарската поезия*, т. 1, ред. А. Минчева, Св. Николова, Г. Попов, Издателски център „Боян Пенев”, София 2004.
- Кириличні рукописні книги 2007: *Кириличні рукописні книги у фондах Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України. Каталог, т. I: XI–XVI ст.*, відп. ред. Л.В. Головата, уклад. М.М. Кольбух (та ін.), Львів 2007.
- Кодов 1985: Кодов Хр., *Византийската литература през IX век*, [w:] *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. 1, гл. ред. П. Динеков, Университетско издателство „Св. Климент Охридски”, София 1985, s. 378–390.
- Кожинов b.d.w.: Кожинов В., *Книга бытия небеси и земли*, [w:] *Палей толковая*, перевод, научное редактирование А.М. Камчатнов, статья, комментарии: В.В. Мильков, С.М. Полянский, „Согласие”, Москва 2002, s. 5–7 (także: www.metakultura.ru/vgora/sakral/kozhin.htm [dostęp 07.12.2016]).
- Кривко 2010: Кривко Р., *Славянская гимнография IX–XII вв. в исследованиях и изданиях 1985–2004 гг.*, „Wiener Slavistisches Jahrbuch” 50, 2004, s. 203–233.
- Лавров 1899: Лавров П.А., *Апокрифические тексты* [Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук 67], Санкт-Петербург 1899, s. 70–81.

- Лихачев 2001: Лихачев Д.С., *Техника издания текстов*, [w:] Д.С. Лихачев, *Текстология на материале русской литературы X–XVII веков*, Издательство „Алетейя“, Санкт-Петербург 2001, s. 470–536.
- Ловягин 1861: Ловягин Е., *Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках*, Санкт-Петербург 1861 [reprint: 2015].
- Макалец: Макалец Е., *Апокрифические сказания о кресте*, <http://prichod.ru/parishioners-on-the-feasts/21256/> [dostęp 12.11.2015].
- Максим Исповедник, *Трактаты: Творения преподобного Максима Исповедника*. Книга 1: *Богословские и аскетические трактаты*, Москва 1993, s. 215–256, https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/glavy_o_bogoslovii_i_domostroitelstve_voproscheniya_Syna_Bojiya/ [dostęp 07.06.2017].
- Медаковић 1978: Медаковић Д., *Манастир Савина*, Београд 1978.
- Медаковић 2010: Медаковић Д., *Фрушкогорски манастири (по тексту изговореном у телевизијском серијалу Фрушкогорски манастири)*, Прометеј, Нови Сад 2010.
- Мещерский 2013: Мещерский Н.А., *История христианской литургической письменности. Специальный курс лекций*, подготовка текста, редактирование, библиографические дополнения и указатели Е.Н. Мещерской, Издательство „Дмитрий Буланин“, Санкт-Петербург 2013.
- Милаш 1904: Милаш Н., *Православно църковно право. Съставено по общите църковно-юридически източници и частните закони, действащи в автокефалните църкви*, прев. протодиякон Ив. Стефанов, София 1904.
- Милтенов 2007: Милтенов Я., *Ексерптите от Диалозите на Псевдо-Кесарий в Тълковната палая*, „Известия на Научен център Св. Дазий Доростолски“ 2, 2007, s. 183–196.
- Милтенов 2014: Милтенов Я., *Особености на рецепцията на византийското книжовно наследство в старобългарската преводна литература от IX–X в.*, [w:] 145 години Българско книжовно дружество. Езиковедски изследвания. Приложение към сп. „Български език“, София 2014, s. 173–188.
- Милтенова 1980: Милтенова А., *Към литературната история и типология на сборниците със смесено съдържание*, „Старобългарска литература“ 7, 1980, s. 22–36.
- Милтенова 1981: Милтенова А., *Апокрифът за борбата на архангел Михаил със Сатанаил в две редакции*, „Старобългарска литература“ 9, 1981, s. 98–113.
- Милтенова 1982: Милтенова А., *Текстологически наблюдения върху два апокрифа: Апокрифен цикъл за кръстното дърво, приписван на Григорий Богослов, и апокрифа за Адам и Ева*, „Старобългарска литература“ 11, 1982, s. 35–53.
- Милтенова 1986: Милтенова А., *Към въпроса за сборниците със смесено съдържание в българската литература от XV–XVII в.*, [w:] *Литература, общество, идеи*. Изследвания на млади научни работници, ред. Д. Леков, Ст. Илиев, С. Хаджикосев, Издателство на Българската Академия на науките, София 1986, s. 66–87.
- Милтенова 2001: Милтенова А., *Библейският текст и въпросо-ответните текстове от катехетичен тип (върху материал от така наречената „Беседа на тримата светители“)*, [w:] *В памет на Петър Динеков. Традиция, приемственост, новаторство*, отг. ред. К. Косев, Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, София 2001, s. 74–86.
- Милтенова 2003а: Милтенова А., *Апокрифи за Авраам*, [w:] *Старобългарска литература. Енциклопедичен речник*, съст. Д. Петканова, научни ред. Ив. Добрев и А. Милтенова, отг. ред. Д. Петканова, Издателство „Абагар“, Велико Търново 2003², s. 40–42.
- Милтенова 2003б: Милтенова А., *Апокрифи за Давид и Соломон*, [w:] *Старобългарска литература. Енциклопедичен речник*, съст. Д. Петканова, научни ред. Ив. Добрев и А. Милтенова, отг. ред. Д. Петканова, Издателство „Абагар“, Велико Търново 2003², s. 42–43.

- Милтенова 2003с: Милтенова А., *Палея*, [w:] *Старобългарска литература. Енциклопедичен речник*, съст. Д. Петканова, научни ред. Ив. Добрев и А. Милтенова, отг. ред. Д. Петканова, Издателство „Абагар“, Велико Търново 2003², s. 345–346.
- Милтенова 2003d: Милтенова А., *Панагюрски апокрифен сборник*, [w:] *Старобългарска литература. Енциклопедичен речник*, съст. Д. Петканова, научни ред. Ив. Добрев и А. Милтенова, отг. ред. Д. Петканова, Издателство „Абагар“, Велико Търново 2003², s. 347–348.
- Милтенова 2003е: *Сборници със смесено съдържание*, [w:] *Старобългарска литература. Енциклопедичен речник*, съст. Д. Петканова, научни ред. Ив. Добрев и А. Милтенова, отг. ред. Д. Петканова, Издателство „Абагар“, Велико Търново 2003², s. 442–443.
- Милтенова 2003f: Милтенова А., *Слово за Адам и Ева*, [w:] *Старобългарска литература. Енциклопедичен речник*, съст. Д. Петканова, научни ред. Ив. Добрев и А. Милтенова, отг. ред. Д. Петканова, Издателство „Абагар“, Велико Търново 2003², s. 465–466.
- Милтенова 2004: Милтенова А., *Erotapokriseis. Съчинения от кратки въпроси и отговори в старобългарската литература*, Издателство „Дамян Яков“, София 2004.
- Милтенова 2008а: Милтенова А., *Монашеска литература*, [w:] *История на българската средновековна литература*, съст. А. Милтенова, Издателство „Изток–Запад“, София 2008, s. 255–287.
- Милтенова 2008b: Милтенова А., *Проблеми на макрожанровете, сборници със смесено съдържание през XIII век*, [w:] *История на българската средновековна литература*, съст. А. Милтенова, Издателство „Изток–Запад“, София 2008, s. 480–483.
- Милтенова 2009а: Милтенова А., „*Низовата*“ книжнина през XIII век: сборници, произведения и цикли в българската и в сръбската традиция, „Зборник радова Византолошког института“ XLVI, 2009, s. 365–379.
- Милтенова 2012: Милтенова А., *Неизвестен препис от XIV век на Житието на Богородица от монах Епифаний и неговият контекст*, [w:] *Beati possidentes*. Юбилеен сборник, посветен на 60-годишнината на проф. дфн Боряна Христова, съст. и научна ред. А. Тотоманова, Ц. Панчева, София 2012, s. 220–230.
- Милтенова, Ангушева 2008: Милтенова А., А. Ангушева, *Апокрифи*, [w:] *История на българската средновековна литература*, съст. А. Милтенова, Издателство „Изток–Запад“, София 2008, s. 212–218.
- Милтенова, Бадаланова 1996: Милтенова А., Ф. Бадаланова, *Апокрифният цикъл за Авраам във фолклора и средновековните балкански литератури*, [w:] *Етнографски проблеми на народната духовна култура*, т. 4, София, s. 218–242.
- Мильков 1999: Мильков В.В., *Древнерусские апокрифы*, Издательство РХГИ, Санкт-Петербург 1999.
- Минчев 2010: Минчев Г., *Един богомилски текст? Слово на св. Йоан Златоуст за това, как Михаил победи Сатанаил*, „Palaeobulgarica“ XXXIV.4, 2010, s. 18–46.
- Минчев 2011а: Минчев Г., *Слово и обред. Тълкуванията на литургията в контекста на други културно близки текстове на славянското средновековие*, Издателство „ПАМ Пъблишинг Къмпани“, София 2011.
- Минчев 2011b: Минчев Г., *Пишинская Библия первой четверти XVI века – малоизвестная южнославянская рукопись, содержащая перевод Восьмикнижия*, [w:] *Священное Писание как фактор языкового и литературного развития. Материалы международной конференции „Священное Писание как фактор языкового и литературного развития (в ареале авраамических религий)“*, Санкт-Петербург, 30 июня 2009 г., отв. ред. Е.Н. Мещерская, Издательство „Дмитрий Буланин“, Санкт-Петербург 2011, s. 223–240.

- Минчев, Сковронек 2002: Минчев Г., М. Сковронек, *Цикълът за цар Авгар във византийско-славянската ръкописна традиция*, [w:] *Средновековна християнска Европа. Изток и Запад*, под ред. на В. Пюзелев и А. Милтенова, Издателска къща „Гутенберг“, София 2002, s. 324–342.
- Мирчева 2006: Мирчева Е., *Германов сборник от 1358/1359 г. Изследване и издание на текста*, Издателство „Валентин Траянов“, София 2006.
- Михайлов 1912: Михайлов А., *Опыт изучения Книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе*, ч. 1–2, Варшава 1912.
- Мошин 1961: Мошин В., *Бирилски рукописи у манастиру Никољуу код Бијелог Поља*, „Историјски записи“ 18.4, 1961, s. 681–708.
- Мошин 1971: Мошин В., *Словенски ракописи во Македонија*, подготвил В. Мошин во соработка со Л. Славева, С. Кронева и Ј. Јакимовска, Универзитетска печатница Кирил и Методиј, Скопје 1971.
- Начов 1892–1894: Начов А., *Тиквешки ръкопис*, „Сборник за народните умотворения“ VIII, 1892, s. 406–413; IX, 1893, s. 85–160; X, 1894, s. 69–195.
- Николов 2011: Николов А., *Повест полезна за латинците. Паметник на средновековната славянска полемика срещу католицизма*, Издателство „ПАМ Пъблишинг Къмпани“, София 2011.
- Николова 1997: Николова Б., *Устройство и управление на българската православна църква (IX–XIV в.)*, Издателска къща „Нов човек“, София 1997.
- Николова 2007: Николова Б., *Манастирските училища през IX–X в. (по материали от Равна)*, „Кирило-Методиевски студии“ 17, 2007, s. 513–521.
- Оболени 1998: Оболенски Д., *Богомилите. Студия върху балканското новоманехейство*, София 1998.
- Орлов 2011: Орлов А.А., *„Потаенные книги“: иудейская мистика в славянских апокрифах*, Издателство „Мосты культуры / Гешарим“, Москва 2011.
- Павлова, Желязкова 1999: Павлова Р., В. Желязкова, *Станиславов (Лесновски) пролог от 1330 г.*, Издателство „Фабер“, Велико Търново 1999.
- Палея: Палея, [w:] *Православие. Словарь-справочник*, 2014, <http://orthodoxy.academic.ru/638/%D0%9F%D0%B0%D0%BB%D0%B5%D1%8F> [dostęp 17.03.2015].
- Палея толковая 1892–1896: *Палея толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г.* Труд учеников Н.С. Тихонравова, вып. 1–2, Москва 1892–1896.
- Палея толковая 2002: *Палея толковая*, перевод, научное редактирование А.М. Камчатнов, статья, комментарии: В.В. Мильков, С.М. Полянский, „Согласие“, Москва 2002.
- Панайотов 1995: Панайотов В., *Тълковната палея в Симеоновия век*, [w:] *1100 години Велики Преслав*, т. 2, Шумен 1995, s. 109–117.
- Панайотов 1999: Панайотов В., *Средновековни маргинални текстове*, [w:] *Маргиналии*, кн. 1, съст. В. Панайотов, Издателство „Глаукс“, Шумен 1999, s. 5–48.
- Пасхальный канон, творение Иоанна Дамаскина: <http://azbyka.ru/molitvoslov/pasxalnyj-kanon-tvorenje-ioanna-damaskina.html> [dostęp 23.05.2015].
- Петканова 1978: Петканова Д., *Апокрифна литература и фолклор. Апокрифната художествена проза и фолклорът*, Издателство „Наука и изкуство“, София 1978.
- Петканова 1985: Петканова Д., *Апокрифи*, [w:] *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. 1, гл. ред. П. Динеков, Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, София 1985, s. 85–93.
- Петканова 2001: Петканова Д., *Българска средновековна литература*, Издателство „Абагар“, Велико Търново 2001⁴.
- Петканова 2003а: Петканова Д., *Апокрифна литература*, [w:] *Старобългарска литература. Енциклопедичен речник*, съст. Д. Петканова, научни ред. Ив. Добрев и А. Милтенова, отг. ред. Д. Петканова, Издателство „Абагар“, Велико Търново 2003², s. 45–48.

- Петканова 2003b: Петканова Д., Слово, [w:] *Старобългарска литература*. Енциклопедичен речник, съст. Д. Петканова, научни ред. Ив. Добрев и А. Милтенова, отг. ред. Д. Петканова, Издателство „Абагар“, Велико Търново 2003², s. 369.
- Петковић 1914: Петковић С., *Опис рукописа манастира Крушедола*, Монашко Удружење православне српске Митрополије Карловачке, Сремски Карловци 1914.
- Петрова 2009: Петрова М., *За един неизвестен препис на Летовника на Георги Амартол и неговите ръкописни паралели*, „Старобългарска литература“ 41–42, 2009, s. 226–245.
- Пикио 1993: Пикио Р., *Функцията на библейските тематични ключове в литературния код на православното*, [w:] Р. Пикио, *Православното славянство и старобългарската културна традиция*, Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, София 1993, s. 385–435.
- Пиотровская 2004: Пиотровская Е.К., „Христианская Топография Козьмы Индикоплова“ в древнерусской письменной традиции, Издательство „Дмитрий Буланин“, Санкт-Петербург 2004.
- Писмо на цариградския патриарх Теофилакт (933–936) до цар Петър I (927–969)*, за edycja: [przeł.] V. Zlatarski (ze zmianami), http://ald-bg.narod.ru/biblioteka/bg_srednoviekovie/bolg_dok/dok_bolg_zare/petar_1/Pismo_Teofilakt_Petar_I.htm [dostęp 13.09.2015].
- Понырко 1999: Понырко Н.В., *Апокрифы о Моисее*, [w:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, вып. I. XI – первая половина XIV в., отв. ред. Д.С. Лихачев, „Наука“, Ленинград 1987, s. 63–67.
- Попов 1881: Попов А.Н., *Книга бытия небеси и земли (Палея историческая) с приложением сокращенной палеи русской редакции* [Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете], Москва 1881.
- Попов 2007: Попов Г., *Каноны на Рождество Христово в древней славянской минейной традиции*, [w:] *Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit: Beiträge einer internationalen Tagung*, Bonn, 7.-10. Juni 2005, hrsg. von D. Christians, H. Rothe, Paderborn–München–Wien–Zürich, s. 298–315.
- Порфирьев 1872: Порфирьев И.Я., *Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях*, Казань 1872.
- Порфирьев 1877: Порфирьев И.Я., *Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки* [Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук, т. XVII, номер 1], Санкт-Петербург 1877, s. 1–276 [reprint: Москва 2005].
- Пыпин 1862: Пыпин А.Н., *Ложные и отреченные книги русской старины* [Памятники старинной русской литературы, издаваемые Графом Григорием Кушелевым-Безбородко], вып. 3, Санкт-Петербург 1862, s. 20–23.
- Радуловић 2015: Радуловић Н., *Необогумилство: историја и митологија*, [w:] Радуловић Н., *Слика, формуле, једноставни облици*, Чигоја Штампа, Београд 2015, s. 143–223.
- Райнхарт 2010: Райнхарт Й., *Йосиф и Асенета в славянски превод*, [w:] *Пѣние мало Гевргию*. Сборник в чест на 65-годишнината на проф. дфн Георги Попов, отг. ред. М. Йовчева, Издателски център „Боян Пенев“, София 2010, s. 478–491.
- Рибарова, Хауптова 1998: Рибарова З., З. Хауптова, *Григоровичев паримејник. Текст со критички апарат*, Македонска Академија на науките и уметностите, Скопје 1998.
- Романска-Вранска 1940: Романска-Вранска Цв., *Апокрифите на Богородица и българската народна песен*, „Сборник БАН. Клон историко-филологичен и философско-обществен“ 34, София 1940, s. 3–208.
- Рыбаков 2002: Рыбаков В.А., прот., *Святой Иосиф Песнописец и его песнотворческая деятельность*, Русская книга, Москва 2002.

- Сборник канонов 2001: Сборник канонов Честному и Животворящему Кресту, Даниловский благовестник, Москва 2001.
- Симеонов сборник 1991–2015: Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.), ред. П. Динеков, т. 1. Изследвания и текст, София 1991; т. 2. Речник-индекс, София 1993; т. 3. Гръцки извори, ред. П. Янева, София 2015.
- Свенцицький 1906: Свенцицький Іл., *Опис рукописів Народного дому з колекції Ант. Петрушевича*, част 1, у Львові 1906.
- Сергий 1997: Архиепископ Сергий (Спасский), *Полный месяцеслов Востока*, т. 1. Восточная агиология, Церковно-научный центр „Православная энциклопедия”, Москва 1997.
- Сизиков 2011: Сизиков А.В., *Новозаветные цитаты в древнерусском переводе Жития Андрея Юродивого*, [w:] Священное Писание как фактор языкового и литературного развития. Материалы международной конференции „Священное Писание как фактор языкового и литературного развития (в ареале авраамических религий)”, Санкт-Петербург, 30 июня 2009 г., отв. ред. Е.Н. Мещерская, Издательство „Дмитрий Буланин”, Санкт-Петербург 2011, s. 158–177.
- Ситнији списи 1975: Ситнији списи Ђуре Даничића. III. Описи ћирилских рукописа и издања текстова [Одељење језика и књижевности 25], Српска академија наука и уметности, Београд 1975.
- Скабалланович 1915/2004: Скабалланович М.Н., *Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня*, Киев 2004 [reprint: 2004].
- Скарпа 2012: Скарпа М., *Аскетико-монашеские сборники XIV в.: содержание*, „Palaeobulgarica” XXXVI.2, 2012, s. 45–52.
- Скарпа 2016: Скарпа М., *Аскетико-монашески сборници между България и Атон в XIV столетие*, [w:] Сребърният век: нови открития, съст. А. Милтенова, Издателска къща „Гутенберг”, София 2016, s. 221–227.
- Сковронек 2011: Сковронек М., *Псевдоканонический текст как библейское чтение на литургические воспоминания ветхозаветных героев. Предварительные замечания*, [w:] Священное писание как фактор языкового и литературного развития. Материалы Международной конференции „Священное писание как фактор языкового и литературного развития (в ареале авраамических религий)”, Санкт-Петербург, 30 июня 2009 г., Издательство „Дмитрий Буланин”, Санкт-Петербург 2011, s. 254–271.
- Сковронек 2014: Сковронек М., *Компиляция ветхозаветных историй. Кодекс СБ III22 коллекции Синодальной библиотеки в Бухаресте*, „Palaeobulgarica” XXXVIII.2, 2014, s. 3–37.
- Сковронек 2016a: Сковронек М., *Замечания о наименовании малоазиатских богомилов в византийских и славянских источниках*, „Palaeobulgarica” XL.4, 2016, s. 27–40.
- Сковронек 2016b: Сковронек М., *Библейские цитаты во втором славянском переводе Исторической палеи (предварительные замечания)*, „Studia Ceranea. Journal of the Waldemar Ceran Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe” 6, 2016, s. 159–177.
- Славова 1991: Славова Т., *За протографа на Тълковната палея (върху материали от палеиния Шестоднев)*, „Palaeobulgarica” XV.3, 1991, s. 57–70.
- Славова 2002: Славова Т., *Тълковната палея в контекста на старобългарската книжнина*, Университетско издателство „Св. Климент Охридски”, София 2002.
- Славова 2008a: Славова Т., *Библейски преводи преди и по време на Моравската мисия*, [w:] *История на българската средновековна литература*, съст. А. Милтенова, Издателство „Изток–Запад”, София 2008, s. 93–99.

- Славова 2008b: Славова Т., *Библейски преводи в България през X век*, [w:] *История на българската средновековна литература*, съст. А. Милтенова, Издателство „Изток-Запад”, София 2008, s. 100–103.
- Славова 2015: Славова Т., *Историческата палея и славянската хронографска традиция*, [w:] ПОΛΥΙΣΤΩΡ. *Scripta slavica Mario Capaldo dicata*, отв. ред. К. Дидди, Издателство „Индрик”, Москва–Рим 2015, s. 256–265.
- Славянские рукописи 1999: *Славянские рукописи афонских обителей*, сост. А.А. Турилов и Л.В. Мошкова, под ред. А.-Э. Тахиаоса, Фессалоники 1999.
- Соболевский 1884: Соболевский А., *Стихотворения Константина Болгарского*, „Русский филологический вестник” XII, 1884.
- Соболевский 1910: Соболевский А., *Древние церковно-славянские стихотворения IX–X веков*, „Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук” LXXXVIII.3, 1910.
- Соловјев 1952: Соловјев А., *Фундајажити, патерини и кудугери у византијским изворима*, „Зборник радова Византолошког института” 1, 1952, s. 121–145.
- Сперанский 1892: Сперанский М.Н., *Историјска палеја, њејни преводи и редакције у старој српској књижевности*, „Споменик” 16, 1892, s. 1–15.
- Сперанский 1921–1923/1960: Сперанский М.Н., *Югославянские тексты Исторической палеи и русские ее тексты*, [w:] „Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук” 26, 1921–1923, s. 143–206 [cyt. za przedrukiem w: Сперанский М.Н., *Из истории русско-славянских литературных связей*, Государственное Учебно-педагогическое издательство, Москва 1960, s. 104–147].
- Станков 1986a: Станков Р.А., *Обща характеристика на лексикалния състав на Историческата палея*, „Език и литература” 5, 1986, s. 39–56.
- Станков 1986b: Станков Р., *Историческая Палея – памятник древней болгарской культуры*, „Palaeobulgarica” X.4, 1986, s. 55–63.
- Станков 1989: Станков Р., *Проблемы исследования древнеболгарских переводных текстов, сохранившихся в инославянской рукописной традиции (на материале восточно-славянских списков Исторической Палеи)*, „Palaeobulgarica” XIII.4, 1989, s. 91–99.
- Станков 1991: Станков Р.А., *Локализация древнеболгарских переводных текстов в свете так называемой ‘охридской’ и ‘преславской’ лексики (на материале Исторической палеи)*, „Palaeobulgarica” XV.4, 1991, s. 83–91.
- Станков 1994: Станков Р.А., *Лексика Исторической палеи*, Издателство „Пик”, Велико Търново 1994.
- Станков 2010: Станков Р.А., *Слово палѣта в древней славянской письменности*, [w:] *Якѣ бѣ чела любедѣльна*. Юбилеен сборник в чест на доц. д-р Цветанка Янакиева, ст. н. с. II ст. д-р Павел Георгиев и доц. Валентин Кулев, Шумен 2010, s. 67–80.
- Станков 2017a: Станков Р., *Ветхозаветная история в славянских переводах с греческого: к проблеме первого перевода Исторической палеи*, „Годишник на Софийския университет ,Св. Климент Охридски” 102, 2017, s. 5–43.
- Станков 2017b: Станков Р., *Ветхозаветная история в славянских переводах с греческого: первое издание второго перевода Исторической палеи* (M. Skowronek, *Palaea Historica. The Second Slavic Translation. Commentary and Text*, Łódź 2016), „Palaeobulgarica” XLI.3, 2017, s. 113–116.
- Станкова 2012: Станкова Р., *Култ и химнография. Служби за местни южнославянски и балкански светци в ръкописи от XIII–XIV в.*, Академично издателство „Проф. Марин Дринов”, София 2012.
- Станковић 2003: Станковић Р., *Рукописне књиге Музеја Српске Православне Цркве у Београду. Водени знаци и датирање*, Народна библиотека Србије, Београд 2003.

