

Thomas Daiber

Bemerkungen zum Alphabet auf Ikonen von Konstantin-Kyryll¹

Abstract

In the 19th century the cult of Cyril and Methodius was renewed more or less in all Slavic countries as a means to foster a national or a common Slavic identity. However, there were differences in the way the religious cult was exploited for political purposes. In the Slavia Latina, the work of the Slavic Apostles is remembered mainly as a missionary act which brought to the full acknowledgment of the Slavic nations; in the Slavia Graeca, especially in Bulgaria and Russia, the work of Cyril and Methodius is considered more specifically as the foundation of Slavic cultures. Focussing on Cyril as the creator of Slavic letters has led to rhetorical strategies which until now have claimed, or at least suggested, that Cyril did not create the Glagolica but the Cyrillica. In the first part, the paper gives an overview of various trends in the debate which, while quite unrelated in any other aspect, openly or implicitly downplay the primacy of the Glagolica. In the second part, it examines the function of Cyrillic letters on icons of St Cyril and shows how the exhibition of the Slavic letters is part of the strategy to create a collective identity by manifesting a cultural “origin”.

Keywords: Glagolica, Kirillica, National identity, Orthodox icons

1. Aufblühen oder Wiederaufblühen

Die Verehrung der als Slavenapostel bekannten Hll. Kyryll und Method tritt, wie das sprachliche Alter der Viten zeigt, wenig später als der Beginn der Christianisierung in Bulgarien und Russland auf; für das hohe Alter des Kultes spricht auch, dass Teile des Kanons zu Ehren Kyrylls ursprünglich sogar griechisch geschrieben sein dürften (Krys’ko 2009: 3, 11 et *passim*). Die älteste erhaltene Abschrift der Пространное житие Константина философа datiert zwar erst vom Anfang des 15. Jhs. (Levočkin 1983: 76), doch deutet