- Станчев 1985: Станчев Кр., *Стилистика и жанрове на старобългарската литература*, Издателство „Просвета“, София 1985.
- Стара българска литература 1982: *Стара българска литература в седем тома*, т. 1. Апокрифи, съст. и ред. Д. Петканова, Издателство „Български писател“, София 1982.
- Старобългарска литература 2003: *Старобългарска литература. Енциклопедичен речник*, съст. Д. Петканова, научни ред. Ив. Добрев и А. Милтенова, отг. ред. Д. Петканова, Издателство „Абагар“, Велико Търново 2003².
- Стефанов 2010: Стефанов Ст., *Великият покаен канон на св. Андрей Критски в съвременното богослужение – представи на българския литературен канон*, [w:] *Сборник научни трудове, представени на конференция, проведена на 26. ноември в Шуменския университет „Епископ Константин Преславски“*, кн. II, Университетско издателство „Епископ Константин Преславски“, Велико Търново 2010, s. 89–98.
- Стефанов 2011: Стефанов Ст., *Библейският Каин в светоотческата и богослужебната традиция*, [w:] *Сборник с доклади от семинари на Библейски колегиум, проведени в гр. Несебър, декември 2009 и 2010 г.*, София 2011, s. 318–329.
- Стефанов 2013: Стефанов Ст., *Жертвоприношението на Авраам в сакралните текстове и в раннохристиянското изкуство*, София 2013.
- Сумникова 1969: Сумникова Т.А., *К проблеме перевода Исторической палеи*, [w:] *Изучение русского языка и источниковедение*, отв. ред. В.Ф. Дубровина, Издательство „Наука“, Москва 1969, s. 27–39.
- Тасева, Йовчева 2008: Тасева Л., М. Йовчева, *Преводната литература през XIV век. Повишено равнище на християнската образованост*, [w:] *Историята на българската средновековна литература*, съст. А. Милтенова, Издателство „Изток–Запад“, София 2008, s. 553–561.
- Творогов 1995: Творогов О.В., *Летопись – хроника – паля (взаимоотношения памятников и методика их исследования)*, [w:] *Библия и возрождение культуры русского и других славянских народов: к 80-летию Русской Северо-западной Библейской Комиссии (1915-1995)*, Издательство „Петрополис“, Санкт-Петербург 1995, s. 166–179.
- Творогов 1996: Творогов О.В., *Палеи*, [w:] *Литература Древней Руси. Библиографический словарь*, Москва 1996, s. 124–125.
- Творогов 1987: Творогов О.В., *Апокрифы о Мельхиседеке*, [w:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси, вып. I. XI – первая половина XIV в.*, отв. ред. Д.С. Лихачев, „Наука“, Ленинград 1987, s. 62–63.
- Творогов 1988–1989a: Творогов О.В., *Паля историческая*, [w:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (вторая половина XIV–XVI в.)*, части 1 и 2, ред. Д.С. Лихачев, „Наука“, Ленинград 1988–1989, 2, s. 160–161.
- Творогов 1988–1989b: Творогов О.В., *Паля хронографическая*, [w:] *Словарь книжников и книжности Древней Руси (вторая половина XIV–XVI в.)*, части 1 и 2, ред. Д.С. Лихачев, „Наука“, Ленинград 1988–1989, 2, s. 161–162.
- Темчин 2012: Темчин С.Ю., *Иоанн Дамаскин как вероятный автор древнеболгарской службы константинопольскому патриарху Герману I*, „Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej“ LIV.1–2, 2012, s. 153–165.
- Терехова, Калугина 2007: Терехова Н.М., Е.С. Калугина, *Паля*, [w:] *Православие. Словарь-справочник*, сост. Терехова Н.М., Е.С. Калугина, Москва 2007, s. 187–188.
- Тихонравов 1863: Тихонравов Н.С., *Памятники отреченной русской литературы*, т. 1, Санкт-Петербург 1863.
- Толковая паля 1477 года: Толковая паля 1477 года. Воспроизведение Синодальной рукописи 210 (= Общество любителей древнерусской письменности 93)*, Санкт-Петербург 1893.

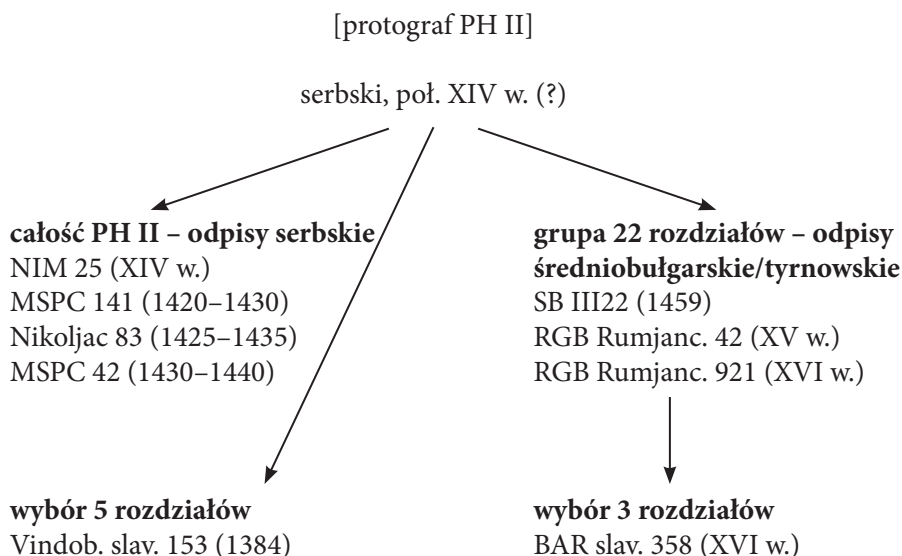
- Томин 2007: Томин С., *Књиголубиве жене српског средњег века*, Академска књига, Нови Сад 2007.
- Томин 2009: Томин С., *Деспотица и монахиња Ангелина Бранковић – Света мајка Ангелина*, Платонеум, Нови Сад 2009.
- Тотев 1980: Тотев Т., *Преславските манастири, средица на художествен живот през IX–X век*, „Векове” 5, 1980, s. 46–53.
- Тотоманова 2008: Тотоманова А.–М., *Славјанската версија на Хрониката на Георги Синкел*, Универзитетско издателство „Св. Климент Охридски”, София 2008.
- Трифорова 1998: Р. Трифорова, *Манастирски средица и монашеска книжнина в Србија и Бугарија (през) XIII век*, [w:] *Медијевистика и културна антропологија. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова*, ред. А. Милтенова, София 1998, s. 291–306 (takже: LiterNet 29.07.2002, № 7 (32), <http://litenet.bg/publish4/rtrifonova/manastiri1.htm> [dostęp 13.01.2016]).
- Трифоровић 1990: Трифоровић Ђ., *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Нолит, Београд 1990².
- Трифоровић 2009: Трифоровић Ђ., *Стара српска књижевност. Основи*, Чигоја Штамп, Београд 2009.
- Турилов 1986: Турилов А.А., *Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР (для Сводного каталога рукописных книг, хранящихся в СССР)*, Москва 1986.
- Турилов 2005: Турилов А.А., *Критерии определения славяно-молдавских рукописей XV–XVI вв.*, [w:] *Хризограф*, вып. 2, сост. и отв. ред. Э.Н. Добрынина, Издательство „Сканрус”, Москва 2005, s. 139–168.
- Успенский 1876: Успенский В.М., *Толковая паляя*, Типография Императорского университета, Казань 1876.
- Франко I. 1896/2006: *Апокрифи і легенди з українських рукописів*, т. 1. *Апокрифи старозавітні*, зібрав, упорядкував и пояснив др. І. Франко, Львів 2006 (репринт видання 1896 року) [cut. za reprintem: Львів 2006].
- Франко II. 1899/2006: *Апокрифи і легенди з українських рукописів*, т. 2. *Апокрифи новозавітні*. А. *Апокрифічні євангелія*, зібрав, упорядкував и пояснив др. І. Франко, Львів 2006 (репринт видання 1899 року) [cut. za reprintem: Львів 2006].
- Христова 1994: Христова И., *Речник на словата на Климент Охридски*, Универзитетско издателство „Климент Охридски”, София 1994.
- Христова, Мусакова, Узунова 2009: Христова Б., Е. Мусакова, Е. Узунова, *Опис на славјанските рѣкописи в Църковно-историческия и архивен институт – София*, т. 1. *Библейски книги*, под научна ред. на проф. Кл. Иванова, Издателство „Борина”, София 2009.
- Цибранска-Костова, Райкова 2008: Цибранска-Костова М., М. Райкова, *Богомилите в църковноюрисдикциските текстове и паметници*, „Старобългарска литература” 39–40, 2008, s. 197–219.
- Цонев 1910: Цонев Б., *Опис на рѣкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София*, Държавна печатница, София 1910.
- Чолова 2003: Чолова Цв., *Севериан Гавалски*, [w:] *Кирило-Методијевска енциклопедия*, т. III, гл. ред. П. Динеков, Универзитетско издателство „Св. Климент Охридски”, София 2003, s. 572–574.
- Чолова 2013: Чолова Цв., *Образованието в средновековна Бугарија*, Издателство на Нов български университет, София 2013.
- Шиваров 2009: Шиваров Н., *Херменевтика на Стариј Завет*, Издателство на Нов български университет, София 2009.

Bibliografia

- Щепкин 1906: Щепкин В.Н., *Болонская псалтырь*, Санкт-Петербург 1906.
- Ягич 1907: Ягич В., *Словенския псалтирь – Psalterium Bononiense*, Wien 1907.
- Якобсон 1957/2000: Якобсон Р., *Стихотворные цитаты в великоморавской агиографии*, „Slovistična revija” X, 1957, s. 111–118 [цит. za przedrukiem: Р. Якобсон, *Стихотворните цитати във великоморавската агиография*, прев. Е. Трендафилова, [w:] Р. Якобсон, *Езикът на поезията*, съст., предговор и научна ред. Хр. Трендафилов, Издателска къща „Захарий Стоянов”, София 2000, s. 123–160].
- Якобсон 2000: Якобсон Р., *Проглас към Евангелието на св. Константин*, [w:] Р. Якобсон, *Езикът на поезията*, съст., предговор и научна ред. Хр. Трендафилов, Издателска къща „Захарий Стоянов”, София 2000, s. 103–122.
- Янкова 2001: Янкова В., *Манастирът – сакрум, крепост и хоризонт*, [w:] *В памет на Петър Динеков. Традиция, приемственост, новаторство*, отг. ред. К. Косев, Академично издателство „Проф. Марин Дринов”, София 2001, s. 122–131.
- Яцимирский 1921: Яцимирский А., *Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности*, вып. 1. *Апокрифы ветхозаветные*, Петроград 1921.

Aneksy

Aneks I. *Stemma codicum* odpisów PH II



Schemat uwzględnia odpisy PH II wykorzystane w edycji tekstu (Skowronek 2016) oraz RGB Rumjanc. 921 [za: Петрова 2009, s. 240–243] i przedstawia relacje między grupami odpisów reprezentujących dwie główne drogi transmisji tekstu. W nawiasach kwadratowych – tekst hipotetyczny, niezachowany.

Być może dwie grupy odpisów serbskich – całości i wyboru pięciu rozdziałów – mają odrębne protografy, na co wskazywałyby różnice segmentacji (braki tytułów rozdziałów).

Aneks II. Zestawienie tytułów rozdziałów w odpisach PH II

Gwiazdką poprzedzono nagłówki umieszczone jako marginalia

Rozdział	Nikoljasc 83	NIM 25	MSPC 141	MSPC 42	Vindob. slav. 158 [za: Reinhart 2007, s. 66–73]	SB III22	RGB Rumjanc. 42	RGB Rumjanc. 921 [za: Петрова 2009, s. 240–243]	BAR slav. 358
1	бѣговѣнца анѣуѣца прѣрка книга, k. 121v–125v	[tytuł nieczy- telny] зачѣла книзѣ сен в пни же о нѣси и земли [za: Велико- ва, Вутова 2013, s. 86], k. 16r–20v	бѣговѣнца анѣуѣца прѣрка книга, k. 59r–61v	бѣговѣнца анѣуѣца прѣрка книга, k. 56r–59r					
				* ѡ сѣверѣхъ дѣланіѣхъ, k. 56v					
				* ѡ дѣлѣхъ раз- сѣнѣхъ иже въ ран, k. 57r					
2	ѡ сѣверѣхъ книговѣ, k. 125v–126v	[tytuł nieczy- telny] k. 20v; tylko początek rozdziału; po k. 20r/20v: k. 21r/21v z in- nym tekstem	ѡ сѣверѣхъ ка- ниѣхъ, k. 61v–62r	ѡ сѣверѣхъ книговѣхъ, k. 58v–59r					

3	в дѣлѣ, к. 127r–128v	brak ze wzglę- du na brak karty	в дѣлѣ, к. 62r–63r	в дѣлѣ, к. 59r–60r					
4	в кѹботѣ, к. 128v–131v	[tytuł nieczy- telny] к. 22r–24v	в кѹботѣ, к. 63r–65r	в кѹботѣ, к. 60r–61r					
5	в грааѣ и в сѣзидани стѣла, ѿ книги люѹ- сѣвъ, к. 131v–132r	[tytuł nieczy- telny] к. 24v–25v	в грааѣ и в сѣзидани стѣла ѿ книги люѹсѣвъ, к. 65r–65v	в грааѣ и в сѣзидани стѣла ѿ книги люѹсѣвъ, к. 61v–62r					
6	в дѣрмани, к. 132r–136v	[tytuł nieczy- telny] к. 25v–29v	в дѣрмани, к. 65v–68r	в дѣрмани, к. 62r–64v					
				* в дѣлѣ и бѣдѣ, к. 64r					
		niewłaściwa kolejność kart; prawidłowa: 31r/31v > 33r/33v > [brak kar- ty między к. 33r/33v a к. 34r/34v] > 34r/34v > 32r/32v > 35r/35v							

Rozdział	Nikoljasc 83	NIM 25	MSPC 141	MSPC 42	Vindob. slav. 158 [za: Reinhart 2007, s. 66–73]	SB III22	RGB Rumjanc. 42	RGB Rumjanc. 921 [za: Перцова 2009, s. 240–243]	BAR slav. 358
7	ω ανεληνσεδε- υς, k. 136v–142v	[tytuł nieczy- telny] k. 29v–32r	ω ανελες, k. 68r–71r	ω ανεληνσεδε- υς, k. 64v–67v		ω ανεληνσεδε- υς, k. 184r–187r	ω ανεληνσεδε- υς, k. 290r–293v	ο ανεληνσε- δευς, k. 336v–341r	
8	ω λουτς, k. 142v–143r	[tytuł nieczy- telny] k. 32r	ω λουτς, k. 71r–71v	*ω ετςδεϛι κλετςε'ινε, k. 67r		ω λουτς, k. 187r–187v	ω λουτς, k. 293v–294r	ω λουτς, k. 341r–341v	
9	χολογομοροα, k. 143r	[tytuł nieczy- telny] k. 32r–32v	χολογομοροα, k. 71v	χολογομοροα, k. 68r		χολογομοροα, k. 187v	χολομοτο- μοροα, k. 294r–294v	χολογομοροα, k. 341v	
10	ω, τιν, λο- μοροδινιχ αβραμοε, πο εβκτηνομο γλινιο λοβεσε ςμοτορι, k. 143r–144r	[tytuł nieczy- telny] k. 32v–35v	ω, τιν, λο- μοροδινιχ αβραμοε, πο εβκτηνομο γλινιο λοβεσε ςμοτορι, k. 71v–72r	ω, τιν, λο- μοροδινιχ αβραμοε, πο εβκτηνομο γλινιο λοβεσε ςμοτορι, k. 68r–68v					
11	ω ετςε τρι- νι, k. 144r–149r	[tytuł nieczy- telny] k. 35v; tylko początek tekstu: brak kilku kart mię- dzy k. 35r/35v a k. 36r/36v	ω ετςε τρι- νι, k. 72r–75r	ω ετςε τρι- νι, k. 68v–71v		zmiana kolejności: tekst umiesz- czony po (33a)	zmiana kolejności: tekst umiesz- czony po (33a)	zmiana kolejności: tekst umiesz- czony po (33a)	

Rozdział	Nikol'jac 83	NIM 25	MSPC 141	MSPC 42	Vindob. slav. 158 [za: Reinhart 2007, s. 66–73]	SB III22	RGB Rumjanc. 42	RGB Rumjanc. 921 [za: Perrova 2009, s. 240–243]	BAR slav. 358
15	в горѣ сѣна- ицѣ и в копниѣ, к. 158г–162г	в горѣ сѣ- наицѣ и в копниѣ, к. 40г–41г; tekst niepełny; brak co naj- mniej dwóch kart między k. 40г/40v a k. 41/41v	в горѣ сѣна- ицѣ и в копниѣ, к. 79г–81г	в горѣ сѣ- наицѣ и в копниѣ, к. 77г–79г		в горѣ сѣ- наицѣ и в копниѣ, к. 187г–190г	в горѣ сѣ- наицѣ и в копниѣ, к. 294г–297г	О горѣ сѣ- наицѣ и в копниѣ, к. 341г–344г	
16	в пасцѣ, к. 162г–164г	[tytuł nieczy- telny] к. 41г–44г	о пасцѣ, к. 81г–83г	в пасцѣ, к. 79г–81г		в пасцѣ, к. 190г–191г	в пасцѣ, к. 297г–299г	в пасцѣ, к. 344г–347г	
17	в лланицѣ, к. 164г–166г	[tytuł nieczy- telny] к. 44г–46г	в лланицѣ, к. 83г–84г	в лланицѣ, к. 81г–82г		в лланицѣ, к. 191г–192г	в лланицѣ, к. 299г–300г	в лланицѣ, к. 347г–348г	
18	в горѣи вѣдѣ лирѣ, к. 166г–168г	[tytuł nieczy- telny] к. 46г–47г	в горѣи вѣдѣ лирѣ, к. 84г–85г	в горѣи вѣдѣ лирѣ, к. 82г–83г		в горѣи вѣдѣ лирѣ, к. 192г–193г	в горѣи вѣдѣ лирѣ, к. 300г–301г	в горѣи вѣдѣ лирѣ, к. 348г–349г	
19	в вѣсхѣи лирѣи на горѣ сѣна- ицѣи, к. 168г–169г	[tytuł nieczy- telny] к. 47г–49г	в вѣсхѣи лирѣи на горѣ сѣна- ицѣи, к. 85г–85г	в вѣсхѣи лирѣи на горѣ сѣна- ицѣи, к. 83г–83г		в вѣсхѣи лирѣи на горѣ сѣна- ицѣи, к. 193г–194г	в вѣсхѣи лирѣи на горѣ сѣна- ицѣи, к. 301г–302г	в вѣсхѣи лирѣи на горѣ сѣна- ицѣи, к. 349г–350г	

20	в даниѣхъ законѣхъ мѡуѣ ѿ бѣ, к. 169г–169v	[tutʲ ɲiesczutelnʲ] к. 49г	в даниѣхъ законѣхъ мѡуѣ ѿ бѣ, к. 85г–86г	в даниѣхъ законѣхъ мѡуѣ ѿ бѣ, к. 83v–84г		в даниѣхъ законѣхъ мѡуѣ ѿ бѣ, к. 194г–194v	в даниѣхъ законѣхъ мѡуѣ ѿ бѣ, к. 302г	в даниѣхъ законѣхъ мѡуѣ ѿ бѣ, к. 350г–350v	
21	о законѣхъ положеніи, к. 169v–170г	[tutʲ ɲiesczutelnʲ] к. 49г–49v	в законоположеніи, к. 86г	в законоположеніи, к. 84г		в законѣхъ положеніи, к. 194v	в законѣхъ положеніи, к. 302г–302v	в законѣхъ положеніи, к. 350v	
22	в десятихъ словесъ. д., к. 170г–172v	[tutʲ ɲiesczutelnʲ] к. 49v–51v	о десятихъ словесъ, прѣво, к. 86г–87v	ѡ десятихъ словесъ прѣво, к. 84г–85г		в десятихъ словесъ, д., к. 194v–195v	в десятихъ словесъ, прѣво, к. 302v–304v	в десятихъ словесъ, к. 350v–352г	
(33a)									teksty spoza PH (O św. Annie; O kamieniu diamentcie)
(28)									о оутѣдѣніи злочиномъ, к. 21v–23г
23	в сѣни свѣдѣнія, к. 172v–173г	в сѣни свѣдѣнія, к. 51v–52г	в сѣни свѣдѣнія, к. 87v	в сѣни свѣдѣнія, к. 85г–85v		в сѣни свѣдѣнія, к. 195v–196г	в сѣни свѣдѣнія, к. 304г–304v	в сѣни свѣдѣнія, к. 352г–352v	в сѣни свѣдѣнія, к. 23г–24г
24	ѡ сѣни сѣническои ѡдѣжи, к. 173г–173v	ѡ сѣни сѣническои ѡдѣжи, к. 52г–52v	ѡ сѣни сѣническои ѡдѣжи, к. 87v–88г	ѡ сѣни сѣническои ѡдѣжи, к. 85v–86г		ѡ сѣни сѣническои ѡдѣжи, к. 196г	ѡ сѣни сѣническои ѡдѣжи, к. 304v	ѡ сѣни сѣническои ѡдѣжи, к. 352v–353г	ѡ сѣни сѣническои ѡдѣжи, к. 24г–24v
25	ѡ обновленіи сѣни, к. 173v–175г	[tutʲ ɲiesczutelnʲ] к. 52v–53v	ѡ обновленіи сѣни, к. 88г–88v	ѡ обновленіи сѣни, к. 86г–86v		ѡ обновленіи сѣни, к. 196г–197г	ѡ обновленіи сѣни, к. 304v–305v	[brak tytułu] к. 353г–353v	

Rozdział	Nikoljasc 83	NIM 25	MSPC 141	MSPC 42	Vindob. slav. 158 [za: Reinhart 2007, s. 66–73]	SB III22	RGB Rumjanc. 42	RGB Rumjanc. 921 [za: Perpova 2009, s. 240–243]	BAR slav. 358
				*w прѣрѣтѣни жъзѣд, k. 86r					
26	w вѣторѣнь вѣстани еже на мѡѡсеа, k. 175r–176r	[tutul nieczu- telny] k. 53v–54v	w вѣторѣнь вѣстани еже на мѡѡсеа, k. 88v–89r	w вѣторѣнь вѣстани еже на мѡѡсеа, k. 86v–87r		w вѣторѣнь вѣстани еже на мѡѡсеа, k. 197r–197v	w вѣторѣнь вѣстани еже на мѡѡсеа, k. 305v–306r	w вѣторѣ вѣстани еже на мѡѡсеа, k. 353v–354v	
27	w кѡвѣтѣ, k. 176r–176v	[tutul nieczu- telny] k. 54v–55r	w кѡвѣтѣ, k. 89r–89v	w кѡвѣтѣ, k. 87r–87v		w кѡвѣтѣ, k. 197v	w кѡвѣтѣ, k. 306r–306v	w кѡвѣтѣ, k. 354v–355r	
28	w оурадѣнь зѡиинѡвъ, k. 176v–177v	[tutul nieczu- telny] k. 55r–56r	o орадѣни зѡиинѡвъ, k. 89v–90r	w орадѣни зѡиинѣ, k. 87v–88r		w орадѣни зѡиинѡвъ, k. 197v–198v	w орадѣни зѡиинѣ, k. 306v–307r	w орадѣни зѡиинѣ, k. 355r–355v	zmiana ko- lejności: tekst umieszczony przed (23); naruszenie chronologii biblijnej
29	w зѡили оѡѣ- тоѡанѣнь, k. 177v–180r	[tutul nieczu- telny] k. 56r–57v	w зѡили оѡѣ- тоѡанѣнь, k. 90v–91v	w зѡили оѡѣ- тоѡанѣнь, k. 88r–89v		o оѡили оѡѣтоѡанѣ- нѣнь, k. 198v–199v	o оѡили оѡѣтоѡанѣнь, k. 307r–307v; tylko począ- tek rozdziału ze względu na brak karty	o зѡили оѡѣтоѡ- анѣнь, k. 355v–357r	

30	в искушени взаноѣ, к. 180v–181r	[tytuł nieczy- telny] к. 58r–58v	о искушени взаноѣ, к. 91v; tylko tytuł – brak kilku kart po k. 91v	в искушени взаноѣ, к. 89v		в искушени взаноѣ, к. 199v–200r	tylko koniec rozdziału, к. 308r	в искушени взаноѣ, к. 357r–358r	
31	в ланѣ дѣвнѣ, к. 181r–181v	[tytuł nieczy- telny] к. 58v–59r	brak ze wzglę- du na brak kart	в ланѣ дѣвнѣ, к. 89v–90r		о ланѣ дѣвнѣ, к. 200r	о ланѣ дѣвнѣ, к. 308r–308v	о ланѣ дѣвнѣ, к. 358r–359v	
32	в цѣи лави- таскѣ, вала- цѣ, к. 181v–187r	[tytuł nieczy- telny] к. 59r–63v	brak ze wzglę- du na brak kart	в цѣи лавит- аскѣ, валацѣ, к. 90r–92v		brak – cecha protografu?	brak – cecha protografu?	[brak da- nych]	
33	еще в валацѣ, к. 187r–188v	[tytuł nieczy- telny] к. 63v–64v	brak ze wzglę- du na brak kart	еще в валацѣ, к. 92v–93v		brak tytułu – kontynu- acja (31), к. 200r–201r	brak tytułu – kontynu- acja (31), к. 308v–309r	[brak da- nych]	
(33a)						teksty spoza PH (O św. Annie; O kamieniu dianencie; O siedmiu filarach)	teksty spoza PH (O św. Annie; O kamieniu dianencie; O siedmiu filarach)	teksty spoza PH (O św. Annie; O kamieniu dianencie [brak koń- ca]; O sied- miu filarach [brak po- czątku])	
(11)						о сѣѣи трици, к. 202v–205v	о сѣѣи трици, к. 311v–314v; brak końca	о сѣѣи три- ци, к. 361r–364v	

Rozdział	Nikol'jac 83	NIM 25	MSPC 141	MSPC 42	Vindob. slav. 158 [za: Reinhart 2007, s. 66–73]	SB III22	RGB Rumjanc. 42	RGB Rumjanc. 921 [za: Перцова 2009, s. 240–243]	BAR slav. 358
34	в испѣши вѣдѣ ѿ камене пораженнаго, к. 188v–190r	[tytuł nieczy- telny] k. 64r–65v	brak ze wzglę- du na brak kart	в стѣпшн вѣдѣ ѿ камене пораженнаго, к. 93v–94r					
35	в кончинѣ мѡвѣевоуѣ, к. 190r–191r	[tytuł nieczy- telny] k. 65v–66v	tylko koniec rozdziału, k. 92r	в кончинѣ мѡвѣевоуѣ, к. 94r–94v					
36	в исмѣѣ накиевѣ, к. 191r–192r	[tytuł nieczy- telny] k. 66v–67v	о исмѣѣ накиевѣ, к. 92r–92v	в исмѣѣ накиевѣ, к. 94v–95r					
			błędna ko- lejność kart (w wyniku powej oprawy kodeksu); wła- ściwa: 92r/92v > 94r/94v > 95r/95v > 93r/93v > 96r/96v						
37	о рати еріхон'скаа- го града, к. 192v–194r	[tytuł nieczy- telny] k. 67v–69r	о рати еріхон'скаа града, к. 94r – 94v – 95r	о рати еріхон'скааго града, к. 95v–96r					

38	в главоуни- тѣхъ, к. 194г-196г	[tytuł nieczy- telny] к. 69г-70v	о главоуниѣ, к. 95г-95v -93г	в главоуниѣ, к. 96г-97г					
39	в аѣдѣрѣ, к. 196г-197v	[tytuł nieczy- telny] к. 70v-71v	о аѣдѣрѣ, к. 93г-93v	в аѣдѣрѣ, к. 97г-97v					
40	в еѣфан, к. 197v-199г	[tytuł nieczy- telny] к. 72г-73v	в еѣфан, к. 93v-96г -96v	в еѣфтай, к. 97v-98v					
41	в манон, и в салѣсонѣ, к. 199г-205v	[tytuł nieczy- telny] к. 73г-78v	в манон. в салѣсонѣ, к. 96v-99v	в манонѣ и в салѣсонѣ, к. 98v-101v					
42	писаніе в салѣуниѣ, к. 205v-206v	[tytuł nieczy- telny] к. 78v-79v	писаніе в салѣуниѣ, к. 99v-100г	писаніе в салѣуниѣ, к. 101v-102г					
43	писаніе в или ерен, к. 206v-208г	[tytuł nieczy- telny] к. 79v-80v	писаніе в и[аїи] герен], к. 100г-101г	писаніе в и[аїи] герен, к. 102г-102v					
44	повѣсть в аилѣ, к. 208г-209г	[tytuł nieczy- telny] к. 80v-81v	повѣ в аилѣ, к. 101г-101v	повѣ в аилѣ, к. 102v-103г					
45	писаніе в соудѣхъ левитѣхъ, к. 209г-212г	[tytuł nieczy- telny] к. 81v; tylko początek rozdziału	писаніе в соудѣхъ левитѣхъ, к. 101v; brak końca ze względu na brak karty	писаніе в соудѣхъ левитѣхъ, к. 103г-104v					

Aneks III. *Wielki kanon pokutny* w PH I i PH II

PH I	PH II
1. Troparion 9 pieśni 1 [PG, t. 97, 1331C] ¹ , w rozdziale PH I wstępnym, PH II wstępnym po podrozdziale <i>O drzewie wiedzy w raju</i> (troparion trzeci pieśni pierwszej ²)	
АНДРЕА КРИТЬСКИЙ ПИША СИЦЕ. ІАКО КАИНЪ И МЫ ДѢШЕ НЕЧѢТАА ТВОРЦЮ ВСѢ ДѢЛА СКВЕРНАА И НЕЧѢТОЮ ЖЕРТВОУ И ЖИІ ЗЛО ПРИНЕСОХОВѢ ВЪДѢК [PH I, s. 6–7]	и свѣтелствоуетъ ми съ словомъ критски начальникъ, андреа, пише оумиленно. въ великомъ каноне пое. Іакоже каинъ и ми дѣше стрѣтнаа всѣхъ зижителю, даданнаа сквернаа, и жрѣвѣ твою мръскоу, и житіе нечисто принесохѣ въкоупѣ тѣмъ же и всѣдихомъ се [PH II, s. 61]
2. Troparion 8 pieśni 1 [PG, t. 97, 1331 B–C], w rozdziale PH I wstępnym, PH II wstępnym po podrozdziale <i>O drzewie wiedzy w raju</i> (troparion drugi pieśni pierwszej ³)	
свѣдѣтельствоветъ ми слово андреа критский пиша сице. Авелевъ ісе не оуподобихъ са правдѣ. дара ти приатна не принесѣ никогда. ни дѣла бжтвна. ни жертвоу чѣтоу. ни житіе бес порока [PH I, s. 47]	свѣтельствоуетъ же и ѡ сѣмъ бжтвны андреа критскы оумиленно въспѣвае, авелове ісе не оупобѣ се правде. дари тебѣ оугоднине не принесѣ когда. ни дѣло бжтвно. ни жрѣтвоу чистоу. ни житіе непорочно [PH II, s. 62]
3. Troparion 6 drugiego irmosu pieśni 2 [PG, t. 97, 1339C], w rozdziale PH I <i>O Kainie</i> , PH II <i>O śmierci Kaina</i> (troparion pierwszy pieśni drugiej ⁴)	
свѣдѣтельствоуетъ ми слово дневны андреа критский, пиша сице въ пѣснѣ. ѿ пѣ .бѣа великаго канона. Мужа оубѣ рѣ въ гавѣж себѣ. и юношю въ стрѣпѣ себѣ. ламѣ плачѣса вопіаше. ты же ѡ дѣше что не трепещиши. не боиши ли са, оумъ и плоть wskвернавши [PH I, s. 11]	сицевемъ словомъ, и критскы андреа чѣдны свѣтелствѣе ми, пише сице. мужа оубѣхъ на гавѣж себе, и юношѣ на стрѣпѣ себе. ламѣ плаче въпиаше, сирѣ своимъ женамъ. [PH II, s. 64]

¹ Paralele tekstu greckiego *Wielkiego kanonu* za PG, t. 97 zasadniczo za wydawcami przekładu angielskiego, zob. Adler 2013, s. 600–671 (PH I do s. 668, PH II do s. 669). Druga z lokalizacji, w nawiasie okrągłym, za edycją: Św. Andrzej, *Wielki kanon* 2015.

² „Jak Kain, tak i my, nieszczęsna duszo, przynieśliśmy Stwórcy wszystkiego ofiarę skalaną, nieczyste czyny i niepotrzebne życie, i dlatego też zostaliśmy osądzeni” (Św. Andrzej, *Wielki kanon* 2015, s. 37 – Porządek wielkiego kanonu we wtorek pierwszego tygodnia).

³ „Sprawiedliwości Abła nie naśladowałem, Jezu, nigdy nie przyniosłem Tobie przyjemnych darów, ani też czynów miłych Tobie, ani czystej ofiary, ani nieskalanego życia” (Św. Andrzej, *Wielki kanon* 2015, s. 37 – Porządek wielkiego kanonu we wtorek pierwszego tygodnia).

⁴ „Męża zabiłem” – powiedział Lamech, ‘gdy mnie zranił, i młodzieńca, jeśli mi zrobił siniec’, i wołał płacząc, ty zaś nie drżysz, duszo, zbrukawszy ciało i pomroczywszy rozum” (Św. Andrzej, *Wielki kanon* 2015, s. 103–105 – Porządek wielkiego kanonu w czwartek pierwszego tygodnia).

PH I	PH II
4. Troparion 2 drugiego irmosu pieśni 3 [PG, t. 97, 1443A], w rozdziale PH I O Adamie, PH II O Ablu (troparion trzeci pieśni trzeciej ⁵)	
тако и андрѣа критъскыи глѣтъ въ пѣснѣ сице. Иже при нон спсе влоу творашимъ оуподобившѣ. тѣбѣ оеци вса всоуженію в потопѣ погруженомоу [PH I, s. 13]	пѣбно андреа критскыи пише рѣ, иже при нон спсе, сѣгрѣшившимъ оуподобихъ се. [PH II, s. 65]
5. Troparion 14 drugiego irmosu pieśni 3 [PG, t. 97, 1443C], w rozdziale PH I O zburzeniu Sodomy, PH II O Trójcy Świętej (troparion piąty pieśni trzeciej ⁶)	
свѣдѣтельствоуеъ ми слово, въ пѣснѣ глѣ сице. Не бѣди столпъ славы дше. [PH I, s. 47]	Свѣдѣтельствоет ми андреа критскыи пише, да не воудеши стлпъ славы [PH II, s. 88]
6. Troparion 8 pieśni 1 [PG, t. 97, 1369B], w rozdziale PH I O wyjściu do ziemi obiecanej, PH II O pokusie Uzzy (troparion pierwszy pieśni siódmej ⁷)	
Тѣмъ моудрыи нѣкыи пиша сице глѣтъ. Ковчегъ тако носимъ бѣ на колесници. Тогда ставшю телцю озанъ токмо прикоснѣса. бжѣимъ искоушенъ бы гнѣвомъ [PH I, s. 96–97]	иже и критскыи прѣмоудри начелныкы андреа. въспѣвае писаниемъ тако рѣ. Кивотъ такоже ношаше се на колесници. взанъ внь. тогда запьншю се юнцю, тѣчию прикосноу се бжѣимъ гнѣвомъ искоуси се. [PH II, s. 129]
7. Troparion 11 pieśni 6 [PG, t. 97, 1359B], w rozdziale PH I O Gabaonitach, PH II O Gabaonitach (troparion drugi pieśni szóstej ⁸)	
В сихъ пишеть мѣдрын нѣкто глѣ сице. Встанѣи и побѣди плотскыи страсти тако же исосѣтъ навгинъ гаваннитаны. прельщеная помышленія прѣно побѣжаючи. сѣи естъ прельщеная наша лоукаваа помышленія [PH I, s. 117]	в ний же поминаеть андреа критскыи. тако глѣ встанѣи и побѣди. также исосѣтъ навѣвъ. страсти плѣскыи. и гаванниты. прѣкльстнѣи помысли. прѣнопобѣжаючи сирѣ прѣкльщающе на. прѣкльстныи помысли [PH II, s. 145]
8. Siódma z cyklu 16 strof „błogosławieństw” (szósty troparion po irmosie) włączanych do Wielkiego kanonu [PG, t. 97, 1364C], w rozdziale PH I O Jeftem, PH II O Jeftem	
Сего ради мѣдрын нѣкто проповѣдаа сице глѣтъ. Пожри дше жертвоу хвалѣню, дѣло тако дщере	Пожри дше жрѣтвоу похвалноую. дѣло так дщере. приведи паче евоаа, чистѣиши. >и<

⁵ „Współczesnych Noemu naśladowałem w nierządzie, Panie, i odziedziczyłem ich osądzenie na utonięcie w potopie” (Św. Andrzej, *Wielki kanon* 2015, s. 45 – Porządek wielkiego kanonu we wtorek pierwszego tygodnia).

⁶ „Nie stań się słupem soli, duszo, obróciwszy się wstecz, niech przerazi cię przykład Sodomian, ratuj się na górze, w Soar” (Św. Andrzej, *Wielki kanon* 2015, s. 109 – Porządek wielkiego kanonu w czwartek pierwszego tygodnia).

⁷ „Kiedy arka wieziona była na wozie, wtedy Uzza przy zejściu z cielca z drogi za jedno jej dotknięcie doświadczył gniewu Boga, przeto, duszo, unikaj jego zuchwałości, czcząc Boga w należyty sposób” (Św. Andrzej, *Wielki kanon* 2015, s. 57 – Porządek wielkiego kanonu we wtorek pierwszego tygodnia).

⁸ „Powstań i zwycięż pokusy cielesne, jak Jozue Amaleka, zawsze zwyciężając i owych Gabaonitów, oszukańcze zmysły” (Św. Andrzej, *Wielki kanon* 2015, s. 117 – Porządek wielkiego kanonu w czwartek pierwszego tygodnia).

принеси, чистѣишю паче ефѡла. и заколи тако жертвоу, стрѣти плотскыа гѣи си. [PH I, s. 122]	пожри тако жрътвоу стрѣти плѣскыѣ гѣи своелі. ⁹ [PH II, s. 147]
9. Siódma z cyklu 16 strof „błogosławieństw” [PG, t. 97, 1364C], w rozdziale PH II <i>O Jeftem</i>	
[Ø]	се҃го ради прѣмоудѣрыи поминаѣ писаніе се҃е гліе. іакоже ефѡла чистоу жръвоу принесє дѣщерь свою гоу. такоже и ты дѣше дѣаніе чисто. принеси >боу< жрътвоу истинноу и чистоу. ¹⁰ [PH II, k. 148]
10. Druga z cyklu 16 strof „błogosławieństw” (pierwszy troparion po irmosie) włączanych do <i>Wielkiego kanonu</i> [PG, t. 97, 1364A], w rozdziale PH I <i>Opowieść o Samsonie</i> , PH II <i>O Manoachu i o Samsonie</i>	
Маноа слышавши ты о дѣше, древле ѿ бѣ привидѣніе видѣвша. ѿ неплѡдѣе тогда приемиши плѡдъ вѣщаніа. того бл҃гочѣію оуподобиса [PH I, s. 125]	Маноа слышала еси дрѣвле дѣше въ истоупленіи бжи бывша. и ѿ неплѡдѣе тогда приемиши плѡдъ вѣщаніа. бл҃гочѣстію его оупѡбимъ се ¹¹ [PH II, k. 149; cytat przeniesiony ze środka rozdziału w PH I na początek PH II]
11. Trzecia z cyklu 16 strof „błogosławieństw” (drugi troparion po irmosie) włączanych do <i>Wielkiego kanonu</i> [PG, t. 97, 1364B], w rozdziale PH I <i>Opowieść o Samsonie</i> , PH II <i>O Manoachu i o Samsonie</i>	
Се҃го ради моудрыи въспоминаеть его хвала сице. иже преже челюстію ослею побѣднѣи иноплеменикъ множество. ѿнѣ в надежди скоро оуподобенъ бы. [PH I, s. 126]	се҃го ради прѣмудры пѣнопѣвць поминаеть гліе сице. иже прѣже челюстію шлею, побѣдивъ иноплеменины. ѿна въ пороуганіе стрѣтние нечистѡти. вѡбръте се ¹² [PH II, s. 151]
12. Troparion 3–4 w tonie 2 [PG, t. 97, 1364A–B]?, w rozdziale PH I <i>Opowieść o Samsonie</i> , PH II <i>O Manoachu i o Samsonie</i>	
Се҃го ради моудрыи пише в пѣснѣ гл҃а сице. Самсоновоу ревнующе оунынію, главоу встриже дѣль свой дѣше. прѣдавши иноплеменикомъ, сластолюбїа ради, цѣломоудренюю жизнь и бл҃женюю. [PH I, s. 131]	се҃го плаче пѣснописць. въ великѡ канѡнѣ пишетъ. самѣшовѡеѣ поревновавши лѣности. славоу [!] [MSPC 42, MSPC 141: главоу] встриже дѣль свой, дѣше. прѣдавшии иноплеменины. сластолюбїа ради. цѣломоудренное житіе и бл҃женое ¹³ [PH II, s. 154–155]

⁹ „Duszo, złoż w ofierze ofiarę pochwalną; córkę czystą Jeftego przyprowadź i złoż jako ofiarę cielesnej namiętności swemu Panu”.

¹⁰ „Dlatego tak jak Jefte w czystej ofierze złożył córkę swoją Panu, tak i ty, duszo, uczynek szlachetny przyniesź Bogu w ofierze prawdziwej i czystej”.

¹¹ „Słyszalas, duszo, o Manoachu, który niegdyś przed Bogiem stanął [dosł. doświadczył widzenia Boga] i z bezpłodnej przyjął owoc obietnicy; do jego pobożności upodobnijmy się.

¹² „Niegdys zwyciężano wrogów osłą szczęką, teraz zaś – wyszydzeniem rozpustnej nieczyści”.

¹³ „Naśladując Samsonową skłonność do lenistwa, ostrzyż, duszo, swą głowę, oddając wrogom, przez namiętność, mądrość i błogosławieństwo życia”.

PH I	PH II
13. Jedenasta z cyklu 16 strof „błogosławieństw” (dziesiąty troparion po irmosie) włączanych do <i>Wielkiego kanonu</i> [PG, t. 97, 1368A], w rozdziale PH I <i>O Samuelu</i> , PH II <i>Rzecz o Samuelu</i>	
Гію въспоминаѧ бл҃женныи гл҃аше. Цѣломоудренаѧ анѣна молащисѧ. Оустнѣ бо подвижаше на похвалоу, гл҃а же еѧ не гласашесѧ. но паче неплоды соущи. сѣна молебою рождаетъ достонна [PH I, s. 133]	ни́же и бл҃жени въспоминаетъ андреѧ гл҃іе. цѣломоудрна анна молеши се. оустнѣ оубо подвижаше къ моленію. гл҃сѣ же юе не слышаше се. нѣ аще неплоди соущи. сѣна раждаетъ. дѣнна мѣтвѣ. ¹⁴ [PH II, s. 156]
14. Dwunasta z cyklu 16 strof „błogosławieństw” (jedenasty troparion po irmosie) włączanych do <i>Wielkiego kanonu</i> [PG, t. 97, 1368A], w rozdziale PH I <i>O Samuelu</i> , PH II <i>Rzecz o Samuelu</i>	
О сѣ гл҃ѣхъ моудрыи нѣкто. Въ соудіахъ нарочитѣхъ бы сѣхъ анѣнинѣхъ, великыи самонахъ. его же въспита армафема в домоу гн҃і. толи ревноуи в дѣше, и сѣди дѣломи си прѣже иного [PH I, s. 133–134]	в немѣ же и бл҃женныи поминаетъ андреѧ гл҃іе. въ соудіахъ анѣнинѣхъ гави се плѣ, великыи самоуниѧ. егоже въспита армафема въ цр҃квы гн҃и. томоу поревноуи дѣше моѧ. и соуди прѣже инѣхъ исповѣжь дѣла своѧ ¹⁵ [PH II, s. 156]
15. Dziewiąta z cyklu 16 strof „błogosławieństw” (ósmý troparion po irmosie) włączanych do <i>Wielkiego kanonu</i> [PG, t. 97, 1364C], w rozdziale PH I <i>O kapłanie Helim</i> , PH II <i>Rzecz o kapłanie Helim</i>	
Его ради пишѣ мѣдрыи вопіѧ сице. Иліѧ жерьца всаждаеніе дѣше моѧ пригала еси. требованіѧ ради смысла ожидаючи стрѣти в тебѣ. іако же и онѣхъ с чады, твораши безаконіѧ. [PH I, s. 136]	тѣмѣ же и критѣскыи архієпѣхъ андреѧ. пишѣ тако гл҃етъ. иліію ереѧ всоуженіе дѣше моѧ възлюбелши. вскоужденіѧ ради оумнаго, мноуще стрѣти въ себѣ. іакоже онѣхъ чедѧ дѣлати безаконѣна ¹⁶ [PH II, s. 157–158]
16. Szósta z cyklu 16 strof „błogosławieństw” (piąty troparion po irmosie) włączanych do <i>Wielkiego kanonu</i> [PG, t. 97, 1364B], w rozdziale PH I <i>Opowieść o Jael</i> , PH II <i>Historia Jael</i>	
И свѣдѣтельствоуетъ ми слово андрѣѧ критъскыи гл҃ѧ. Ианино моужество разоумѣвши дѣше моѧ. іаже исисароу прѣже вѣтному прободе, и сп҃сеніе сѣдѣла. Ииже крѣтъ вѣтвѣразисѧ. [PH I, s. 137–138]	Моужество алоу, оубѣдѣ дѣше моѧ. иже прѣже исисара оубивѣше и сп҃сеніе сѣдѣавѣши. дрѣво слышиши. егоже ради крѣтъ вѣтвѣроуетъ сѣ ¹⁷ [PH II, s. 158 – tekst przeniesiony na początek rozdziału z końca w PH I]

¹⁴ „Cnotliwa Anna modląc się, ledwo poruszała ustami, lecz głosu jej nie było słyszać; a oto, bezpłodną będąc, rodzi syna, godnie się modląc”.

¹⁵ „Wśród sędziów pojawił się z [Iona] Anny, wielki Samuel, którego wychowała Arymatea w świątyni Pańskiej. Do niego upodobnij się, duszo moja, i przed innymi sędziami wyznaj swoje uczynki”.

¹⁶ „Tak i arcybiskup kreteński Andrzej pisze tymi słowy: chwaląc potępienie kapłana Helego, duszo moja, [wynikłe] z osłabienia rozumu, cierpisz niczym on, widząc swych synów postępujących przeciw prawu”.

¹⁷ „Poznaj męstwo Jael, moja duszo, która niegdyś zabiła Sisarę, uzyskując wybawienie; posłuchaj o drzewie, z którego Krzyż powstaje”.

16a. Jw. [PG, t. 97, 1364B], w rozdziale PH II <i>Historia Jael</i>	
[Ø]	се҃го ради прѣмоудринѣ покаяніа свѣтилъникъ андреа критъскы велѣмы пише писаниємъ симъ тако гл҃еть. такоже прѣже рече се. моужество оубѣвши дше аили ¹⁸ [PH II, s. 159]
17. Dziesiąta z cyklu 16 strof „błogosławieństw” (dziewiąty troparion po irmosie) włączanych do <i>Wielkiego kanonu</i> [PG, t. 97, 1364D], w rozdziale PH I Z [Księgi] Sędziów z rodu Lewiego, PH II <i>Rzecz o sędziach z rodu Lewiego</i>	
Се҃го ради моудрын в пѣснѣхъ гл҃ѣхъ. Въ соудїахъ левитъ раздѣли на оуды женоу .а҃лѣхъ колѣно растесахъ. да величитъ ненависть дша моа, иже ѿ вѣнѣмина безаконнаа дѣла. [PH I, s. 142]	в семѣ бо поминаеть моудри гл҃ѣхъ. Въ соудїахъ левитъ за моудрости раѣ, женоу свою, едины на дѣтихъ колѣнохъ съсѣбъ раздѣли тако да вражюу величитъ дше моа. юже ѿ вѣнѣмина безаконноу ¹⁹ [PH II, s. 161]
18. Piąta z cyklu 16 strof „błogosławieństw” (czwarty troparion po irmosie) włączanych do <i>Wielkiego kanonu</i> [PG, t. 97, 1364B], w rozdziale PH I O Deborze, PH II <i>Historia Debory</i> ²⁰	
Въспоминаеть же писанїе и тыоу с тѣми. иже многа исправиша. Бѣ дѣвора моужеоуинаа [PH I, s. 146]	поминаеть же ею съ мноужѣми инѣми исправленѣми андрѣи критъскы гл҃ѣхъ тако. Баракъ и ефтан начелъници людемъ соудїе въ іс҃лы бише. съ ними же и дѣвора моужеоуинаа. ²¹ [PH II, s. 163]
19. Czwarta z cyklu 16 strof „błogosławieństw” (trzeci troparion po irmosie) włączanych do <i>Wielkiego kanonu</i> [PG, t. 97, 1367C–D], w rozdziale PH I <i>Opowieść o Saulu</i> , PH II <i>Rzecz o Saulu</i> (troparion trzeci pieśni siódmej ²²)	
В семѣ моудрын въспоминаа гл҃ѣхъ въ пѣснѣхъ сице. Саоуль иноѣа в дше. тако погоруи вслы оца своего. и оудобѣ цр҃тво вѣрѣте, на поставленїе [PH I, s. 150]	нѣ и еше в семѣ писани поминаеть прѣмоудрын гл҃ѣхъ. Саоуль нѣкогда такоже погоруи вѣца своего дше вселѣа, бездѣлно цр҃тво вѣрѣте къ своеюженїю. нѣ виже да не забороуи себе [PH II, s. 165]

¹⁸ „Dlatego też Mędrzec, Światło Pokuty, Andrzej z Krety pisze tymi słowy: jak rzekliśmy wcześniej, poznaj, duszo, męstwo Jael”.

¹⁹ „W [Księdze] Sędziów Lewita, wedle swej mądrości, żonę swą, rozczłonkowawszy, między jedenaście rodów podzielił, aby wrogość bezprawną [rodu] Beniamina ukazać, duszo moja”.

²⁰ Wg wydawcy przekładu angielskiego w PGr nie jest to cytat: „A possible allusion to Andrew of Crete, *Canon* (PG 97.1365B)”, zob. Adler 2013, s. 660, przyp. d; por. PH I: О семѣ во дѣлѣхъ ле҃гати гласи си, иже кирѣ андрѣа критъскаго и прѣра не҃ре҃мѣа. W PH II tymczasem wskazówka jest jasna: андрѣи критъскы гл҃ѣхъ тако [„Andrzej Kreteński mówi tak”, PH II, s. 163].

²¹ „Barak i Jefe, przywódcy ludu, byli sędziami w Izraelu, z nimi zaś i Debora o męskim umyśle”.

²² „Saul niegdyś zgubiwszy oślce ojca swego nieoczekiwanie z wiadomością o nich otrzymał królestwo. Czując więc, duszo, nie zapominaj się i nie wywyższaj swoich zwierzęcych żądź ponad królestwo Chrystusa” (Św. Andrzej, *Wielki kanon* 2015, s. 25 – Porządek wielkiego kanonu w poniedziałek pierwszego tygodnia).

PH I	PH II
20. Troparion 8 pieśni 7 [PG, t. 97, 1369B], w rozdziale PH I O Absalomie, PH II O Absalomie (troparion drugi pieśni siódmej ²³)	
В семь грѣсѣхъ андрѣа критъскыи свѣтѣльствоуєть гл҃а. Авесалома слышала еси ѡ дш҃е, како вѣста на естество. вѣси бо нечистаа его дѣла. и низже wskwerни ложе оца своего дѣда и стрѣлоу прелюбодѣинства стрѣленъ бы [PH I, s. 169]	в семь грѣсѣхъ моудрыѣ покаяніа свѣтилникъ, андрѣа критскыѣ поминаєть гл҃е. слышала еси авесалама. како на ѣство вѣста. оувѣдѣхъ сквернѣаа его дѣла. како шесчести ложе шца своего дѣа [PH II, s. 177]
21. Troparion 8 pieśni 7 [PG, t. 97, 1369B], w rozdziale PH I O Absalomie, PH II O Absalomie (troparion trzeci pieśni siódmej ²⁴)	
Прѣлагаєть слово ѡ ахитофелѣ андрѣа дневныи и гл҃а. Поработи неработанію свои санъ свои плоти. дру҃гаго ахитофела шврѣтши врага дш҃е. ѡѣрала еси его въ совѣты. но тѣ разорилъ естъ хс҃. [PH I, s. 169]	ѡ авесаламѣ же пакы такоже гл҃ієть. повиноуѣ еси непоработенноую свою волю. тѣлѣхъ своему дру҃гаго бо ахитофела шврѣтши врага дш҃е. послушала еси свѣти его. нѣ сию разори самъ хс҃ъ [PH II, s. 177]
22. Troparion 8 pieśni 7 [PG, t. 97, 1369B], w rozdziale PH II O Absalomie (wariant)	
	И҃коже бо р҃е авесалѡ цр҃евѣ снѣ сы. поработи се ахитофеловѣ лоукавомѣхъ свѣтоу. тако и ты р҃е, свободѣнаа ѡ ба създавѣши се врагѣхъ поработи се. ²⁵ [PH II, s. 177]
23. Troparion 5 pieśni 7 [PG, t. 97, 1369A], w rozdziale PH I O Absalomie, PH II O Absalomie (troparion piąty pieśni siódmej ²⁶)	
Пакы же свѣтѣльствоуєть слово ѡ грѣсѣхъ дѣдовѣхъ и ѡ оубиствѣхъ. ѡ немже преже рѣкомѣхъ. гл҃єть сице. Санѣси дѣдѣ иногда съ безаконіемъ грѣхѣхъ. оубиство же съ прелюбодѣинствомъ черпавѣхъ двоє покаяніє показа внезапоу [PH I, s. 169–170]	ѡ любодѣиствѣхъ. и ѡ оубиствѣхъ, іакоже выше рекохѡмъ р҃е. ѡвѣкоупи нѣкогда дѣѣхъ безаконієхъ къ безаконію. и оубиство съ любодѣициемъ раствори. покаяніє соугоуѣво деиє показѣ [PH II, s. 177]

²³ „Słyszałaś o Absalomie, jak zbuntował się przeciwko naturze, znasz brudne jego czyny, jak skałał łożo Dawida ojca swego, ale naśladowałaś jego popędliwość dążeniami ku rozkoszy” (Św. Andrzej, *Wielki kanon* 2015, s. 57 – Porządek wielkiego kanonu we wtorek pierwszego tygodnia).

²⁴ „Pełną wolności swoją godność podporządkowałaś swemu ciału, bowiem znalazłszy innego wroga, Achitofela, duszo, usłuchałaś jego rad, ale sam Chrystus je rozbił, aby ciebie zbawić wszelkimi sposobami” (Św. Andrzej, *Wielki kanon* 2015, s. 57 – Porządek wielkiego kanonu we wtorek pierwszego tygodnia).

²⁵ „Absalom, będący synem króla, poddał się podstępnej radzie Achitofela; tak i ty, [duszo] wolna, stworzona przez Boga, poddałaś się wrogowi”.

²⁶ „Dawid dodał niegdyś nieprawość do nieprawości, bowiem z zabójstwem połączył nierząd, ale wkrótce przyniósł głęboką pokutę, a ty, duszo, uczyniwszy większe zło, nie pokutowałaś przed Bogiem” (Św. Andrzej, *Wielki kanon* 2015, s. 25 – Porządek wielkiego kanonu w poniedziałek pierwszego tygodnia).

Aneks IV. Edycja wyboru tekstów towarzyszących PH II¹

1. Cykl pouczeń i objaśnień mistagogiczno-teologicznych wg kodeksu MSPC 141, k. 110r–113v i 77r–78v, lekcje za odpisami MSPC 42, k. 112v–117v i Nikoljac 83, k. 229r–231v

/k. 110r/ **О ѿщенниѣхъ и о архієренъ и діаконѣхъ и чѣци** ⁂ **Ѹ̇п̇к̇п̇**² въ вѣрѣхъ вѣчнѣхъ [!]. ꙗкоже бо вѣла нашѣ **и̇с̇с̇**, послаеть аг̇г̇лы свое. ꙗкоже и **Ѹ̇п̇к̇п̇** посылаетъ ієр̇е̇³ свое. вѣла⁴ же носѣ **Ѹ̇п̇к̇п̇**. по вѣразѣхъ и вѣло носю. иже въ прѣвѣраженіи⁵ бывшѣ⁶ **х̇в̇с̇**⁷, ꙗкоже **р̇е̇** ієв̇лість. и⁸ просвѣтѣ се лице его ꙗко с̇л̇н̇це. ризы же его быше вѣлы ꙗко свѣтъ. на трое же оуѣваетъ се **Ѹ̇п̇к̇п̇** **о̇м̇ѡ̇ф̇ѡ̇р̇ѡ̇м̇**⁹ зане въ трѣхъ обѣченъ **Ѹ̇п̇к̇п̇**. въ вѣразѣхъ же арх̇а̇г̇г̇ла¹⁰. длѣжны есмы разсѣнѣти ієр̇е̇а, зане вгнѣносно **Ѹ̇п̇к̇п̇**. ꙗкоже **р̇е̇** **б̇г̇ѡ̇ѡ̇ц̇ѣ̇** **д̇ѡ̇д̇ѡ̇**. творѣи аг̇г̇лы свое **д̇х̇ы**, и сѡс̇г̇ы свое вгнѣ пламенн[...]¹¹ **ф̇ел̇ѡ̇н̇** же его вѣше¹² нешвѣнъ, иже сѣвыше **ѡ̇** с̇т̇г̇ѡ̇ **д̇х̇а** истѣканъ¹³. рекше сѣвѣсѣмъ **ѡ̇** вышнѣ¹⁴ силъ. Стихарь же его, сирѣчь архієр̇е̇ѡ̇в̇¹⁵ **о̇к̇р̇ѣ̇** **о̇к̇р̇ѡ̇ж̇а̇ю̇щ̇и**¹⁶ его вѣлѣтъ. ремени¹⁷ же стихара. повѣдѡють копіе иже вѣчна ребра прободшѣ. и два ремѣна¹⁸ сѣх̇ѡ̇д̇ѡ̇щ̇ѣ сѡд̇ѡ̇ и сѡд̇ѡ̇. иже наричють се рѣкы. ꙗже и просвѣтѣ<и>сѣ въселеннѡ¹⁹. епитрахил же **Ѹ̇п̇к̇п̇** <в>зак. /k. 110v/ иже свѣзашѣ вѣлѣхъ. и прѣдѣше его. понитѣско̇м̇ пилатѣ. игемѡнѣ. опретаніе же стихарь²⁰, иже въ прѣпоасаніи **Ѹ̇п̇к̇п̇** **о̇п̇ѡ̇с̇ан̇і̇е̇**²¹ **пр̇ѣс̇т̇г̇ѡ̇**²² **д̇х̇а**. обѣчѣ бо се **р̇е̇** **г̇ѣ̇**²³ въ силѣ, и прѣпоаса се. **о̇б̇р̇ѣ̇з̇ѡ̇ван̇і̇е̇**²⁴ же власѡмъ главнѣ. **Ѹ̇п̇к̇п̇** вѣразѣхъ трѣхъновнаго вѣнца. исплетше бо **р̇е̇** ієв̇лість вѣнцѣ **ѡ̇** трѣниа. и възложише на главѣхъ его. діакон же въ²⁵ **а̇п̇ла**

¹ Lekcje uwzględniają różnice tekstologiczne (leksykalne, składniowe) między odpisami; nie uwzględniają różnic morfologicznych i fonetycznych, a także graficznych, wynikających z procesów rozwojowych poszczególnych redakcji języka (staro)cerkiewnosłowiańskiego. Powyższa uwaga nie stosuje się do pojęć liturgicznych (np. nazw utensyliów), zazwyczaj adaptowanych z greki. Oryginalny cynober oddano pogrubieniem. Rekonstrukcje ubytków w odpisie MSPC 141, objęte nawiasami ostrymi '<>', za odpisem MSPC 42.

² **Ѹ̇п̇к̇п̇ оуѣо** **Ѹ̇п̇к̇п̇** Nikoljac 83.

³ **ієр̇е̇н** Nikoljac 83.

⁴ **вѣлѣг** MSPC 42.

⁵ **прѣвѣраженіе** Nikoljac 83.

⁶ **внѣшномѡу** Nikoljac 83.

⁷ **х̇в̇с̇** MSPC 42, Nikoljac 83.

⁸ Ø Nikoljac 83.

⁹ **ѡ̇м̇ѡ̇ф̇ѡ̇р̇ѡ̇м̇** MSPC 42; **ѡ̇м̇ѡ̇ф̇ѡ̇р̇ѡ̇м̇** Nikoljac 83.

¹⁰ **арх̇а̇г̇г̇ла** MSPC 42, Nikoljac 83.

¹¹ **пламенъ** MSPC 42, Nikoljac 83.

¹² **Ѹ̇п̇к̇п̇** Nikoljac 83.

¹³ **изѣтканъ** MSPC 42.

¹⁴ **вышнѣ** MSPC 42.

¹⁵ **арх̇ієр̇е̇ѡ̇в̇** Nikoljac 83.

¹⁶ **ѡ̇к̇р̇ѡ̇ж̇а̇ю̇щ̇и** MSPC 42.

¹⁷ **ремѣнне** MSPC 42.

¹⁸ **ремѣнѣ** Nikoljac 83.

¹⁹ **вселѣноу** MSPC 42.

²⁰ **стѣх̇ара** MSPC 42, Nikoljac 83.

²¹ **и поасаніе** MSPC 42.

²² **с̇т̇г̇ѡ̇** MSPC 42.

²³ Ø MSPC 42.

²⁴ **ѡ̇б̇р̇ѣ̇з̇ан̇і̇е̇** MSPC 42; **ѡ̇б̇р̇ѣ̇з̇ан̇і̇е̇** Nikoljac 83.

²⁵ Ø MSPC 42; **въ вѣразѣхъ** Nikoljac 83.

Ѣ. поставлѣает же и зрарь²⁶. провѣраздет же ветхѣаго²⁷ и новаго²⁸, завѣта носѣ. чытьць же Ѣ въ вѣразѣ²⁹ свѣтѣла. свѣтѣль во цркви³⁰ хѣы³¹ есть чытьць.

О цркви ÷ Црковь Ѣ двѣмъ бжїи. и жилище. вѣтарь же гробъ вѣраздетъ га нашего їса хѣ. трапѣза же гробное затвержѣніе. платъ³² же трапѣзныи³³, плащаницѣ юже кспи іосифъ блгѣовѣразныи³⁴. и прѣчѣтоѣ тѣло влчныи³⁵ вѣвѣитъ. прѣгражѣніе же о³⁶ двѣрѣ³⁷ и³⁸ стѣлпы. въ мѣсто вѣинъ стрѣгѣщїи³⁹ влчныи⁴⁰ гробъ, амѣонъ же ѡвалѣнныи⁴¹ камень ѡ двѣрѣи гроба. пѣвѣць же поѣ на амѣонѣ. аггѣла вѣраздетъ. иже вѣрѣхъ камени⁴² сѣдѣща [и проповѣдающа]⁴³ хѣво сѣтоѣ вѣскрѣсеніе. **Иже глѣмъ нѣо** ÷ Покровъ же вѣраздетъ сѣдѣрь, иже ношашѣ кѣнсѣнаръ⁴⁴. егѣже посла пїлатъ призвати їса на сѣдищи⁴⁵. и сѣнныи⁴⁶ егѣ съ главы⁴⁷ своѣ, и прострѣтъ⁴⁸ егѣ по земли. и рѣ їсѣ гїи вѣрѣхъ сѣго поиди, >и вѣн<иди на сѣдище. игѣмѣонъ зоветъ тѣ. призна⁴⁹ пїлатъ нарицаѣмаго кѣнсѣара⁵⁰. и рѣ кѣ нѣм. по >кѣомѣ< вѣразѣ сѣ сѣтворилъ еси. и⁵¹ ѡвѣщавъ рече /к. 111г/ гїи мон. егда мѣ посла⁵² въ іерлѣимъ кѣ алѣксѣндрѣ арїстархѣ⁵³. видѣ⁵⁴ егѣ їаѣща на жрѣветѣи вѣли⁵⁵. и дѣти еврейскыи⁵⁶ рѣзаахъ вѣтѣви⁵⁷ ѡ дрѣвѣсѣ и ношаахъ⁵⁸. дрѣси⁵⁹ же постїлаахъ⁶⁰ [рызы своѣ по пѣти]⁶¹, и поїахъ вѣсанна сѣнѣ дѣдовѣ⁶². и⁶³ ѡвѣща пїлатъ рѣ⁶⁴ емѣ. ты елліи⁶⁵ еси, ѡкѣдѣ вѣси что тлѣкѣетъ сѣ вѣсанна. и ѡвѣща кѣнсѣраръ⁶⁶ и рѣ. тлѣкѣетъ сѣ вѣсанна ѡ еврей⁶⁷, іакоже⁶⁸ слышѣ. сїси нѣ сѣи блѣвеннаго⁶⁹ бѣ, иже въ вышнїи⁷⁰. и ѡвѣщавъ⁷¹ пїлатъ рѣ емѣ. поиди [въвѣди егѣ іакоже хѣщеши]⁷². и абѣ

²⁶ зрарь MSPC 42, Nikoljac 83.

²⁷ вѣтхѣаго MSPC 42.

²⁸ новаго MSPC 42.

²⁹ вѣразѣ MSPC 42, Nikoljac 83.

³⁰ цркви MSPC 42.

³¹ хѣѣ MSPC 42.

³² злат MSPC 42.

³³ трапѣзныи MSPC 42.

³⁴ блгѣовѣразныи MSPC 42.

³⁵ влчное MSPC 42.

³⁶ ѡ Nikoljac 83.

³⁷ Ѧ MSPC 42.

³⁸ влчныи MSPC 42.

³⁹ ѡвалѣныи MSPC 42.

⁴⁰ камениѣ Nikoljac 83.

⁴¹ Ѧ MSPC 42.

⁴² кѣнсѣраръ MSPC 42; кѣнѣсѣраръ Nikoljac 83.

⁴³ сѣдище MSPC 42; сѣдище Nikoljac 83.

⁴⁴ главыѣ MSPC 42.

⁴⁵ простѣ MSPC 42.

⁴⁶ и призна Nikoljac 83.

⁴⁷ кѣнсѣсара MSPC 42; кѣнѣсѣсара Nikoljac 83.

⁴⁸ Ѧ MSPC 42.

⁴⁹ поѣща Nikoljac 83.

⁵⁰ арїстарѣхѣс MSPC 42; арїстарѣхѣс Nikoljac 83.

⁵¹ вѣли MSPC 42.

⁵² еврейскыи MSPC 42.

⁵³ вѣтїи Nikoljac 83.

⁵⁴ ношаахъ MSPC 42.

⁵⁵ дрѣси MSPC 42.

⁵⁶ постїлаахъ MSPC 42.

⁵⁷ на пѣти рызы своѣ MSPC 42; на пѣти рызы своѣ Nikoljac 83.

⁵⁸ дѣѣ MSPC 42.

⁵⁹ Ѧ MSPC 42.

⁶⁰ и рѣ Nikoljac 83.

⁶¹ кѣнсѣсаръ MSPC 42.

⁶² еврей MSPC 42.

⁶³ іаже MSPC 42.

⁶⁴ блѣвеннаго MSPC 42.

⁶⁵ вышнїи MSPC 42.

⁶⁶ ѡвѣща MSPC 42, Nikoljac 83.

⁶⁷ іакоже хѣщеши въвѣди Ѣ MSPC 42; іакоже хѣщеши въвѣди егѣ Nikoljac 83.

шѣ⁶⁸ прострѣтъ⁶⁸ вѣнцы свои по земли иже⁶⁹ ѣ сѣдарь. и рѣ⁷⁰ гѣ понди врьхѣ сего и вѣниди на сѣдище. совет те игемонь⁷⁰. тѣм же по вбразѣ сѣмѣ наричет се нѣо, иже ѣ покровъ въ вбразѣ сѣдара. рипиди же сѣтъ въ мѣсто цркъ⁷¹ знаменїи⁷². и скүптръ⁷³. еѣа бо въхѣжааше⁷⁴ хс и бѣ нашъ къ игемонѣ⁷⁵. постави скүптра въ чьсть емѣ одеснѣю и ѡ шѣ⁷⁶. въхѣдеи⁷⁷ же гѣ къ пїлатъ игемонѣ, прѣклонише се скүптра въ поклонение емѣ и вѣнидоше съ нимъ, даже до сѣдища пїлатова. сего ради дрѣжеть дїакони рипиды. въхѣ⁷⁸ стынъ, и⁷⁸ [въ исхѣ⁷⁹] бжтвны⁸⁰ и прѣч-тѣ⁸¹ таинъ вѣкы хѣ.

повѣсть чюдна⁸² ÷ Вербѣтѣ въ стынъ и бгѣдѣхновеннымъ писани тако въпрашаемъ великомъ грїгѣрїѣ бгѣсловѣ ѡ нѣкыи⁸³ рпѣбны⁸³ ѡцѣ. и о⁸⁴ бжтвнѣи и вѣзкрѣвнѣи⁸⁵ жрѣтвѣ. и кымъ⁸⁶ вбразомъ и како на бѣа⁸⁷ [!] въсхѣдїть. и⁸⁸ ѡвѣщаваъ и⁸⁹ рѣ тако.

Слышите любимици мои, о хѣ ѡци и в>ратїа< /к. 111v/ моа тако стоещю ми нѣкогда въ бжтвнѣи сѣи сѣбѣ. и рекшѣ дїаконѣ о прѣложенїи⁹⁰ чѣны⁹¹ дарѣ гѣ помїим се. Слышѣ гласъ [сѣ нѣсѣ]⁹² глѣющѣ. елици по прѣложенїю сѣца чїста сътвористе начетки и приношенїа бжтвнѣи цркви. [гѣ помїимъ. слетѣ двїе аггѣль сѣ нѣсѣ. и ста при вѣнѣшны⁹³ дверѣ прѣста црковнаго.]⁹³ и егда рѣ дїакѣ бѣви вѣкѣ. и сѣценникоу ѡвѣщавашѣ. бѣвенно ѣ црѣство ѡца и сѣна и стїго дхѣ. и тако пакы мирѣ гѣ помїим се. рѣ аггѣль стое при дверѣ вѣнѣшны⁹⁴ цркви. ствѣрѣдите сѣца ваша въ страсѣ бжїи прѣ нимъ збо стонте. егда начнѣ пѣти. д антїфѣ⁹⁵, бгѣ ѣ исповѣдати се гѣви. и ѡвѣщаваше аггѣль глѣ. зблажите се въси. и ствѣрѣдите се страхомъ бжїемъ въ сѣбѣ его. и⁹⁵ еѣа начѣ в антїфѣ⁹⁶. гѣ въцѣри се и въ лѣпотѣ се >вѣлѣче<. ѡвѣща пакы аггѣль глѣ. вселите се и раѣните се хрїѣанскыи⁹⁶ рѣ. тако хс сѣнь и слово бжїе, црѣстетъ въ бесконечныи⁹⁷ вѣкы⁹⁸. овлѣк се въ лѣпотѣ еже⁹⁹ ѣ пѣ стѣ юже о бжїи, и ствѣрѣди въселеннѣю¹⁰⁰

⁶⁸ и прострѣтъ Nikoljac 83.

⁶⁹ еже Nikoljac 83.

⁷⁰ гѣмонъ MSPC 42.

⁷¹ цркъий MSPC 42.

⁷² знамени Nikoljac 83.

⁷³ скүптръ Nikoljac 83.

⁷⁴ въхѣжааше MSPC 42.

⁷⁵ гѣмонѣ MSPC 42.

⁷⁶ шѣю MSPC 42; шѣю Nikoljac 83.

⁷⁷ и въхѣдеи Nikoljac 83.

⁷⁸ Ø MSPC 42.

⁷⁹ въсхѣ MSPC 42; въсхѣ Nikoljac 83.

⁸⁰ бжтвнѣи MSPC 42, Nikoljac 83.

⁸¹ прѣчтѣи MSPC 42, Nikoljac 83.

⁸² чюднаа MSPC 42. Stąd lekcje wyłącznie za od-pisem MSPC 42.

⁸³ рпѣбныи MSPC 42.

⁸⁴ Ø MSPC 42.

⁸⁵ вѣсѣврѣнѣи MSPC 42.

⁸⁶ кѣ MSPC 42.

⁸⁷ нѣа MSPC 42.

⁸⁸ Ø MSPC 42.

⁸⁹ Ø MSPC 42.

⁹⁰ прѣложенѣ MSPC 42.

⁹¹ чѣныи MSPC 42.

⁹² Ø MSPC 42.

⁹³ Ø MSPC 42.

⁹⁴ вѣнѣшнѣи MSPC 42.

⁹⁵ Ø MSPC 42.

⁹⁶ хрїѣанскыи MSPC 42.

⁹⁷ вѣсѣконѣныи MSPC 42.

⁹⁸ вѣкы MSPC 42.

⁹⁹ иже MSPC 42.

¹⁰⁰ вселѣннѣю MSPC 42.

таже не подвижит се. дѣаволь бо к томѣ не може ворити члѣьскыи¹⁰¹ рѣ. ѿпаде
 бо до конца. и егда [гѣ ти]¹⁰² антѣфѣ начеше¹⁰³ пѣти. прѣте възрауем се гѣви, въ-
 скликиѣмъ бѣ спсѣ нашемъ. видѣхъ аггѣла въ цркви¹⁰⁴ дверѣ црковны пришьша
 и ставша. и възъмшѣ іересѣ стое еѣліе съ калницею и свѣтильникѣмъ прѣидѣши¹⁰⁵.
 и ставшемъ¹⁰⁶ съ задѣ амвона¹⁰⁷. и рекшѣ дѣакѣмъ прѣмѣдрѣ. съ/к. 112r/сѣже-
 шимъ¹⁰⁸ же, прѣте поклоним се поемъ аггѣлѣ крилы своиѣ сѣенника и носѣ¹⁰⁹ вънесе
 его въ ѡатарь¹¹⁰. и егда постави стое еѣліе на стѣон трапезѣ. ослабивъ крилѣ свои
 аггѣлѣ, постави сѣенника прѣдъ жрѣтъеникомъ. и рѣ емѣ вижѣ како прѣстоиши
 прѣдъ бѣгомъ. и¹¹¹ іакѣмъ прѣиде сѣенникъ на столѣ. рѣ мѣхѣилъ начелникъ ѿ невѣмъ.
 прѣмѣдрѣ. гавріилъ же вънимѣмъ. вѣла хсѣ миръ въсѣмъ. въ мѣсто сѣенника.
 сирѣ въ сѣмирени¹¹² стоите. и въ едино. и да никтоже прѣклонитъ главѣ свою къ
 дрѣгомъ. въ еже бесѣдовати емѣ. и егда начеть прокимнь пѣти дѣвѣ. и аплѣ павѣ
 шчить глѣ. слышите братіе. елици въ хѣ крѣтихѣ се, [въ сѣмирѣть его крѣтихѣ се].¹¹³
 та пакы дѣвѣ алліа поеть¹¹⁴. бѣ іавѣ прѣидеть. бѣ нашъ и не прѣмѣлчѣть. и стѣомъ
 еѣлію прочитаемъ¹¹⁵. слышѣ аггѣла рекша. приходитъ сѣмъ бѣжѣи разрѣвити се. и въ
 томъ чѣ видѣхъ покровѣ црковны¹¹⁶ разврѣзши [се и]¹¹⁷ нѣбо видеши се. и коежѣ
 слово стѣго еѣліа іакѣ ѡгнь въсходѣшь. и досежѣша до нѣсѣ¹¹⁸. и егда рѣ дѣакѣмъ
 елико оглашенїи¹¹⁹ изыдѣте. видѣ члѣка стояща въ стѣмъ дверѣ црковны¹²⁰ и зѣбы
 имѣща іакѣ стрѣлы ѡстры. и ѡчи его кровавы. и скрѣжѣюща зѣбы своиѣ, на
 стоящїи¹²¹ въ стѣон цркви. іакѣ¹²² да би [кого извѣлъ]¹²³ ѿ цркви. и егда рѣ дѣакѣмъ да
 нѣкто ѿ оглашенны¹²⁴. видѣ аггѣла како въсплѣска< крилы своиѣ, и погна его
 въ нѣшныѣ ѡгнь поити. глѣ емѣ. ты что стоиши зѣ. не имѣ>е ѡ/<к. 112v/дежѣ
 брачнѣ, рекше не имы власы. и¹²⁵ егда прѣиде сѣенникъ прѣнести дары, слышѣ
 аггѣла рекша ѡчѣ стѣи¹²⁶ послѣ тѣнно сѣжевы¹²⁷ свое¹²⁸ аггѣлы. въ еже послѣ-
 жити бѣжѣтвенѣ¹²⁹ твоеи силѣ. и абѣе видѣ. бѣ аггѣла сѣходѣща, и поѣше его крилы
 своиѣ ношахѣ сѣенника. съ стѣими и прѣчистыми дары. и вънесѣ его въ нѣтрѣ
 въ ѡатарь глѣюще емѣ. вижѣ како сѣжѣши бѣжѣтвенѣ силѣ великаго¹³⁰ бѣ. и егда

¹⁰¹ члѣьскы MSPC 42.

¹⁰² гѣ MSPC 42.

¹⁰³ начѣ MSPC 42.

¹⁰⁴ цркви MSPC 42.

¹⁰⁵ прѣидѣши MSPC 42.

¹⁰⁶ ставши MSPC 42.

¹⁰⁷ амвона [!] MSPC 42.

¹⁰⁸ сѣсѣжещїим MSPC 42.

¹⁰⁹ Ѧ MSPC 42.

¹¹⁰ алтѣ MSPC 42.

¹¹¹ Ѧ MSPC 42.

¹¹² сѣмирениѣ MSPC 42.

¹¹³ Ѧ MSPC 42.

¹¹⁴ и поѣ MSPC 42.

¹¹⁵ прочитаемѣ MSPC 42.

¹¹⁶ црковны MSPC 42.

¹¹⁷ и се MSPC 42.

¹¹⁸ нѣсѣ MSPC 42.

¹¹⁹ ѡглашенны MSPC 42.

¹²⁰ црковны MSPC 42.

¹²¹ стоящїихъ MSPC 42.

¹²² Ѧ MSPC 42.

¹²³ извѣлъ кого MSPC 42.

¹²⁴ ѡглашенны MSPC 42.

¹²⁵ Ѧ MSPC 42.

¹²⁶ стѣи MSPC 42.

¹²⁷ сѣжѣтїи MSPC 42.

¹²⁸ Ѧ MSPC 42.

¹²⁹ бѣжѣтвенѣ MSPC 42.

¹³⁰ великаго MSPC 42.

рѣ дѣакѡ. станѣмъ добръѣ станѣмъ страхомъ. тѣ аггласъ глещѡ. станѣмъ добръѣ члѣци, страшна¹³¹ бо нѣнашна¹³². сѣенникъ възгласи пакы. повѣднѡю пѣснь поюща, въпиюща възывающа, и глѡща. и видѣхъ [покровъ црковныи тогда]¹³³ ѡкрывши се. и нѣса видѣща се. и огнѣа пламень горещъ, и аггласъ съ немъ¹³⁴ съхощѣща и съ нимъ лица бгѡвѣнна¹³⁵ ихже доворотѡ нѣ¹³⁶ мощно повѣдати. бѣше бо¹³⁷ тако пламень огнѣа съвте се. и аггласъ збо распротрѣше окрѣтъ жрѣвника крилѣ свои. и отроче по>срѣ< и тако огнѣ горещъ. и огнѣ пламеннъ паде на іереа ѡ врьха даже до нѡгѡ. и възгласи¹³⁸ [!] въ еже и¹³⁹ спѡби на влѣкъ съ дръзновеніемъ не>ω<сѡжженно смѣти призывати¹⁴⁰ тебе нѣнаго ѡ>ца< и глати. ѡче нашъ иже еси на нѣсѣ, и прочаа¹⁴¹. >м<олитвенѣ. слышѣ аггласъ рекшѡ, иже ѡ вѣ>съ ж<еною обрѣтетъ се въ сѡботѡ, или въ снѣ съ>блз<ни се. нѣ дѡинъ причестити се бжтвны¹⁴² таинъ гѣ и бѣа и спса нашего іу хѣ. елиже пѡбаеъ /к. 113г/ Всака слава, съ безначалнымъ его ѡцѣмъ. и прѣстѣ¹⁴³ и блгымъ и животворешимъ его¹⁴³ дхѡмъ. нѣна и прѣно и вѣ вѣкы¹⁴⁴ вѣкѡмъ, амі.

иже въ стѣи ѡца нашегѡ іѡанна злѡустѣ, ран изрѣнь ѡ словѣ еговѣ

Оупражнѣите се братіе въ чѣтеніи и въ млітвѣ, тако да просвѣтитъ се змъ твои. и навѣкнеши ѡ сѣ. како пѡбаеъ ти вѣгати сѣтені¹⁴⁵ вѣсовѣскы¹⁴⁶. и постигнѡти жизнь вѣчнѡю. събираеъ бо змъ прѣльщенныи¹⁴⁷. чѣтеніе бжтвныи писаніи. и¹⁴⁸ подаваеъ раззъмъ бжтвныи¹⁴⁹. зпразнѣите¹⁵⁰ се рече. и раззъмѣите тако азъ есмь бѣ. потъщи се збо о прилѣпѣти се [бжтвныи писаніемъ]¹⁵¹. [дхъ бо стѣи ѣ вѣсѣдѡи въ бжтвныи писаніи].¹⁵² тѣмже трѣпѣвѣннѣ. еліжѣи бо вѣсѣдѡи бѡ ихъ ради. толижѣи оцѣаетъ ти се дѣша и дхъ. егда же чѣтеши прилѣжнѣ и съ въниманіемъ чѣти. и съ мнѡзѣмъ зстроеніемъ прочитай. и не тѣщи се тѣкмо листа книжна прохѡдити, нѣ аще потрѣба ѣ, и второе и третіе. или мнѡгажѣи прохѡди стѣи сѣматрае. тако да обрѣщеши силѡ его.

правило вѣры прѣвые зѣжѣ правила¹⁵³ православныи вѣры. прѣвнаго ѡца нашегѡ іѡанна дамаскина правила¹⁵⁴ проповѣдательна о православной вѣрѣ
[к. 113г/113v–77г/77v–78v]

¹³¹ страшна MSPC 42.

¹³² нѣнашна MSPC 42.

¹³³ тогда покровъ црковныи MSPC 42.

¹³⁴ нѣ MSPC 42.

¹³⁵ бгѡвѣнна [!] MSPC 42.

¹³⁶ нѣ ми MSPC 42.

¹³⁷ збо MSPC 42.

¹³⁸ възгласіе MSPC 42.

¹³⁹ ѡ MSPC 42.

¹⁴⁰ и призывати MSPC 42.

¹⁴¹ проча MSPC 42.

¹⁴² бжтвныи MSPC 42.

¹⁴³ ѡ MSPC 42.

¹⁴⁴ ѡ MSPC 42.

¹⁴⁵ сѣти MSPC 42.

¹⁴⁶ вѣсовѣскыи MSPC 42.

¹⁴⁷ прѣльщенныи MSPC 42.

¹⁴⁸ ѡ MSPC 42.

¹⁴⁹ бжтвныи MSPC 42.

¹⁵⁰ зпразнѣите MSPC 42.

¹⁵¹ бжтвныи писаніи MSPC 42.

¹⁵² ѡ MSPC 42.

¹⁵³ ѡ MSPC 42.

¹⁵⁴ прави MSPC 42.

Плѣ бывъ члѣколюбѣ ради слово. ниже иже въ прѣложи¹⁵⁵, ниже иже въ измѣни. такоже во ѿ бжѣтва и члѣчества. и въ бжѣтвѣ и въ члѣчествѣ такоже и ѿ двѣхъ ѣство, и въ двѣхъ ѣствѣ глѣмъ единого х҃а. Единъ съставъ о х҃ѣ >ис<по/к. 113v/ вѣдѣмъ. Въ двѣхъ ѣствѣхъ съвъкоупленнѣ¹⁵⁶ нераздѣлно¹⁵⁶.

Нераздѣлныи¹⁵⁷ единъ [о х҃ѣ]¹⁵⁸ съставъ славимъ, и несмѣсно ѣство¹⁵⁹. съвъкоупленіе¹⁵⁹ исповѣдаемъ. Трѣхъ¹⁶⁰ единѣ бжѣтвенномъ сщѣствѣ поклоняемъ се, и единосщныи сѣ¹⁶¹ тѣ¹⁶² трѣ¹⁶³, исповѣдаемъ¹⁶⁴.

Ради трѣхъ¹⁶⁰ съставъ. ѿчѣство, снѣвѣство¹⁶¹. исхожденіе, и¹⁶² ѿбща¹⁶³ тѣмъ, трѣхъ¹⁶⁴ съставъ ѣство сщѣство, и бжѣтво. и҃ ѣ х҃с. Единъ ѿ сѣ¹⁶⁵ тѣ¹⁶⁶ трѣ¹⁶⁷ еиже и наслѣдникъ. и съ наслѣдникъ хоуеши быти.

Иже о бсѣ¹⁶⁸ словеса. не еже понемъ. нъ еже о нѣ¹⁶⁹ блаженнымъ и прѣбывнымъ ѿцемъ нашѣмъ вѣ¹⁷⁰т се.

Раздѣляетъ же се иже о немъ. гавѣ¹⁷¹ тако ба. ѿво¹⁷² ѿбо по положенію. ѿво по раздѣченію. сирѣчь сщѣство. бжѣтво. и бл҃гость. и елика и навѣщателнѣ¹⁶⁶. по раздѣченію же безначелна пакы. и недовѣдома и недоставна. и елика ѿвѣщателнѣ по раздѣченію. единосщныи паче ѿма и слова. таиннаго¹⁶⁷ бжѣтва сѣ¹⁷³ тѣ¹⁷⁴ трѣ¹⁷⁵. таже о немъ зрима¹⁶⁸ прѣбрѣнна¹⁶⁹ рѣше. и пѣвна такоже¹⁷⁰ едино бжѣтво сѣ¹⁷⁶ тѣ¹⁷⁷ трѣ¹⁷⁸ глѣютъ. сице и три съставы единого бжѣтва славятъ. раздѣляетъ же еже¹⁷¹ по раздѣленію, и по¹⁷² положенію. прѣдиреченна¹⁷³ ѿбща¹⁷⁴ о сѣ¹⁷⁵ тѣ¹⁷⁶ трѣ¹⁷⁷. кромѣ¹⁷⁸ своистѣвъ. понеже и¹⁷⁵ тѣ¹⁷⁶ мнѣжанша¹⁷⁶ по положенію, нѣкаа же по раздѣленію глѣтъ. глѣтъ пакы своистѣва бжѣтвенныхъ¹⁷⁷ съставъ. сѣ¹⁷⁸ рекше >ѿчѣ<ство¹⁷⁸, снѣвѣство, исхожденіе. и елика ина своистѣвеннѣ глѣютъ се. съставъ же своистѣвеннѣ /к. 77г/ повелѣваетъ, сщѣство съ своистѣвомъ. тѣмъже и кнѣжѣ¹⁷⁹ съставъ¹⁸⁰, имать ѿбще сщѣства. и своистѣво съставомъ.

ѿбща же пакы о сѣ¹⁸¹ тѣ¹⁸² трѣ¹⁸³, по раздѣленію прѣдиреченна. по¹⁸¹ положенію смѣсѣвшемъ се. истиннѣиша¹⁸² сѣ¹⁸³ дѣтъ. не такоже¹⁸³ ѿбо и¹⁸⁴ о своистѣвѣхъ. понеже

¹⁵⁵ приложи MSPC 42.

¹⁵⁶ съвъкоупленномъ MSPC 42.

¹⁵⁷ неразѣлни MSPC 42.

¹⁵⁸ ѿ х҃а MSPC 42.

¹⁵⁹ съвъкоупленіемъ MSPC 42.

¹⁶⁰ трѣхъ MSPC 42.

¹⁶¹ снѣство MSPC 42.

¹⁶² ѿ MSPC 42.

¹⁶³ ѿбща MSPC 42.

¹⁶⁴ трѣхъ MSPC 42.

¹⁶⁵ трѣхъ MSPC 42.

¹⁶⁶ навѣщателнаа MSPC 42.

¹⁶⁷ и таиннаго MSPC 42.

¹⁶⁸ зрима MSPC 42.

¹⁶⁹ прѣдиреченна MSPC 42.

¹⁷⁰ таже MSPC 42.

¹⁷¹ юже MSPC 42.

¹⁷² ѿ MSPC 42.

¹⁷³ прѣченна MSPC 42.

¹⁷⁴ ѿбща MSPC 42.

¹⁷⁵ ѿ MSPC 42.

¹⁷⁶ мнѣжанша MSPC 42.

¹⁷⁷ бжѣтвенныхъ MSPC 42.

¹⁷⁸ ѿчѣство MSPC 42.

¹⁷⁹ кнѣжѣ MSPC 42.

¹⁸⁰ съставъ MSPC 42.

¹⁸¹ ѿ MSPC 42.

¹⁸² истиннѣиша MSPC 42.

¹⁸³ такоже MSPC 42.

¹⁸⁴ ѿ MSPC 42.

и тѣ. ѡва по положенію. ѡва же по раздѣленію такоже прѣрече се такоже роженное и нероженное. и поена¹⁸⁵. ибо [нероженіе роженію]¹⁸⁶. и по единомъ поразличаетъ явленію. ѡво збо еже не родити се ѡцѣ. ѡво же родити се снѣ знаменеть. глѣ паки и¹⁸⁷ именованіи, еже о сщѣствѣ¹⁸⁸. такоже рѣ се сѣтѣ трѣце виныихъ¹⁸⁹ словесъ. показаніе а не по сщѣствѣ. невѣдомы¹⁹⁰ сын¹⁹¹ змѣ въсемѣ. и¹⁹² неизрѣныи¹⁹³ словѣ въсакомѣ¹⁹⁴, и единой трѣци сѣтъ въдома¹⁹⁵.

Икоже трисѣставное, единосщѣствѣнаго бжтва глѣють. такоже и¹⁹⁶ единосщѣное сѣтѣ трѣце исповѣдѣть¹⁹⁷.

Видит же се имѣ¹⁹⁸ паки. ѡцѣ и безначальн и¹⁹⁹ начело. безначальн збо тако нероженъ. начело же тако родитель. и подательн. иже ѡ него по сщѣствѣ ѡ прносщїа сщїи, еже въ немѣ снѣ глѣ дха сѣтго.

Единица даже до трѣцѣ ѡ нѣ по>ви<зема прѣбываетъ единица. и трѣца даже до единице паки сѣвъкъсплаема. прѣбываетъ >трѣца< еже²⁰⁰ и прѣславно.

Помышляетъ же паки >снѣ< и дха. не безначальна збо. прносщїна и безначальна збо. тако въ начело²⁰¹ истѣ>чныкѣ< /к. 77v/ приносима ѡцѣ. прносщїнаа²⁰² же. тако ѡ прносщїна. ѡвъ збо роженъ, ѡв же исходнѣ, и²⁰³ сѣ ѡцѣ прѣбываетъ. нераздѣлно збо едино бжтво сѣтѣ трѣце хранеть. и несмѣсны три сѣставы. единого бжтва сѣблюдаеть. сѣиство паки сѣставѣ неподвижно и непрѣложно ѡ нѣ хранит се. и ѡбщеніе же сщѣства. сирѣ бжво нераздѣлно. и единица въ трѣци. и трѣцѣ въ единици исповѣдѣть. тако раздѣлаемъ нераздѣлно. и сѣвъкъсплаемъ нераздѣлно²⁰⁴. сѣиства же. ѡчѣе збо безначально и нероженно глѣть. снѣвнее же иже въ начелѣ и роженное. сѣтго же дха, иже сѣ начеломъ исхѣное, начело же снѣвнее. и дха нелѣтнее глѣть. како бо, нѣ вынѣ являеть. из нѣ же тако ѡ снѣца свѣтъ. сице²⁰⁵ ѡ прносщїа бытіе имѣтъ. ѡ того бо по сщѣствѣ, аще и не сѣ нимѣ. начело же едино въсѣмѣ. ѡца знаютъ. снѣ збо и дхѣ тако зритѣла, и тако истѣчника прносщїна. сѣ прносщїна и невѣдома. и несѣставна. и²⁰⁶ единосщїна²⁰⁷, и неразлѣчна²⁰⁸ тваремъ же тако творца. и промыслѣнника и сѣдію. снѣ ради явѣ въ тѣмѣ дсѣ, из него бо и ради него²⁰⁹. и²¹⁰ въ немѣже въсачьскаа.

¹⁸⁵ поена MSPC 42.

¹⁸⁶ нероженію роженіе MSPC 42.

¹⁸⁷ Ø MSPC 42.

¹⁸⁸ сщѣствѣ MSPC 42.

¹⁸⁹ видимѣ MSPC 42.

¹⁹⁰ невидими MSPC 42.

¹⁹¹ сы MSPC 42.

¹⁹² Ø MSPC 42.

¹⁹³ неизрѣныи MSPC 42.

¹⁹⁴ всакѣ MSPC 42.

¹⁹⁵ въдомѣ MSPC 42.

¹⁹⁶ Ø MSPC 42.

¹⁹⁷ исповѣдѣють MSPC 42.

¹⁹⁸ Ø MSPC 42.

¹⁹⁹ Ø MSPC 42.

²⁰⁰ иже MSPC 42.

²⁰¹ начелѣ MSPC 42.

²⁰² прносщїна MSPC 42.

²⁰³ Ø MSPC 42.

²⁰⁴ раздѣлно MSPC 42.

²⁰⁵ сице и MSPC 42.

²⁰⁶ Ø MSPC 42.

²⁰⁷ единосщїна MSPC 42.

²⁰⁸ нераздѣлна MSPC 42.

²⁰⁹ его MSPC 42.

²¹⁰ Ø MSPC 42.

Отъ прѣносѣнна пакы глѣуть ѿцѣ сѣна²¹¹ и дѣха сѣтѣго²¹², и не безначелна²¹³ же и²¹⁴ съ прѣносѣнна збо. тако по прѣмнѣнѣ сѣ ѿцѣмъ сѣща. не небезначелна же такоже и²¹⁵ >нене<повинна. из него бо аще и не съ нимъ. тако >ѿ сѣнца< свѣтъ такоже прѣрече се. глѣуть же пакы. /к. 78г/ сѣа и безначелнаа²¹⁶. егда кто иже²¹⁷ ѿ лѣта приимлетъ начело. да не ѿвѣтъ разсѣмѣет се. о ихже лѣто. не²¹⁸ небезначелна збо повинномъ. лѣтомъ же безначелна. тако прѣже въсакого лѣта и вѣка. и паче лѣта и вѣка. ихже ради въсакъ вѣкъ и лѣто, и вѣчнаа. и таже въ лѣтѣ ѿцѣ съ прѣносѣнна. такоже прѣрече се. съ нимъ<и> же томъ слава въ вѣкы вѣкѣ²¹⁹, аминъ ÷

прѣвнаго ѿца нашего маѣма исповѣдника:

ѿцъ и сѣнь и сѣтъ дѣхъ. три лица едины въразъ. три въображеніа едино изъображеніе. три съставы едино бжтво. три свонства, едино сѣшество. три дѣинства едины блѣтъ. три бытіа²²⁰ едино равнѣство. три познаніа едино сложеніе²²¹. три имена едино исповѣданіе. три исповѣданіа вѣра едины.

Вѣши ли таинство недовѣдомо. ѿ трѣ съставъ²²² съставъ, и лицѣ²²³ и²²⁴ въразъ. и свонствѣно. и не разсѣккомо, едино ѣ. о ѣствѣхъ же сѣшество, ѣство и рѣ. и въображеніе. и дѣинство едино ѣ. ѣ збо бжтво. аще²²⁵ побаетъ въкрацѣ рещи, нераздѣлно въ раздѣленны²²⁶. ѿво²²⁷ збо ѣствомъ, ѿво въ съставѣхъ. сирѣ въ сѣнцѣ трѣ сѣдръжеще дрѣгъ дрѣга. единосѣтѣно сѣраствореніе. егда збо къ бжтвѣ, иже въ единомъ ѣствѣ възримъ, и прѣвсю винѣ и къ единомъ начелѣ, едино мѣчтаемъ. егдаже къ свонствомъ. и >къ ли<цѣмъ въ нѣ же бжтво. три покланіаема прѣичею< прѣлежитъ²²⁸. тѣмънъ въразъ нѣкыи про>казсѣтъ. толики вещи рекше. бжтвнаго ѣства /к. 78v/ по бѣгословѣ григоріѣ. очесомъ²²⁹ разсѣмъ имы. сирѣчь истѣчникъ и начело водѣ, и потъ²³⁰ и рѣкъ. сѣа во. ниже лѣтѣмъ растопаваетъ²³¹, ниже дрѣгъ ѿ дрѣга ѿметае се. таже дрѣгъ дрѣгомѣ²³² сѣвъкъсленіемъ аще и минит се свонствы [раздѣлати се]²³³. помини же сѣнцѣ²³⁴. и заре. и свѣтъ. змъ и²³⁵ слово. и²³⁶

²¹¹ и сѣна MSPC 42.

²¹² сѣтѣго MSPC 42.

²¹³ безна [!] MSPC 42.

²¹⁴ ѿ MSPC 42.

²¹⁵ ѿ MSPC 42.

²¹⁶ безначелна MSPC 42.

²¹⁷ ѿ MSPC 42.

²¹⁸ ѿ MSPC 42.

²¹⁹ ѿ MSPC 42.

²²⁰ прѣвываніа MSPC 42.

²²¹ сложеніе MSPC 42.

²²² съставѣхъ MSPC 42.

²²³ лици MSPC 42.

²²⁴ ѿ MSPC 42.

²²⁵ аще ли MSPC 42.

²²⁶ неразѣлний MSPC 42.

²²⁷ ѿво MSPC 42.

²²⁸ прѣложитъ MSPC 42.

²²⁹ очесемъ MSPC 42.

²³⁰ потокъ MSPC 42.

²³¹ растомъ растопаваетъ MSPC 42.

²³² дрѣгъ MSPC 42.

²³³ разѣленіа MSPC 42.

²³⁴ и сѣнцѣ MSPC 42.

²³⁵ ѿ MSPC 42.

²³⁶ ѿ MSPC 42.

ДѢХЪ словомъ²³⁷ исхощен. ѡбаче по рекшомъ вѣра да повѣдѣеть се, а не показаніе. и побаетъ въсакомѣ члѣкѣ чѣтаго ради и бѣгосвѣтлаго дѣланія наставника дѣла имѣти. тако да свѣтомъ приметь²³⁸ свѣтъ.

Бѣрши въ ѡца и сѣна и стѣго дѣла, едино божество и силѣ, въ трехъ познаваемо и покланяемо въ съставѣхъ²³⁹.

2. Historia Zuzanny (Dn 13,1–64) wg kodeksu BAR slav. 358, k. 11r–16v

ѡ старцѣ и ѡ сосанѣ. прѣрчьство данїилово. бѣви ѡ:

Бѣше мжжъ нѣкыи, живы въ вавѣлонѣ. емоу же има іоакѣмъ. и поатъ женѣ именемъ сосанѣ. дѣще/к. 11v/рѣ хелкѣевѣ. красна сѣла ѡ божщи сѣ бѣ. рѣдителѣ же еѣ праведна. и наоучиша дѣщере своѣ, по законѣ мѡѣсѣевоу. бѣше же іоакѣмъ богатъ сѣла ѡ, и бѣ гради^{на} близъ двора его. и съхождаахъ сѣ къ немѡу жидѡве, понеже славѣиши бѣше въсѣхъ. и избрашъ два старца ѡ людїи, сѣдити въ лѣто тѡ. ѡ нѣ же глѣ гѣ. тако изыде въ безаконїа ѡ вавѣлѡна, ѡ старецъ сѣдїи. и тїи прѣбываша въ дѡмѣ іоакѣмовѣ. и прихождаахъ въси людїе къ нима прѣти сѣ. и бѣ, егда ѡхождаахъ людїе, въ полоуднѣ въхождаше сосанѣ. и съматрѣаша еѣ /к. 12r/ ѡба старца. по въсѣ дни, въхождаша и исхождаша. и быша въ похѡтѣнїе еи. и развратиста оумъ свои, и оукѡниста ѡчи свои. тако ни възрѣти на нѣѡ, ниже поминати сѣ правѣныи. и бѣша ѡба желанїе имаша на нѣ. и не исповѣдаша дроугъ дроугѡу болѣзни свои тако стыдѣша сѣ исповѣдати помышленїе свое, тако хѡтѣшаа быти съ неѣ. и блѡдѣша ж по въсѣ дни, желаша израша еѣ. и рѣша дроугъ къ дроугѣ, пондѣмъ въ дѡмъ свои тако врѣмѣ еѣ ѡбѣдѣ. и шѣше разыдѡша сѣ дроугъ ѡ дроугѣ. и пакы възвращаа сѣ, прїидѡша по ѡбычаѣ тамо. съташасѣ сѣ къ /к. 12v/ сѣбѣ. и сами вынѣ исповѣдаша похѡтнїю своимѣ. и тако ѡбще съставиша врѣмѣ, когда оулоучити ж и ѡврѣсти едина. и бѣ вънегда блѡдѣша еѣ. да такоже прїиде по ѡбычаю, тѣчїжъ дѣѣмѣ ѡтроковицамѣ, и инѣ никѡже не бѣ тоу. развѣ два старца ѡна съкрѣвенна стрѣгѡше еѣ. ѡна же глѣ ѡтроковицамѣ. принесита маслѡ, и съмѣшенїе. и двѣри ѡгради затворита тако да измыж сѣ. и сътвориста такоже рѣ, и затвориста двѣри ѡградныѣ. и изыдѡстѣ принести повелѣнное има. и не видѣ старца, понеже съкрѣвени бѣхъ. и бѣ егда изыдѡша ѡтрокови/к. 13r/ци, въсташа ѡба старца и рѣша къ неи. се двѣри ѡградныѣ затвораша сѣ, и никѡже не видѣти нѣ. мы же похѡтѣнїе твоего желаемъ. ѡбѣщани сѣ и сътвори еже рѣмъ, по воли нашен. аще ли ни, тѡ хѡщѣ рѣши. тако бѣше съ неѣ юноша нѣкыи. и того ради ѡпоустѣ ѡтроковица ѡ себе, и ѡсѣдимъ тѣ

²³⁷ съ словомъ MSPC 42.

²³⁹ съставѣхъ аминѣ MSPC 42.

²³⁸ прїимемъ MSPC 42.

и прѣдани на съмрътъ. и въздъши сосана рѣ. тѣсно ми ѣ ѿвѣсждоу. аще бо се сътворѣ съмрътъ ми ѣ. аще ли не сътворѣ, то ѣдиначенѣ ѿвѣжж ѿ ржкоу ваю. неже ли съгрѣшити прѣ бѣмъ. и абѣ възъпи гласомъ веліѣ сосана. възъпииста же и ѡба /к. 13v/ старца противѣ ен. и текъ единъ ѿверъзе двери ѡграды. и тако оуслыше кличъ, бывшій въ градинѣ. двомашній вънидѡшж ѿ странный дверен. видѣти сълоучившее сѧ ен. егда же исповѣдаста старци, слѡвеса сѧ. таже прѣже поучиста сѧ и глѡста ен, наоученна и възмѡженна ѿ началника злѡбѣ діавола. и слышавше слѡвеса сѧ раби еж сѣла оустыдѣшж, и глѡша старцемъ. живъ гѣ и жива дѡша наша, тако до нинѣ не слышѧ сѧ николиже таковоѣ слово ѡ сосанѣ. сѧ же тѣ глѡши, ѡна млѣчаше ѿб чювестъвенъ азыкъ. ѡмны же из глѣбины сѣца чжсто въздыхѡщи призываше бѧ илѣва млѡщи сѧ ѿ спсе/к. 14r/ни таковога невѣдомаго нападанѧ. ежже и оуслыша гѣ. бѣ на оутрѧ, тако съврашж людѣ кѣ мжжѡу еж іѡакѡмоу. прѣидѡста же и ѡба старца. исплѣненна безакѡнѧ и лжкѡва помышленѧ на сосанж, въ еже оуморити ѧ. и рекѡста прѣ нарѡдѡ, ѡстити за сосанж дѣщеръ халѣвж. ѡни же поустѣшж. и тако привѣдѡшж ближники ен. сосана же бѣше млада сѣла, и красна ѡбразѡ. безакѡнній же старци рѣше главж ен ѡкрыти. бѣше бо ѡбычѣмъ покрѣвена и главж и лице свое. ѡни же тако да насытѧ сѧ красѡты еж, понѣ ѿ видѣнѧ и видѣше ж въси.

Вѣставше же ѡба старци посрѣ людѧ, и полѡ/к. 14v/жиста ржцѣ ѡба на главѣ ен. ѡна же плачѡщи сѧ, възыраше кѣ боу. тако бѣ сѣце еж оупѡваж на бѧ. рѣста же ѡба старци, слышастѣ въси. хѡждахѡвѣ по градинѣ ѡба. и въшѣ, сѧ двѣма отроковицама. и затвори двери ѡградныѧ. и ѡпоустѣ отроковѡнца. нѣкыѧ потрѣбы дѣлѣ. и прѣидѣ кѣ неи юноша иже бѣ съкрѣвенъ, и бѣ съ неж. мы же ѡба сѧше въ агла градины, и видѣхѡ безакѡнѧ ѧ и текѡхѡвѣ на нѧ. и не мѡгохѡмъ ати его понеже ѡнъ паче нѧ мѡжаше. и быстро текъ и ѡверъзѣ двери градинныѧ извѣже сѧ же емше въпрашахѡ еж, кто бѣ юноша ѡнъ. и не хотѣ повѣдати нѧ ѡ сѣ послоушантѣ и сѣдѣтѣ. и вѣрова имъ сънѣмъ весь тако старцѣ сѣдѧ люскыи. /к. 15r/ и ѡсѣдишж ѧ на съмрътъ. и възъпи сосана гласѡ веліѣ рѣ. бѣ прѣвѣчныи съкрѣвенный видѣтелю, съвѣдын въсѣ прѣже вытѧ ѧ. ты вѣси тако въ лжж послоушьствоваста, сѧ о мнѣ. и сѣ оумираж ничѡже сътворши ѿ нѣх же сѧ на ма. и оуслыша гѣ боу мленѣ еж, ведѡмѣ ей на погѡбленѣ.

И что оубо гѣ бѣ. възвиже дѡхѡ стѣ отрока юношж, емоу же имѧ данѧиль. и възъпи гласѡ веліѣ глѡ, чистѣ азъ ѿ крѣве еж. и ѡбратишж въси людѣ кѣ емоу глѡше. что ѣ слово сѣ еже ты глѣши. съ же ставъ посрѣ ѧ, и рѣ. сице ли, ѡродѣи сѧѡви илѣви сѧ. не испитавше истинж, ѡсѣдѣте дѣщеръ илѣвж. възвратѣте сѧ оубо на сѣдищи. лжж бо сѧ ѡба свѣтѣствоваста о неи. и възвратѣ въси людѣ съ тѣщантѣ. и рѣшж емоу старци. /к. 15v/ шѣ сѣди посрѣ нѧ. и извѣсти нѧ ѡ томъ, тако тебѣ дѡль [!] ѣ бѣ старѣишинство. таже, данѧиль рѣ кѣ нимъ. аще истина сѧ глѣмаѡ вами кѣ мнѣ. развѣдѣте ѧ дроугъ ѿ дроугѧ далѣ-

че ѿсооубѣ. и по сеѣмъ азъ вѣпрошъ ѿ. и бы^ѿ ѿако разведооста ѿ. что оубо сътвори дивныи данїиль, паче же юнь сын. призва единого ѿ нѣ и рече^ѿ емоу. ѿ ѿбетшале днь ми паче же разоумѣ нинѣ виждъ. ѿако приспаша грѣси твои, и ихже творили есте и прѣже сждѣе неправѣныи. неповинныи ѿсжджѣте, и повинныи прѣаѣте. не вѣси ли, ѿако законъ даждоу бѣоу. и глѣшѣ законодавце^ѿ мѡѡсеѡ. лица на сждѣ не прїемили. чиста и праведна сирѣ^ѿ неповинна не оубиваи. нинѣ оубо рѣци ми истинъ, аще видѣ/к. 16г/ль еси, пѣ кый садѡ видѣль еси, сиж бесѣдоужшъ или дѣнствоужшъ. ѿн же рече^ѿ пѣ садѡвныи трѣнѡ. глѣ емоу данїиль, неправо глѣль еси. нж право слѣгалъ еси на свож главж. се бо аггль гнь, растрѣгнетъ тѣ. заеже прѣдасте крѣвь неповиннж. и сѣа глѣвъ емоу ѡпоустѣ еѣо. потѣ же повелѣ привести дроугаѣо и рече^ѿ емоу. племя ханаанеане иоудино, красота прѣлѣсти тѣ и похотѣнїе разврати сѣце твое. и сице сътворили есте дѣщери илѣвѣ. да ѡнїи божїе сѣ бесѣдѡвати кѣ вѣ, оумлѣчашъ. нж нинѣ дѣщи иоудина не прижѣ безаконїа вашего. и того ради ѡклеветасте ж. ннѣ оубо глѣ ми пѣ кый садѡ, видѣ сѣ бесѣдоужшї. съ же рече^ѿ, пѣ чесмѣнож. глѣ емоу данїиль. право слѣга и ты на свож главж, /к. 16в/ сего ради ождаѣ аггль гнь. разсѣщи тѣ на поли мечѣ, ѿако да потрѣбнѣ вы ѿба. и бы^ѿ, ѿако видѣ данїиль ѡоустѣ лѣжа изшѣшъ. повѣда сѣнмоу вѣсеѡмоу. вѣсѣпи нарѡдѣ гласѡ велїе, и блѣгаѣо прослави бѣ. спсѣащѣаѣо оуповащїи нанъ. и вѣсташъ на ѿба старца. и сътворишѣа иѣа ѿакоже ѡнїи хотѣхъ сътворити ближнемоу своему. и по законѣ мѡѡсеѡвоу повишъ ѿ. и спсѣ сѣ крѣвь неповиннаѣа вѣ тѣ днь. хелкїи же, и жена еѣо, прославиѣа бѣ ѡ дѣщери своѣи сосанѣ, и съ іѡакѡмѣ мжже^ѿ еж. и съ жжиками вѣсѣли. ѿако не ѡбрѣте сѣ неправѣа вѣ неи. данїиль же бы^ѿ великъ и прославленъ бѣмъ и вѣсѣ нарѡдѣ, ѡ того днѣ. съ нѣ же и мы коупно прославлѣѣ. ѡца и сѣна и сѣтѣо дѣа. и нинѣ и пѣно и вѣски [!] аминь:~

3. Homilia o genealogii Świętej Rodziny (Początek rozdziałów łacińskich) wg kodeksu MSPC 42, k. 117v–124v

начело главъ латинскихъ: Нѣ глѣеть скрѣвено. ноу истинѣно и изысканѣно. сѣѣи анѣѣ три моужїи имѣти. іакѡма, клеѡпѣ, и саломана. и три дѣщере, глѣѣмы марїю: іѡакѡмѣ роди марїю, ѣже бѣ жена алѣѣѡва, ѣже глѣѣт се марїа клеѡпова. клеѡпы ради ѡца еѣ. и марїа іакѡвѣа. іакѡва рѣ^ѿ малаѣо сѣна еѣ. иже нарѣнѣ бы^ѿ праведѣныкъ. братъ гнь глѣѣмъ іакѡвѣ алѣѣѡвѣ, ѡца еѣо рѣ^ѿ. и имѣ брата иѣѣѣмъ іѡсїѣ. тѣѣи же прочитаѣт се марїа іакѡвѣа и іѡсїѣна мѣти. саломанъ же роди марїю женѣу зевѣѡѣ, ѣже и мѣти іакѡва болѣшаѣо іѡанѣна и еѣлїста. ѣже прозвана бы^ѿ саломѣ по имени ѡца еѣ. марїа гнѣа мѣти прѣвѣница тѣѣ анѣѣ. ѡброучѣна бѣ іѡсїѣѡѣ сѣѣѣ братѣ клеѡпѣ. вторѡмѣ моужѣ тѣѣѣ анѣѣ, и си соутѣ ѣже латини мѣдрѣствѡютѣ ѿ сѣѣи анѣѣ. непѣнѣ ни цѣѣлѣмѣдрѣнѣ, и еѣдиномоужнѣ бывѣши

ЕИ ВСЕИ ЖИЗНИ СВОЕИ. НЕ ВЪДЪКАШЕ КЫМИИ СЛОВЕСИ ПРОПЬИРАЕМИ, НЪ ЕВЛЪСКИМИ.
/к. 118r/ И НИ МАЛА СЕ ПРИНОСИМОЮ НЕ БОУДИ ТО:

ИЗ НЕЕ ХОТѢШЕ ХС РОДИТИ СЕ БЦЮ РЕКШ. И ПАЧЕ ПО СЕБѢТОВАНІЮ. НЕ БѢ ЛѢПО ТРИМОУЖНЫ РОДИТИ СЕ. НЬ ѿ НЕПЛОДНІЕ ЕДИНОМОУЖНЫ. А НЕ ТАКОЖЕ ШНИ ЗАБОЮ ТАКОВАА БЛЕДЕШЕ РЕШИ ДРЪЗНѢШЕ. ВЪСИ БО ЦРКОВНЫИ ПИТОМЦИ. И ПАЧЕ САМЪ СТЫИ ІАКОВЪ БРАТЬ БѢЖІИ. ВЪ СЛОВЕСИ ЕГО. ЕМОУЖЕ ЗАЧЕЛО, ВЪ ПОВѢСТѢ БІ. ПЛЕМЕНИ ІИЛЪ, ІАВѢ АННѢ НАПЛОДНЮ БЫТИ ИСПОВѢДАЕТЬ. РЫДАЮЩЕ ЖЕ И СВОЕИ НЕПЛОДІЕ, И ПЛАЧЕЩЕ СИЦЕ. ОУВЫ МНѢ КОМУ ОУПОБВХ СЕ АЗЪ, ИЛИ КТО МЕ РОДИ. КАА ЛИ ЛОЖЕСНА ЗАЧѢНШАА МЕ. ІАКО КЛЕТВѢ И ПОНОШЕНІЮ РОДИХ СЕ АЗЪ. ПРѢ СНЫ ІИЛЪВЫ. И ПОНОСИМА БЫ, И ПОРОУГАШЕ МН СЕ. И ИЗГНАШЕ ИЗЪ ЦРКВЕ И ДОМОУ БА МОЕГО. ОУВЫ МНѢ КОМУ ОПОБВХ СЕ АЗЪ, НЕ ОУПОБВХ СЕ АЗЪ ПТИЦА НѢНЫМЪ. ІАКО ПТИЦЕ НѢНЫЕ ПЛОДВИТЫ СѢТЬ ПРѢ ТОВОЮ ГИ. СІИ, И ИНА МНОЖАИШАА ГЛЮЩИ АННѢ. СЕ АГГЛЪ ГНЬ ПРѢСТА ГЛІЕ ЕИ. АННА АННА, ОУСЛЫША ГЪ БЪ МЛТВОУ ТВОЮ, И ЗАЧНЕШИ И РОДИШИ, И СЛЫШАНО БОУДЕ ПО ВСЕИ ВСЕЛЕНЪИ. РЕЧЕ ЖЕ АННА, ЖИВЪ ГЪ БЪ МОН, ІАКО АЩЕ РОЖОУ МЪЖЬСЬКЫ ПОЛЬ ИЛИ ЖЕНЬСЬКЫ. ПРИНЕСОУ Е ДАРЬ ГВИ БѢ МОЕМУ. И СИЕ БО ІАКОВЪ БРАТЬ БѢЖІИ, ПОЧТО ЖЕ ѿ НЕПЛОДЪ БЦА РОДИ СЕ:

ИѦНАНЪС ДАМАСКІНЪС. ДОСТОВѢРІНЪС СЪЩЪС, ВЪ СВѢТІИЕ ЕГО. И МНОЗЪМЪ СВѢТИЛЪНЫ-
КОМЪ ЦРКВЕНІИ ТОЖЕ ГЛЮЩЕМЪ. ШБАЧЕ СИЦЕ ВЪ ЕДИНОМЪ Ѡ СЛОВЕШЕ ЕГО, ЕМОУЖЕ ЗАЧЕЛО,
ПРІИДѢТЕ ВЪСИ ЕЗЫЦИ, СИЦЕ РЕЧЕ ПО МАЛѢ, НЪ ЧЕСО РАІІ Ѡ НЕПЛОДЪ/К. 118V/ВЕ ДВАА МѢТИ
БЫВАЕТЪ. ПОБААШЕ ЕДИНОМЪ НОВОМЪ СЛНЦЕМЪ, ЧЮДЕСЕМЪ НАЧЕЛО ПОУ СЪТВОРИТИ ЧЮ-
ДЕСЫ. И ПО МАЛѢ Ѡ СМѢРЕНЪИШАГО ПРѢИТИ НА БОЛЪШЕЕ, И БЖТВЕНЪИШЕЮ:

И ино слово имамъ вышшїе, и вѣтѣное. ѿство бо ѡдѣлаваше бл҃годѣе, и стоаше трепетомъ, прѣити не трыплю. понюже збо хотѣашебца марїа ѡ анны родити се. не смѣаше ѿство прѣити бл҃годѣти прозевенїе. нъ прѣбы неплодна дондеже бл҃тъ плѡ процвѣте. пѡваше бо прывенѣцъ родити се. рождшїи прывенца вѣсїе твари. имѣже вса съставляена быше. и сы збо съ ѡцѣ. съ истинными повѣдани. и доброприетными винами. непѡдаше оубо ино и родити се, развѣ соущїи по ѡбѣтованїю марїи бци. из нееже роди се хсѣ бѣ на. хотѣ иже разсмѣти истинною, како сестрѡ имѣ мѣти гнѣа. да слышитѣ реное, еже сице иматѣ:

Евсѣѣе во ѡ томъ како бѣ сьрѣдница елісавѣѣ ѣци. тлъкъсѣ сѣцѣ рече. бѣ нѣк-
то ѡ рода єврейска именемъ маѡѣтанъ при цѣтвѣи клеѡпатринѣ, ѡ виѡлеѣма. имѣе
дѣщере три, єже роди ѡ маріѣ жены своѣю. имѣ прѣвѣи маріа. а вториѣ сови. третіѣ
же анѣна. посагнѣ же маріа прѣва єго дѣщи бѣ виѡлеѣмъ, и роди салѡми бабѣс.
посагнѣ же и вториѣ сови, и та бѣ виѡлеѣмъ и роди елісавѣѣ мѣтрѣ іѡанна кѣтла. по-
сагнѣ же и третіѣ сестра анѣна, на іѡакѡѣмъ братѣ чѣда илиѣва ѡца іѡсѣѣѡѡѡ. и снидѣ
анѣна снѣха бѣ галіілеѡ; /к. 119г/ бѣ грѣ назарѣ. и житѣ сѣ іѡакѡѡмѣ н. лѣ. и чѣда
ѡ анны не имѣ. по сѣхъ же іѡакѡѡмъ поѣмъ братнѣю своѣю клеѡповѡѡ, безъчѣднѣс
ѣмѣ оѡмѣрѣшѣсѣ, анѣнѣс и тоѡ зѡвоѡмѡѡ. іѡко вѣскрѣсѣнти сѣѣмѣ братѣсѣ своѣѣмѣс. роди ѡ
нѣѣ маріѡ зѡвоѡмѣс клеѡповѣс. южѣ іѡаннѣс єѡлѣстѣс вѣспѡмѣнѣѣс глѣѣ. Стоѡше при
кѣтѣс іѣѡѡѡ, мѣти єго и сестра мѣтрѣ єго мѡіѣи [!] клеѡпова и истѣѣи сестраѡѡ ѡ двѡѡ

ѡ иноѣ жены. тако не малымъ видит се, тако мнѣ видит се, снѣ мащехы гнѣ. іерлмоу поставленъ бывъ еппѣ ѡ аплѣ. єдиносѣборно или правильно посланіе написа. и сѣа оубо сын:

Нѣ что потрѣба, и апла всѣ приводити послѣхавъ прѣвѣмъ еже къ коринѣомъ посланіи пишѹща сице. мои ѡвѣтъ по расѣженію мнѣ, си ю. єда не имамъ власти сестрѣ водити женѣ. тако и прочи аплы. и братіа гнѣ. и кѣфа. нѣ здѣ бывѣше рекѣнѣ что тако въ потрѣбы и словѣ, тако и петрови рекѣш чѣсть полагающе, и старѣишиноу єго быти аплѣмъ хотѣще, кѣфас, старѣишина тѣлкоуєт се глѹще. ѡ неразѣмїе. или паче рещи ненаказанїе. /к. 120v/ нѣ ѡ єлѣинѣскааго, ѡ латини прѣмоудрїи. євренско бо слово то є. а хс тѣлкоуєи, ты єси рекѣ сѹмѡнъ снѣ іѡннѣ, ты нареши се кѣфа, еже сказает се петръ. имат же слово се и ино на прѣлежєщїихъ. что и къ галатомъ пишѣ павлѣ сѣтъ:

Бѣзыдѣ въ іерлѣмъ видѣти петра. и прѣвѣ съ нимъ днїи. єї. иноѣ же ѡ аплѣ не видѣ, тѣкмѣ іакѡва брата гнѣ. аще ли хоцете разѣмѣти неслѣгласноѣ и неѣвѣтливѣе ваше въ таковыи вѣсѣ. слышите ѡ вашїи сѣчителїи ѡ болшїи, како противет се повѣстми своими. рече бо, єимонъ, єгѣ повише помѣнѣхѣ: Сѣ іакѡвъ снѣ бѣ марїе клєповы, еже ѡ матерє бабы гнѣ, ѡ алѣфеа, глѹтѣ же паче єимонъ, срѣ посланїа прѣваго еже къ коринѣїомъ. въ ѡномъ стисѣ. єда не имамы власти сестры имѣти жены тако и прочїи аплы, и братіа гнѣ. въ сѣмѣже мѣстѣ быти. іакѡва и ѡ глѹтѣ. иже бѣхѣ снѡвє зєвѣѡвы, и ѡ мѣтрє бабы гнѣ. и абїе полагають, ни бо, не тѣкмѣ іакѡвъ алѣфєѡвѣ, и іѡѹда. и іѡсїфѣ, такоже бѣше ѡ мѣтрє бабы гнѣ. се же тѣмъ разроѹшає. іакѣ амѣвросїе, зрѣти хоцетъ. іакѡва брата гнѣ быти ѡ іѡсїфа тако выше речєнѣно бѣ. іакѣ прочїє мнѡзѣмїи званїи, сирѣчь нарицанїи. аще можетъ быти истина да избранѣно бѣдетъ, и мнѡжашиимъ сѣдомѣ глѣно. что збо къ сїи речете зла мѣдрѣствѣщїи намъ. и не тѣкмѣ по самомъ противеще се, нѣ свое кѣждѣ ѡ сѣбѣ. /к. 121r/ и се ѡпрѣваго и великааго сѣчителѣ нашего, лѣтъ є паче видѣти. іерѡноу марекѣ, иже въ илѣстрїискїи книгѣ. іакѡва рѣ брата гнѣ, снѣ іѡсїфѡѡѡ ѡ иноѣ жены быти глѹмъ. тако мнѡзѣмїи видимо ю, и іакѣ прѣрѣєно ю:

Бѣ рлѣтѣи главѣ матѣѡѡѡѡѡ. сѣпротивлѣю еже прѣже того рѣнѣное, идеже ѡвѣтѣ рѣ. нѣцїи послѣдѹюще блдомъ скрѣвенѣны. непѣщѹють вѣнѣ стѣещїи. быти снѡмѣ іѡсїфѡѡѡѡѡ. нѣ сѣрѣнники гнѣ братїю єго тако разѣмѣвати длѣжѣи єсны. еже ю снѣ ѡ мѣтрє лєлє єго. сирѣчь іакѡва малааго, и іѡсїина, и іѡѹдина. горє же безѣмїю тако глѹїи. ннѣ збо глѹїиимъ имѣвѣшѣ іѡсїфѣ женѣ. ннѣ жены. нѣ и блєди на сѣѡє єѹлїє проливаютьъ, сѣкрѣвенѣаа сѣа глѹще. нѣ іакѣ и ѡ нїхъ же павлѣ рѣ. іакѣ не имамы власти сестрѣ женѣ водити. іакѣ и прочїи аплы. и братіа гнѣ. снѣ глѹтѣ зєвѣѡвы, и гдѣ се бѣ. іакѡвъ зєвѣнѣ ѡ ірѡда а бѣгѣсловъ и юноша, сирѣчь дѣвѣствѣнникъ. по рѣнѣномѣ неразѣмѣет ли. когда женѣ имѣ, нѣ речємъ имѣ. что збо іакѣ не знаете сказаете; и тако быти прїстрѣашаете мѣтєще

се. нѣ и алѣѡва іакѡва зевѣѡва гл҃юще. не вѣсте ли тако нѣкыми ѿ нашѣхъ вѣр҃шю [!], ѡбаче нѣ и сѡша златоѡстаго на срѣдѣхъ прѣложыше. Ибо и се и великы вселенѣи свѣтилѣники въ словѣ еже на бл҃гвѣщеніе ѡ іѡсѣфѣ рече. тако томѡз дв҃ца обрѡчена бы. еможе слово зачело:

Паки радости бл҃гвѣщеніа, въ мѣцѣхъ шестыи рече. /к. 121v/ посланъ бы архіг҃гль гавріиль ѿ ба. къ дв҃цѣ и обрѡченѣи моужевы, емоу же име іѡсѣф. слыши збо что ѡ семь рече: Да не боуѣтъ знаменаніе сіе книги. моужоу вѣдѣшомоу писмена. еже іѣ бракомъ съчетавшѡ се. что сѡтъ знаменаніе сіе сирѣчь запечатлѣніе сіе книги. вѣдѣѣ вѣса чѣтнаа и непорочнаа и чѣтаа дв҃аа. и конни дана боудѣ ст҃лми. гавѣ тако комоу си іѡсѣфѡ техѣтоноу. Се ибѡ. іѡсѣфъ чѣтномоу бракоу съчетаѡ се прѣвое. и родивъ сны, ѡложивъ съмрьтїю обрѡучѣницоу. и прочею прѣбывааше въ цѣломоудрїи. питае отрочета въ наказанїи, по сченїи г҃ни. ходеще и проповѣдае ап҃ль павль. и единого ѿ снѡвъ его ѡбрѣтъ. пише сице рече. иного ѿ ап҃ль не видѣхъ. тькмо іакѡва брата г҃на. брата же г҃на наричетъ іакѡва. не тако ѿ марїе, нѣ ѡ іѡсѣфа рожденна. еда что рекѡтъ на того ѡца. и вонте се слово златоѡстаго з себе имѡтъ. такоже и ісанино дв҃цѣ и прѡрчѣство жидѡвскы прѣписано. еже съзати, и дшею и езыхѡ. тлькѡеу гл҃аетъ тасно:

Слыши оубо что ѡ моужѣ семь, и ѡ дв҃ци прѡркъ рече, да не боуѣтъ запечатлѣніе сіе книги моужоу вѣдѣшомоу писмена. еже іѣ бракомъ съчетаѡшюу се. ѡбаче нѣ тѣхъ раѣ іакѡ речеѡ грьдѡсть рекѡше пишемъ паки латинѣскы. ѿ сего мало прѣложыше. да и сами своими оусты почитающе. аще трѣбѣ боудеть имѣ. да разѡмѣють сїи, и ѿ нашего, іакже и ѿ латинѣхъ свой:

Се и си іакѡ ѡбѣщахом се написавѡше. начнѣ же паки рещи ѡ томѣхъ. аще и конѣцъ рати словоу прѣ/к. 122г/рекохѡ. ѡбаче да сѡврѣшит се ѡбличит се истина. и тѣже чисто ѡспрїимѣте повѣдѣхъ. принеси же главноѡ напише, іакже соуѣтъ вѣсако дѡѡвѣрна. ѡкоу же и ѿ кою сирѣ. и како г҃ни по пльти сьроднищи. или како бѣца ѿ сирѣ бываеѣ дв҃дѡвы. нерѡслови паче еѡлїестъ, тькмо іѡсѣфа праведнаго и обрѡучника. како же и елїсавѡѣ сьрѡница бы бѣци и что прѣтче въ рѡ. и прѣвые жены обрѡучника іѡсѣфа. і ѡ іакѡвѣхъ братѣхъ г҃ни. еше же и ѡ снѡхъ зевѣѡвоу. іакѡвѣхъ, і иѡаннѣхъ. и ѡ марїи мѣтри іакѡва малаго. и іѡсѣфинѣхъ. и како марїа клеѡпова бѣ сестра бѣци. и си збо еше ѿ повѣсти и еѡсѣѡїа іерлїмскаго. и инѣхъ мнѡгѣхъ извѣстнѡ събрана соуѣтъ еже сице:

Ѣ родослови ѿ ѡца бѣце и іѡсѣфа обрѡучника: дв҃дъ цр҃ь имѣ мнѡгы сны. соломона. и наѡана имѣ такоже. ѿ сирѣхъ же соломонѣ роди се матѣѡанъ и пою женоу имѣнемъ есѡана. и роди ѿ нїе іакѡва. и оумрѣ матѣѡанъ. такоже и ѿ сирѣхъ наѡанѡви сн҃а дв҃а роди се лѡвѣїи. съ же лѡвїи роди сн҃а дв҃а. панѣѡаира и мелѣхїа. и панѣѡири роди іакѡма ѡца прѣстѣые бѣце. мелѣхїи же пое женѡ вѣдовоу сѡшоу есѡанѡ, оумрѣшаго матѣѡана женѡ, мѣтри іакѡваю законѡ не бранещѡ и роди илїи. быше же братїа единомѣтриа ѿ есѡани, іакѡвѣхъ, и илїи. ѿ инѣхъ же ѡцѣхъ іакже прѣрѣченѡ бы. іакѡвѣхъ

ѡбо ѡ мат^н-ѡана ѡ племени соломона. илїи же ѡ мел^н-хїа еже ѡ племени наѡанова. съ же илїи ѡжени се и ѡмре без^н-чед^н-нъ. и пою женоу его іаквѣть братъ его единою мѣтрою. и роди іосїфа оброченаго прѣстѣни бѣци. въставляе сѣмѣ /к. 122v/ братъ своемъ по закону. тѣмъ іосїфъ по ѣствоу снѣ ю іаквѣль. по закону же снѣ ю илїевъ:

Ѥ же и ино навикнѣти. іако іоаквѣмъ ѡцѣ бесчѣнъ и илїи. двою братѣ дѣти, іоаквѣмъ ѡ пан^н-ѡїра. а илїи ѡ мел^н-хїа. пан^н-ѡїръ во и илїе, присна сѣна еста левїина, іако powyше сказан^но бѣ. бѣста во прѣваа братѣ чѣда іоаквѣмъ и илїи. іоаквѣмъ по ѣствѣ снѣ пан^н-ѡїрѣ. а іосїфъ по законѣ илїевъ, по ѣствѣ же іаквѣль. тѣмъ прѣстаа бѣца и іосїфъ вброучен^ны еи втора братоу чѣда еста, имже соутъ дѣти прѣвоу ю вбрачѣдѣ. живѣхѣ же въ галїлен. имѣше же іосїфъ брата іаквѣа, ѡ единоѣ мѣтрѣ, имене клеѡпа.

ино и како бѣ бѣца по плѣти сьрѣдница иелїсавѣѡїи. Бѣ нѣкто ѡ рода сѣлска. именеъ мат^н-ѡанъ. при црѣвѣ клеѡпатровѣ, ѡ виолѣема. иже имѣ същере три. еже роди ѡ марїе жены своѣ. име прѣвон марїа. вторѣи же сови. третїеи ан^н-на. посагнѣ же марїа прѣваа дѣщи въ виолѣемъ, и роди саломи бабѣ. посагнѣ же и втораа сови въ виолѣемъ и роди елїсавѣѣ, посагнѣ же и третїа ан^н-на за іоаквѣмъ братѣчѣдъ илїева, ѡца іосїфова. и снїде ан^н-на въ гра^д галїленскы назареѣ, и жить съ іоаквѣ-момъ, лѣ .н. и чѣда не сътворише. послѣже же ѡ ѡбѣтованїа роди прѣстоу ю бѣцѣ, и наре^н ю марїа, сестры рѣ^н ею марїе. тѣмъ вѣдомо ю іако саломи баба. и елїсавѣѣ, и марїа бѣца. прѣвые сѣтъ братѣчѣды. іако ѡ три сестре роженѣ соутъ. пакы рѣтча іѡ, и гѣ нашъ іѡ хс. втораа братѣ чѣда еста ѡ мрїи: **Како же, И рѣтча, Сьродникъ** /к. 123r/ прѣвѣи жене вброучника іосїфа:

Ѥвїа архїереи роди іѡдѣю. егѡже нарицахѣу варахїа. тѣ же роди аг^н-геа и захарїю. и тые іереѣ. поет же захарїа иелїсавѣѣ братѣчѣдѣ прѣстѣни бѣце, и живѣ-ше въ виолѣемѣ, и роди іѡ крѣла. аг^н-геи же братъ захарїинъ роди дѣщере име-неъ саломы. прѣвые братѣчѣды. двою братоу дѣти. аг^н-геа и захарїе. поетъ же іосифъ те^н-х^нтонъ саломы дѣщере аг^н-геевоу, и роди ѡ нею сѣни ,д. и іаквѣа и сѣю. и симона, и юдоу. и двѣ дѣщере. есѣироу, и мар^н-ѡоу. понеже саломы жена іоси-фова прѣваа братѣчѣда бѣ іѡана крѣла. навѣ іако рѣтча ѡ ѡца братѣчѣда бѣ іосифоу, и саломы, и тои тѣмъ, оумрѣт^н же саломы жена іосифова. и прѣбывааше въ вдовѣствѣ, лѣтѣ во бѣ .ѡ. живѣше въ градѣ галиленсцѣ назареѣ. **Та** же ѡ бѣ проращѣшоу жьзлоу поетъ прѣстоу ю бѣцѣ. и іако въздыде іосїфъ ѡ егѣп^н-та. поетъ дѣщере іосїфа вброучнїка. мар^н-ѡоу братъ егѡклеѡпа. дроугыи братъ іоакїмовъ. не іосїфомъ едїнїе мѣтрѣ. ѡ іакова. и роди из нѣе сїмѣвна, иже по иаковѣ братѣ гни іерлмоу бѣ епкпъ. и при домѣн^н-тианѣ црїи рим^н-сцѣмъ, многыи ми моуками распѣтъ бѣ:~ **Іаков** же братъ гнѣ, снѣ іосїфовъ имѣше сѣвѣ женоу. и оумрѣши еи иноу не поетъ:~ **Іаков** же и іѡанъ сѣна зевѣдѣва ѡ зевѣди бѣста. тѣмъ оумрѣшоу ѡцоу нхъ, продастъ іѡанъ стѣжанїа ѣ соущоу въ зевѣде градѣ. приш^д евъ іерлмъ коупи сїѡнъ, и поль сїѡна да каифѣ ар^н-хїерѣс. въ ѡбїтѣль,

иже вѣ ѿ кїави-финскихыѣ епархїе, /к. 123v/ и живѣше тоу. и сего ради гл҃ють. іако знаемъ вѣ архїеревѣ. а поль самъ имѣаше, идеже и вероу оуготства и въниде г҃ъ дверемъ затворенномъ:~

Вѣдомо боуди іако марїа іакѡва малаго. іѡсїина мѣти. иже именуєть марко еѡаг҃ѣлисть [!]. жена вѣ іуды бра́ гнѣа. іаже въспита г҃а съ прѣчтоу б҃цею. сїоу марїю гл҃ю нѣціи быти б҃цоу, еже мнозѣмъ нѣ мнимо. нъ и прѣмоудрїи латинѣ, іакѡва алфеева гл҃ють быти. еже въсако странѣно іе и тоуже. вѣше же рѣныи іуда аплѣ снѣ іѡсїфа вброучника б҃це. ѿ прѣвїе жены, ѿ нее же имѣ сныи три. іакѡва праведнаго іѡсїа, і сїмона іаковъ же се мали нарицааше. по нарицанїю оуга своего іѡсїа брата іакѡва праведнаго наре́нь бы іѡсїи. вѣхоу же рѣнаа братїа, іаковъ іуда снове іуды апла. брата іакѡва праведнаго. іакоже выше рекѡмъ:~

како марїа клеѡпова вѣ сестра б҃ци: Сеи клеѡпа, бра́ вѣ іѡакима ѡца б҃це марїе. поетъ женоу и оумрѣ бесчеднѣ. хоте же іѡакѣмъ въскрѣсити сѣмѣ братоу своему. посагнуъ на женоу бра́ своего, и роди емоу дѣщерѣ, именовъ марїю. иже и еѣлисть гл҃еть, марїа клеѡпова. та же вѣвдовѣвшоу іѡакѣмоу, и жени се вторе и възетъ с҃тоу анѣноу. из неѣ же роди б҃цоу марїю. іако быти наре́ клеѡповѣ [!], и б҃ци сестрѣ ѿ двою братоу. единого же ѡца. и тако іѡакѣмъ двѣ жене имѣлъ стѣ. а не с҃таа ана трїи моужїи имѣла іе, іакоже бледетъ нѣціи. нъ и по вѣбтованїю б҃цѣ родиста. пѣбааше во ни въсемъ погрѣшити еи великый ѡнѣ ро́женый по вѣбтованїю прѣже х҃а. іавльшїи се, и соущїи самѣ нѣныи силѣ въшѣши же и болѣшїи:~ /к. 124r/ Соут же по вѣбтованїю ро́женыи сы. прѣви сїѡѣ еже тлѣкет се въскрѣнїе, въ авела мѣсто ро́жень. и всѣ въскрѣнїе провъзвѣствю х҃а б҃а нашего:~ Вѣторыи енохъ, еже вѣновленїе сказает се вѣразѣ вѣновлѣшаго собою всѣ. Третьи исаакъ, радостѣ тлѣкѣю. провъзвѣствю радѣ. дающаго всѣмъ мирѣ: Четверти самѣѡнъ, слнцѣ и тѣ тлѣкѣмъ. праведноѣ слнцѣ силою показѣ, и всемоушноѣ. Пѣты самѡнѣ, еже ѿ б҃а прошенїе и сы, и гл҃юмъ. нбо ѡцѣ еже вѣсего мѣсто, вѣразѣма х҃а. и прошьшѣ езыкы да емоу наслѣдїе:~ Шѣста прѣс҃таа б҃ца, гл҃а же вѣсемъ мироу вѣсако. іако г҃а всѣ, б҃а же и влѣкоу ро́жѣшїи. Седемѣи іѡаннь кр҃тлѣ. бл҃гѣтѣ новаа сказѣмъ. бл҃гѣтѣ прѣстѡмъ показа всѣ. іако прѣоуготованъ слнцоу свѣилѣникъ:~ **В**смы по вѣбтованїю ро́жень х҃с бѣ нашъ, вѣкѡ творѣць сѣдѣмъ. и воушѡмѣ вѣкѣ. въ нем же възастѣ комѣжо по дѣлѡ еѡ. тѣмъ и истинѣ іаснѣю вѣси ѡвѣми ѡ х҃ѣ ісѣ г҃и нашѣмъ. емѣ же пѣбаєтъ слава. чѣстѣ и поклонанїе, въкоупѣ съ единѡстѣныимъ ѡцѣмъ. и прѣносоущїимъ дх҃ѡ, ннѣа и прѣно и въ вѣкы вѣкѡмъ аминь:~

тогоже ѡ помазавшихъ г҃а мирѡмъ:~ **О** помазавшїй жена́ г҃а мѣромъ. мнози повѣдатеѣ выше стѣхъ еѣлїи. многог нѣкое разѣньство и разѣленїе пѣбенѣ при-вести мнѣтъ. нѣціи бо единѣ быти рекоше магдалиноу и лазарѣвѣ сестрѣ хотет быти. іаже марїа блѡуница прѣвое вѣвѣши. и исцѣлѣвшѣ ѿ стрѣти, ѿ х҃а. принесе то́га мѣро, іакоже рѣ лоука въсрѣ еѣлїа. /к. 124v/ и паки ѿ іѡ, прѣже шѣсты днѣ пасхы. нарицати марїю, и именовати же мағалынѣ словомъ тѣчно ѿ ѡного нари-

цати се. аще ли имѣ когѣ моужа ѿнде. глѣе иже си. рекоше быти пѣвнѣ глѣти се глѣшѣи. прѣхвалъныи бо црѣ лев философъ, съзавѣшѣ црковѣ въ имѣ стѣго лазара въ цриградѣ прѣкраснѣ. принесе и положи тоу тѣло лазарево, и маріе маѣалины. и си тако нѣкыми ѿ латинѣ прѣпирае, емоу же самѣ ничто вѣщае глѣе. еда вѣсѣмъ по латинѣскомоу глѣти мнит се. іако маѣалина тѣло въ цркви стѣго лазара положена бѣ. іако и азъ видѣхъ своимъ очима. ѿ асіе принесено бывше. иеѡ латинѣ имоуше слово нѣкое. еже ѿ іѡсѣфа глѣють быти. тако проповѣдають. іако ѿ негоже гнѣю ѡзрѣ стрѣть, и въскрѣнїе. въ ѡбразъ моужьскаго полѣ прїити не трѣпю. слова же начело сице іе. повѣстѡеть и іѡсѣппъ, тѣмъ и глѣють. въ поустыни аггѣлѣ погрѣвѣнъ съ нѣкыми слѡчьшими се тогѣ въ поустыни. и безвѣсти ѡстанѡти тѣлеси стѣнѣ маѣалины, еже іе лѣжа въ прѣрѣнѣи бо цркви іе, еже мы рекохѣ видѣвше:

Бжтвнын же златоѡстѣць, бывѣ въ главызнѣ глѣшѣи. маріа же приемиши стѣкленицѣ мѣра. и тѣкѡе сѣ. іако и ѡ томъ нѣцїи съмнет се како стрѣпѣ хс, женѣ такоѡа творѣшїи. прѣѡе ѡѡ ѡно вѣдно навѣкнѡсти, іако не та бѣ блѡшница, іаже въ матѡеи, ни іаже въ луцѣ. ина бо та ѡ нѣже блѡшница женѣ бѣста. и многа зла пѣнѣ сѡшїи. си же чѣта и дрѣза. иеѡ ѡ въсприети хсѣ дрѣзааше. и си стѣ златоѡстѣ.

4. Narracje na tematy starotestamentowe wg kodeksu RGB Rumjanc. 42, k. 309r–311v, lekcje za odpisami: SB III22, k. 201r–202v (*O św. Annie, O kamieniu diamentcie, O siedmiu filarach*), i BAR slav. 358, k. 15r–21v (*O św. Annie, O kamieniu diamentcie*)

и се чѣно бжтвномоу и сѣенномоу писанїѡ ѡ стѣки аннѣ²⁴⁰ рѣши мѣтри рѣты и²⁴¹ влѣцѣ нѣш бѣцѣ*. Прѣмѣти хѣѡ анна. и мѣтрѣ²⁴² бжїа²⁴³ мѣти. вѣше ѿ колѣна левїина. дѣщи мѡѡана іереа. и марїа жены еѡ ѿ виолѣема іѡдеиска. /к. 309v/ имже сїи мѡѡанъ, вѣше сѣенствоуѡ при црѣвїи клеѡпатра, и сатира црѣ перскаго. прѣжѣ црѣвїа ирѡѡѡ, сѣна адипатрова²⁴⁴. сѣи оуѡѡ мѡѡанъ имѣше дѣщера ,г. марїж. и совж. и аннж. и ѡмжживъ²⁴⁵ прѣвжж въ вѣфлѣѣ. и роди саломїж²⁴⁶ бавж. ѡдѡ же и б. и тж въ вѣфлѣѣ, и роди елисаветъ, г же въ галилеи²⁴⁷, и роди марїж бѣцѣ. іакоже быти саломїи, и елисаветѣ. и бѣцѣ мѣрїж, дѣщера²⁴⁸ сѣтрѣнѣцѣ*.

²⁴⁰ —* рѣшен мѣтры прѣстѣки вѣце наше бѣе BAR slav. 358.

²⁴¹ Ø SB III22, BAR slav. 358.

²⁴² мѣтри SB III22.

²⁴³ бжїи BAR slav. 358.

²⁴⁴ адипатрова BAR slav. 358.

²⁴⁵ ѡмжжи BAR slav. 358.

²⁴⁶ саломи BAR slav. 358.

²⁴⁷ галилею BAR slav. 358.

²⁴⁸ трїе сѣтрѣнѣцѣ BAR slav. 358.

Пѡбаеѣтъ же се вѣѣти. іако клопа, и правѣныи іѡакіѣмъ. братіа вѣхъж прѣнаа. клопѣ оубо ѡженившоу сѧ, и безчлѣнѣ оумершѣ. брѧ его іѡакіѣмъ²⁷² по ѡбычаѣ ветхѡмѣ, снѣснѣ сѧ съ снѣхѡж своеж. рекше съ женож клопинож, роди дѣщерь. и нарѣ имаа ен маріа жже и ѡстави съ снѣхѡж его. вѣзвѣиѣ сѣма братѡу своемѣ, по мѡѡсѣевѣ законѣ. ѡтолѣ оубо вѣзати іѡакіѣмъ²⁷³ женж чѣнжж*. аннж дѣщерь маѡанѡвж. іаже ѡ племѣне дѣда сѡщїи, и авраамѡва. съ неж же роди іѡакіѣмъ прѣчѣжж²⁷⁴ бѣжж мѣрїж. іаже прѣѣже нарицаашѣ маріамъ. и вѣдѧ по ѡбѣщанїѣ²⁷⁵. іако вѣси вѣмѣ. вѣ црѣкѡвѣ трѣемъ лѣтѡ. сѣ рѧ глѣть еѡнїстѣ бѣгѡсловъ іѡаннѣ. маріа клопина, ѡнѣ іавѣ показѡуѣтъ, жже ѡ жены клопины. жже²⁷⁶ ѡ брата его рѡжѣшаа сѧ іѡакіѣмѣ. сестрж именовѣмж прѣнѡдѣѣ и бѣци²⁷⁷. ѡ дрѡгѣмъ жены. изъ єдиногѡ ѡца по плѣти. по законѡу же мѡѡсѣевѡу дѣщерь клопинж. сего рѧ прѣвѣжж маріа наричѣ клопинж²⁷⁸, іѡанѣ же сестрж и сїж мѣтерь гнѧ. клопа же брѧ вѣ/к. 311г/ше дрѣвѡдѣла іѡсїѣфа. ѡ снѣшенїа²⁷⁹ снѣваго. по вѣнѣга приведѣннѣ быти бѣци мѣрїи вѣ сѣда сѣтѣи. ²⁸⁰ѡ аггѣла блѣговѣщенїѣ [быти ен неїреннѡмѡу блѣговѣщенїѣ²⁸¹]. ѡтолѣ зѧтъ сѣда, анна ѡ іѡакіѣмѣ, и роди дѣщерь дрѡгж. и нарѣ имаа ен любѣе рѧ прѣчѣтѣмъ бѣжж. сїа же третїа²⁸² маріа дѣщерь іѡакимѡвж. вѣзѧ женж клопа брѧ іѡсїѣфа дрѣвѡдѣла. съ же клопа съ третїеѧ²⁸³ марїеж²⁸⁴, роди саломїж²⁸⁵. сїж же саломїж²⁸⁶ ѡбрѣчи, іѡаннѣ еѡнїстѣ вѣзѧти женж. вѣ врѣмѣ брака видѣвѣ іѡ бывшѣе чѣѡ ѡ хѧ. водж вѣ вино прѣложїиша, по тѡ часѣ. брака ѡвѣже²⁸⁷ не съвѣжѡупнѣ сѧ съ саломїеж²⁸⁸. послѣдова хѣ, и вѣ дѣвѣствѣ бѣ. именѣ тѣчїж причѣте сѧ бракоу, а не²⁸⁹ дѣлѡ. еѣа же слышиши вѣ еѡлїи. маріа іакѡвлѣ²⁹⁰, и маріа²⁹¹ іѡсїѣфѡвж. и ²⁹²дрѡгѣжж марїж*. іѡсїежж мѣтерь. бѣжж глѣть. еѣа же паки мѣрїж клопинж слышиши. прѣвѣжж²⁹³ сестрж глѣть бѣци. и разоумѣи сѣ. іако іѡаннѣ еѡнїстѣ глѣть. сѣѡахж при крѣтѣ ісѣѣ. мѣти его и сестра мѣтере его, маріа клопина. іѡсїѣф бо .д. снѣи имѣашѣ. іакѡвѣ, и²⁹⁴ ісѣда. и²⁹⁵ снѣмѡна. и²⁹⁶ сїмѡна. сего рѧ ²⁹⁷еѡнїстѣ наричѣтъ* бѣжж, іѡсїежж²⁹⁸ мѣтерь, и дрѡгѣж²⁹⁹

²⁷¹ —* ѡблїченїѣхѧ [!] BAR slav. 358.

²⁷² іѡкѣмъ [!] BAR slav. 358.

²⁷³ —* женѣ чѣнѣю анна BAR slav. 358.

²⁷⁴ прѣчѣстѡи BAR slav. 358.

²⁷⁵ ѡбѣщанїѣ BAR slav. 358.

²⁷⁶ жже BAR slav. 358.

²⁷⁷ маріа бѣжж BAR slav. 358.

²⁷⁸ клопино BAR slav. 358.

²⁷⁹ снѣнїа [!] BAR slav. 358.

²⁸⁰ —* ѡ аггѣлѣ блѣговѣщенѡу SB III22; и ѡ аггѣлѣ блѣговѣщеннѣ BAR slav. 358.

²⁸¹ блѣговѣщенїѣ BAR slav. 358.

²⁸² третїа BAR slav. 358.

²⁸³ третїѣ BAR slav. 358.

²⁸⁴ марїѣ BAR slav. 358.

²⁸⁵ саломїи BAR slav. 358.

²⁸⁶ саломїи BAR slav. 358.

²⁸⁷ ѡвѣжа SB III22.

²⁸⁸ саломїа BAR slav. 358.

²⁸⁹ Ø SB III22.

²⁹⁰ іакѡвѡу BAR slav. 358.

²⁹¹ марїи BAR slav. 358.

²⁹² —* дрѡга [!] марїѣ BAR slav. 358.

²⁹³ прѣвѣж SB III22.

²⁹⁴ Ø BAR slav. 358.

²⁹⁵ Ø BAR slav. 358.

²⁹⁶ Ø BAR slav. 358.

²⁹⁷ —* рѣчѣтъ еѡнїстѣ BAR slav. 358.

²⁹⁸ іѡсїѡвж SB III22.

²⁹⁹ дрѡгѣа BAR slav. 358.

іакѡвлю. иѡ дѣводѣль іѡсїѣ, женѣ илиѣа саломѣ. дѣщерѣ³⁰⁰ аггевѣж, брата за-
харїа іереа:~

о оутверди стѣпѣ̄ .ѣ̄~ /к. 311v/ Стѣпѣ̄ въ своемъ домѣ. оутверди ѣ̄.
бжтѣнна іавѣ̄ бѣтѣ̄, іакѡ̄ рѣ̄³⁰¹ ісаа. и почиѣтѣ̄ на нѣ̄ ѣ̄, дѣховѣ̄. іавѣ̄ же сѣ̄ сїа. дѣхъ̄
прѣмѣждѣрости. дѣхъ̄ разоумѣа. дѣхъ̄ свѣта. дѣхъ̄ крѣпости. дѣхъ̄ вѣнїа. дѣхъ̄ вѣры.
дѣхъ̄ страха бжїа:~

³⁰⁰ дѣщерѣ BAR slav. 358.

³⁰¹ Ø SB III22.

Wykaz postaci Palei historycznej (PH II)

Gwiazdką oznaczono autorów cytowanych i przywoływanych w PH II dzieł

Aaron (ааронъ)
Abel (авель)
Abiatar (авитаръ, авифаръ), kapłan
Abimelek (авимелехъ), król Geraru
Abiram (авиронъ, авиронъ) z rodu Rubena, buntownik przeciw Mojżeszowi
Abraham (авраамъ)
Absalom (авесаломъ), syn Dawida
Achija (акхита), sługa króla Dawida – w ST brak
Achitofel (ахитофель), doradca króla Dawida
Ada (ада'да), żona Lameka
Adam (адамъ)
Adem (адинъ), przodek Balaama
Akan (ахаръ), potomek Zeracha
Amalekici (амалики)
Ammonici (аманитѣны)
Amoryci (аморей)
Andrzej (Łazarz, zam. Eliezer z Damaszku) (андрей, лазаръ), sługa Abrahama
*Andrzej z Krety św. (андрей крит'ски)
Anioł Pański (аѣгль г'нь)
Anna (ан'на), matka Samuela
Artakserkses (zam. Holofernes) (артасиръ, арфасиръ), król perski
Arymatea (армафемъ, ар'мафемъ), piastunka Samuela – w ST brak
Asenet (асенефа, асенефта), żona Józefa
Aser (асиръ), syn Jakuba
Asyryjczycy (асирей)
Augeja (zam. Maaka) (ав'гиея), matka Absaloma

Baal (Kronos) (виль), bóstwo
Baktryjczycy (вѣкѣтърь)
Balaam (валаамъ), wieszczek
Balak (валаакъ, валакъ), król Moabu
Barak (варакъ, вараакъ), sędzia i prorok
Beniamin (венеаминъ), syn Jakuba
Bilha (вила), niewolnica Racheli

Chaldejczycy (хал'дѣи)
Chetyta (хѣтѣти, хѣт'тѣи), syn Sochara
Chur (уръ, іуръ), towarzysz Mojżesza i Aarona
Chuszaj (хѣс'їа, хѣснїе, хѣснїи), zaufany króla Dawida

Dalila (далила), żona Samsona
Dalmici (дал'матѣ) (zam. Admici?), mieszkańcy miasta – członka unii Pentapolis
Dan (данъ), syn Jakuba
Datan (дафанъ) z rodu Rubena, buntownik przeciw Mojżeszowi
Dawid (давидъ), król i prorok
Debora (zam. Judyta) (д'ѣворра, д'ѣвора)
Doeg (доникъ) Edomita

Efraim (ефреамъ), syn Józefa
Efron (ефронъ, еврѡнъ), syn Chetyty
Egipcjanie (егѣпѣтъѣнѣ)
Eliezer (елиезеръ, елїазаръ), syn Mojżesza
Endor (елдоръ, еелдоръ), bohater Izraela, posłaniec do króla perskiego
– w ST brak
Enosz (еносъ), syn Kaina; syn Seta
Ewa (ев'ва)
Ezaw (исавъ), syn Izaaka, przodek Balaama

Faraon (фараонъ, фараонъ)
Filistyni (филистїе)
Funda(giag)ici (фѡѣгдагїагїстїи), heretycy-dualiści

Gabaonici (гаваонїтѣ)
Gad (гадъ), syn Jakuba
Gerarianie (герар'ѣнѣ, герарїтѣ)
Gerszom (гер'самъ), syn Mojżesza

Giganci (гиганѢ)

Gog (гогъ), król perski

Goliat (голиаѢ), wojownik filistyński

Gomeryci (гомѣритѢ), mieszkańcy miasta – członka unii Pentapolis

Gomorejczycy (гоморѣнѢ)

Hagar (агаръ, агара), niewolnica Sary

Hebrajczycy (евреи, люди еврейскіе)

Heli (или, илїа), kapłan

Hellenowie (елини)

Henoch (єнохъ)

Hindusi (индианѢ)

Irad (Gaidad) (гаидаѢ), potomek Kaina

Ismael (исмаилъ), syn Abrahama i Hagar

Ismaelici (исмаилѣни)

Issachar (исахаръ), syn Jakuba

Izaak (исакъ, исаакъ)

Izraelici (исраильѣны, снове иѣрлєви)

Jael (аила, аиль) Kenitka, zabójczyni Sisery

Jakub (іаковъ, иаковъ), syn Izaaka

Jambres (аннисъ, нанѣнисъ), mag egipski, przeciwnik Mojżesza

*Jan z Damaszku św. (дамаскынъ івань, иваннъ дамаскинъ, дамаскынъ)

*Jan Złotousty św. (златоезычны іваⁿ)

Jannes (амѣврисъ), mag egipski, przeciwnik Mojżesza

Jefta (ѣфтаи), sędzia

*Jeremiasz (єремиїа), prorok

Jerychonianie (єрихоніанѢ, єрихоніаны)

Jesse (іесєи), ojciec Dawida

Jezus Chrystus (іс хс)

Joab (иѡавъ), wódz Dawida

Job (іѡвъ, иѡавъ), przodek Balaama

Jonatan (иѡаѡанъ), syn Saula

Josedek (иѡсєдєкъ, ѡсєдєкъ), ojciec Melchizedeka

Józef (иѡсїѣ), syn Jakuba

*Józef Flawiusz (иѡсїѣ)

Jozue (исоусъ навїєвъ), syn Nuna

Juda (июда), syn Jakuba

Judejczycy (іоудєи, юдєи)

Kain (каинъ)

Kananejczycy (ханаанѣни)

Kedorlaomer (хѣдологоморова), król Elamu

Kenan (каинанъ, икаинанъ), syn Enosza, wnuk Seta

Kisz, ojciec Saula (кысь)

*Kosma z Majumy św. (косма пѣснотворць)

Kronos (Baal) (кронъ), bóstwo

Laban (лаванъ), ojciec Rebeki

Lamek (ламехъ), potomek Kaina

Lea (лиа), żona Jakuba

Lewi (леви), syn Jakuba

Lewici (левитѣ)

Lewita (левитъ)

Lidyjczycy (лиди)

Lot (лотъ), bratanek Abrahama

Mahaleel (мафѣсалъ), syn Kenana, potomek Seta

Manasses (манаси, манасѣа), syn Józefa

Manoach (маное), ojciec Samsona

Mechujael (малейль), potomek Kaina

Medowie (мидѣни)

Melchizedek (Melchi) (мелѣхиседекъ, мельхи), kapłan

Metusael (мафѣсалъ), potomek Kaina

Metuszelach (мафѣсалъ), syn Henocha

Michał Archanioł (михаиль архангѣль)

Mikal (мелѣхѣ), córka Saula

Miriam (мариа), siostra Mojżesza

Moabici (моавитѣны)

Mojżesz (моуѣси, моисеи)

Nachor (нахаръ, нахоръ), ojciec Abrahama (zam. Terach)

Natan (нафанъ), prorok

Neftali (нефѣталинь), syn Jakuba

Nimrod (нефѣрѣдъ), król babiloński

Nirej (ниреи), przodek Balaama

Noe (ноѣ)

Oreb (ѡривъ), książę Madianitów

Ozjasz (ѡзѣа, иѡзѣа), król judejski

*Paweł Apostoł (павѣль)

Persowie (перси)

Pinchas (финесъ, финеесъ), wódz Izraela

Potifera (пен'дефри), ojciec Asenet

*Psalmista (пѣснописецъ, пѣснопѣв'ць, псаломникъ, пѣвѣць)

Rachab (раавъ), nierządnica

Rachela (рахиль, рахил'їта)

Rebeka (ревека)

Reuel (рагоуиль), syn Ezawa, przodek Balaama

Reuel (Jetro) (рагоуиль, раг'гѣиль), teść Mojżesza

Ruben (роувиень), syn Jakuba

Salem (Salima) (салиень), matka Melchizedeka

Salmon (сал'ла), przodek Balaama

Salmunna (сал'мана), król Midianitów

Salomon (соломонъ), syn króla Dawida, król Izraela

Samson (сам'ѡонъ), syn Manoacha, sędzia

Samuel (самоуиль), sędzia, kapłan i prorok

Sara (сар'ра), żona Abrahama

Satan, Satanael (сатана, сатананиль)

Saul (саоуль), król Izraela

Sedek (седекъ), brat Melchizedeka

Sefora (сѣм'фора), żona Mojżesza

Semici (сиень)

Set (ситъ), syn Adama

Silla (сел'ла), żona Lameka

Sisera (сисара), król Tyru

Sodomianie (содомилиане)

Symeon (симеонъ), syn Jakuba

Tara (тар'ра), przodek Balaama

*Teodor Studyta (стѡудитъ)

Terach (тар'ра), brat Abrahama (zam. Terach, ojciec)

Uriasz (оуриа), dowódca

Uzza (Zan) (ѡзанъ), z rodu Lewiego

Zebach (зевен), król Madianitów

Wykaz postaci Palei historycznej (PH II)

Zebulun (Завулунь), syn Jakuba

Zeeb (Зивь), książę Madianitów

Zerach (Зар'а), przodek Balaama

Zilpa (Зел'ва), niewolnica Lei

Средновековни библейски разкази. Историческата палея във византийско- славянската традиция

(Резюме)

Монографията е посветена на византийския паметник от края на IX в., съдържащ в основната си част преработки на избрани старозаветни разкази, като основното внимание е насочено върху историята на разпространението му в *Slavia Orthodoxa*. Историческата палея (по-нататък ИП) е текст, обединяващ различни жанрове и стилове, текст, достигнал до нас в най-малко два славянски превода, известни по български, сръбски, молдавски и руски преписи от края на XIV до началото на XVII в.

Изследването започва с предговор, посветен на битуването на ИП в кръга на *Slavia Orthodoxa*. В славянска среда 'палеи' са наричани различни произведения, създадени на базата на старозаветен материал; 'палея' е по-скоро термин, отнасящ се до съдържанието и обединяващ избрани старозаветни истории, които са допълнени от извънбиблейски наративи, а не е оригиналното заглавие на компилацията, известна в ръкописната традиция като „Книга Битие на небето и земята“ или „Книга на боговидеца Моисей“.

В началото на първа глава (*Сред термините. Преглед на изворите и изследванията*) е публикувана текстологично-кодикологична информация, отнасяща се към известните днес преписи от т. нар. „втори превод“ (общо 11 пълни и непълни преписа), който е основен изворов материал на проучването. Представянето на изворите е съпроводено от преглед на публикациите, посветени на паметника: както на византийския образец, така и на славянските текстове – издания и критически студии, съпроводени от изводи върху актуалното състояние на изследванията. Оригиналният византийски текст е създаден в края на IX в. Първият славянски превод, запазен днес в повече от 20 руски и сръбски преписа, е възникнал по всяка вероятност

през X–XI в. и в западнобългарските земи. Вторият превод се появява през XIII–XIV в. по всяка вероятност в сръбска езикова среда.

Втора глава (*Първите два превода на Историческата палея. Между вариантите: структура и съдържание*) представя резултатите от съпоставянето на съдържанието на ИП по единственото гръцко издание и първия и втори славянски преводи. В случая с ИП II заслужава да се отбележат промените в сегментацията на славянския текст и добавките/пропуските на някои фрагменти по отношение на гръцкия първообраз (ППр) и първия превод (ИП I).

Началото на трета глава (*Авторът на разказите. Библейските цитати в Историческата палея*) е посветено на предполагаемия автор на паметника, който по всяка вероятност произхожда от монашеска среда, за което свидетелства доброто познаване на Светото Писание и на много други произведения със старозаветна тематика (литургична поезия, псевдоканонично-апокрифни наративи). По-нататък в трета глава е извършена идентификация на библейските цитати, използвани в Палеята като елементи на разказа и поанти на избрани раздели с нефабулни функции. Анализът води до извода, че или авторът на втория превод използва по всяка вероятност библейски текстове, разпространени през XIII–XIV в. – или че текстът на Палеята е толкова силно свързан с библейския, че в повечето случаи е трудно да се покажат разликите между тях.

Четвърта глава (*Конструирането на сакралната история в текста на Историческата палея*) е посветена на най-значимия по обем и най-важен за композицията на творбата компонент – фабулни текстове, обединени в групи по-малко или повече отдалечени от библейския първоизточник. В първи раздел на главата (*Намеси в текста на Писанието*) са показани промените, които авторът на ИП II съзнателно или несъзнателно въвежда по отношение на използвания хипертекст и които могат да се разпознаят благодарение на характерни грешки, като: погрешно посочени имена на героите, сгрешени топоними, премени в конструкцията на отделни епизоди (въвеждане на нови персонажи, замяна на водещите повествованието и т.н.), въвеждане на повече детайли в отделните сцени. Във втори раздел на главата (*Наративи извън Петоكنижнето*) са демонстрирани връзките между текста на Палеята и литературни произведения, вдъхновени от Стария завет, представителни обаче за извънканоничната литература, като напр.: *Апокрифното житие на Моисей*, апокрифният цикъл за Авраам, или отделни псевдоканонични мотиви. Идентификацията им позволява да се постави отново – за пореден път – въпросът за границите между канонично и псевдоканонично в средновековната култура на православните славяни, както и за съвременното им разбиране и интерпретация. И независимо от обстоятелството, че ИП съдържа фрагменти, които по причина на отдалечеността си от библейския хипертекст (условно)

могат да бъдат наречени „апокрифни“, тя остава творба, за чието описание най-подходящ е епитетът ‘парабиблейна’.

В пета глава (*Други елементи на съдържанието и формата*) се анализират и интерпретират други два елемента на ИП, тяхното място и функции в тъканта на произведението. Първият е свързан с поетическите текстове (раздел *Поезия*), генетично свързани както с Библията (Псалтир, фрагменти от книги на пророците Исаия и Йеремиа, стихове от книга Изход), така и с извънбиблейска поезия: *Великия покаен канон* на св. Андрей Критски; литургична поезия на св. Йоан Дамаскин (за неделя и за празника Събор на арх. Михаил и безплътните сили); на св. Козма Маюмски (за Успение Богородично, за Въздвижение на Кръста, за Рождество Христово); анонимен канон за Неделя на праотците. Поетическите фрагменти изпълняват обикновено функцията на поанта или обобщение на отделни части на ИП, а понякога са използвани като авторски коментар. Нещо повече: те не съпътстват частите на ИП II с определено извънбиблейски произход, като напр. младостта на Моисей или историята на Авраам. Във втори раздел на главата (Анатемии) е разгледан избор от анатемии срещу отстъпници от православие, различен в трите варианта на ИП (т.е. в PGr, ИП I и ИП II): тяхната конструкция и внушение, връзката с анатемии от други византийски и славянски извори, като: синодици или *Догматическото всеоръжие* (*Panoplia dogmatica*) на Евтимий Зигавин. В ППр се срещат три анатемии, в ИП I – първите две от тях, а в ИП II – втората и третата. Тази подредба позволява да се предположи, че – противно на предишни твърдения – ИП II не е била четиво, разпространено в богомилски среди, а напротив: регистрира антиеретически правни текстове. Най-интересният фрагмент е може би анатемата срещу фундагигитите, име, с което били наричани еретиците-дуалисти (богомили) от Мала Азия, лексема, която не се среща в други славянски текстове. Въпреки че се появява само в ИП II, анатемата се отнася към ситуацията от времето на създаването на първия превод, т.е. края на X – началото на XI в.

Шеста глава (*Между текстовете. За отношението на Историческата палея към други произведения*) анализира ИП II от текстологична и кодикологична гледна точка, т.е. разглежда я в контекста на други литературни произведения, с които ИП II е преписвана заедно. Четирите пълни преписа на ИП II представят сръбска редакция на старобългарския език (с ресавско влияние), подобно на най-стария, непълен препис. Два от тях, създадени в близки хронологични и географски граници, имат изглежда общ протограф, подобно на двата други, представящи среднобългарска (молдавска) редакция. Наблюденията върху съпровождащите ИП II текстове водят до следните изводи: оказва се, че Палеята охотно е свързвана с богословско-мистагогични коментари; родословие и роднински връзки в Светото се-

мейство; омилетични произведения с антилатински характер. Литературният конвой на Палеята позволява да я разположим сред монашеските четива с познавателен характер.

В заключението на изследването са изложени изводите, отнасящи се към прочита на ИП II. Тя е явление, представлящо процесите на разпространение на византийските цивилизационни и културни образци, доказва постоянния интерес на славяните към литературната продукция на Империята и възможностите за адаптацията ѝ в собствената културна традиция.

Резултатите от внимателния прочит на ИП могат да доведат до коригиране на дефиниции, в които тя е представена като „съкращение на библийската история, допълнено от извадки от текстове на Йосиф Флавий и св. Григорий“, към които са добавени фрагменти от произведения на други автори: св. Йоан Златоуст, Теодор Студит, св. Андрей Критски – все доводи, които би трябвало да докажат единствено повърхностното знание на автора на християнските извори, а практически непознаването на никакви поранни текстови традиции, свързани с ИП. Тези „добавки“ би следвало да бъдат последователно наричани ‘допълнения’ поради своя различен жанров характер и невписването им в структурата на разказа, а изпълняващи поскоро функцията на своеобразен наративен интервал. Те са свидетелство за жанровия синкретизъм в средновековната славянска писменост, за зрелостта на нейните читатели спрямо някои нетипични интерпретации на добре известни (предимно) библийски наративи.

Коментарът към втория славянски превод на Историческата палея е съпътстван от няколко приложения: схема, представляща текстологическата традиция; съпоставка на заглавията на главите в преписите на ИП II; на цитираните в творбата фрагменти от *Великия покаен канон* на св. Андрей Критски; издание на избор от съпровождащи ИП II текстове (цикъл от поучения и мистагогично-богословски обяснения, библийската история на Сузана, старозаветни разкази, антилатинско съчинение, Псевдозлатоустово слово за иконите).

Разглеждайки като своеобразен „ключ“ ИП отваря пространство за нови интерпретационни контексти благодарение на своя синкретизъм, плавен преход от наратив във фабулата към авторски допълнения в немногото коментари, с образното представяне на героите и събитията в отделните разкази и като „типове“, но и като метафорични поетически образи. Оказва се, че този парабиблийски текст отправя от една страна читателя към хипертекста, а от друга – към жанрово извънбиблийски образи, описания, добавки и коментари, създавайки по този начин собствения богат свят на една само привидно второстепенна творба.

Medieval Biblical Stories. *Palaea Historica* in the Byzantine-Slavic Tradition

(Summary)

The study focuses upon the Byzantine literary relic from the end of the 9th century and especially its history within the *Slavia Orthodoxa* circle. Basically an elaboration of selected Old Testament stories, the *Palaea Historica* (hereon: PH) is a text combining different genres and styles of narration, has been translated at least twice into the Slavic language and which translations have been circulating in Bulgarian, Serbian, Moldavian and Ruthenian copies dated from the end of 14th century till the beginnings of the 17th century.

The monograph begins with an introduction regarding the existence of the PH in the *Slavia Orthodoxa* environment. Although the term ‘palaea’ refers to the contents of a manuscript containing a selection of Old Testament narrations supplemented with stories originating beyond the Bible, nevertheless it does not belong to the original title of the compilation discussed in this study, as it was custom in the Slavic milieu to use this term for different literary works based on Old Testament material. Chapter I (*Terminology. A survey of sources and literature*) opens with a presentation of textological-codicological data concerning the known today copies of the so-called second Slavic translation of the PH (altogether 11 full and fragmentary copies), a translation that forms the fundamental source material of this study. In addition to the discussion of the sources, this chapter also gives a survey of publications on the literary relic in reference to both its Byzantine original as well as the Slavic texts, their editions and critical analyses, and concludes with remarks on the current state of research. The original Byzantine text was written at the end of the 9th century. The first Slavic translation, which has survived till today in over 20 Ruthenian and Serbian copies, has been dated to the 10th–11th century and must have been written on West Bulgarian lands, whereas the second translation appeared in the 13th–14th century, most probably in the Serbian language environment.

Chapter II (*The two first translations of the 'Palaea Historica'. Between the variants: structure and contents*) shows the results from the comparison of the contents of the PH available to us in its surviving forms: the single Greek edition (PGr), as well as its first (PH I) and second (PH II) Slavic translations. Here, it is worth noticing that the PH II has changed the segmentation of the text in the Slavic version, and, in comparison to the Byzantine original (PGr) and the first translation (PH I), has added and eliminated certain parts of the contents.

Chapter III (*Author of the stories. Biblical quotations in the 'Palaea Historica'*) begins with the search for the assumed author of the discussed text. It is very likely that this person came from a monistic environment, a fact that is attested by the writer's good knowledge of the Holy Scriptures as well as other literary works on Old Testament themes (liturgical poetry, pseudo-canonical and apocryphal narrations). Next, this part of the study identifies the biblical quotations used in the Palaea as narrative components and punchlines of those particular chapters without a narrative function. As a result, two possible conclusions emerge: either the author of the second Slavic translation made use of the biblical texts circulating in the 13th–14th century, or the text of the Palaea is based on that of the Bible to such degree, that it becomes difficult, in many cases, to indicate the differences between them.

Chapter IV (*The construction of the sacral story in the text of the translated 'Palaea Historica'*) is devoted to the largest in volume component of the PH and most essential to its composition, i.e. the narrative texts, which have been grouped into those less and those more distant from the Old Testament originals. The first part of the chapter (Interferences in the biblical text) shows the changes introduced, consciously or not, by the author of the PH II into the employed hypertext, and which are recognizable chiefly due to their erroneous nature, e.g. errors in names ascribed to characters, confused toponyms, changes in the construction of particular episodes (introduction of new characters, change of speaking characters etc.), the details of the scenes. The second part of the chapter (Stories beyond the 'Pentateuch') indicates the relations between the text of the Palaea with the texts of other writings inspired by the Old Testament, but of non-canonical character, e.g. Apocryphal Life of Moses or the so-called apocryphal series on Abraham, as well as particular pseudo-canonical motifs in the Palaea. Their identification allows us to question, once again, the border between the canonical and the pseudo-canonical in medieval culture of the orthodox Slavs, but also their modern understanding and interpretation. Interesting is the fact that, although the PH contains such elements of contents, which on the basis of their distance to the biblical hypertext may be (conventionally) referred to as 'apocryphal', nevertheless it is still a literary work, which most accurately should be described as 'para-biblical'.

Chapter V (*Other components of contents and form*) analyses and characterizes two other components of the PH, their place and function in the fabric of the work. The first one comprises poetical texts (the subchapter *Poetry*) deriving from the Bible (Book of Psalms, fragments of the prophecies from Isaiah and Jeremiah, also the poetical verses from the Book of Exodus) and from other works (*The Great Canon of Penance* by St. Andrew of Crete; liturgical poetry of St. John of Damascus e.g. the Sunday Canon and the liturgical holiday The Synaxis of Archangel Michael and the Other Bodiless Powers; Canon on the Dormition of the Mother of God, Canon on the Elevation of the Holy Cross, Canon on the Nativity of Christ, by St. Cosmas of Maiuma; the anonymous Canon for the Sunday of the Forefathers). Most often the poetical fragments form a type of punchline or summary to particular chapters in the PH; they also, at times, appear in the author's commentary. What is more, they do not accompany those parts of the PH II of evident non-biblical origin (like the youth of Moses or the story of Abraham). The second subchapter (*Anathemas*) discusses the choice of the anathemas addressed against the apostates from Orthodoxy, which differ in the three variants of the PH (i.e. PGr, PH I and PH II), analyses their construction and meaning, and also their relations with anathemas from other Byzantine and Slavic sources, e.g. synodikons and the treatise by Euthymius Zigabenos. Accordingly, the PGr comprises three anathemas, the PH I contains of the first two from the Greek original, whereas the PH II the last two. This allows us to assume that the PH II, in contrast to earlier opinions, was not popularized within the Bogomil environment, but, on the contrary, it registered the voices against such heretics. Here, the most interesting element seems to be the anathema against the Fundagiagites, a name applied in reference to the heretic-dualists (the Bogomils) in Asia Minor. To our knowledge, this is the only occurrence of the name in the Slavic language. Despite the fact that this term is only found in the PH II, it relates to a situation from the period of time during which the first translation was made, i.e. the turn of the 10th–11th centuries.

Chapter VI (*Between the texts. On the relations of the 'Palaea Historica' to other works*) presents the PH II from a textological and codicological perspective, that is in the context of other literary works, which have been compared to the PH II. Four full copies of the PH II represent the Serbian edition of the Old Church Slavic language (with certain Resavian influences), similarly the oldest surviving, albeit fragmentary copy. Two of these, composed at a close time and in a not so distant geographical environment, seem to share a common protograph, in similar vein to two other copies, representing the Middle Bulgarian (Moldavian) edition. Interesting are the results from the observation of the texts accompanying the copies of the PH II in the codices: it appears that the Palaea was often combined with theological-mytagogical commentaries and explications regarding certain biblical

questions and figures (e.g. the genealogy and family ties of the Holy Family), but also with specific homiletic studies of anti-Latin character. These allow us to place the Palaea amongst popular monastic writings of epistemological character.

The final part of the study presents the most important conclusions regarding the reading of the PH II. First and foremost, is a literary work representative of the phenomenon of the spreading of Byzantine civilizational and cultural models. Without any doubt, it proves of the Slavs interest in the literary production of the Imperium and the possibilities of its adaptation to one's own cultural tradition.

Such meticulous read of the PH results in postulating for a correction of its definition, which chiefly limits it to 'a briefing of biblical stories, supplemented with fragments from Josephus Flavius and St. Gregory' and specifies the references to the works of other authors, e.g. John Chrysostom, Theodor the Studite, St. Andrew of Crete. The latter, at times, is perceived as proof of the author's shallow knowledge of Christian sources, but also of a practically non-existent earlier textual tradition of the PH. On the basis of this study it becomes clear that these 'supplements' should rather be referred to as 'instalments' due to their different genological character and their non-correspondence to the structure of the narration, since they appear as a sort of its interruption. Also, they give evidence of generic syncretism in medieval Slavic literature, and of the maturity of its readers in recognizing well-known (basically biblical) contents presented from a non-obvious perspective.

The commentary to the second Slavic translation of the PH is accompanied by appendices: *stemma codicum* of the PH II – scheme showing the relations among the copies and groups of copies of the PH II; the table of titles of the chapters in the copies of the PH II; the quoted fragments of *The Great Canon of Penance* by St. Andrew of Crete; the edition of selected texts accompanying the PH II in the codices that contain it (series of mystagogical-theological teachings and explications, the biblical *Story of Susanna*, stories on Old Testament themes, the anti-Latin treatise).

The PH may be perceived as a 'key' that opens space for new interpretative contexts due to its syncretism, fluid transitions in the narration from stories to digressions by the authors in the commentaries (albeit few), who swiftly switch from presenting the characters of particular stories as clear-cut 'types' to a discernibly poetical and metaphorical representation (of both people and events). It is, thus, evident, that this para-biblical text directs its readers into two directions: to the hypertext, on the one hand, and on the other, to non-biblical genological images, descriptions, supplementations and commentaries. The latter, especially, contributes to the creation of an original, rich world in the Palaea, a literary work which, without any doubt, only appears to be of derivative character.

translated by Yvonne Loske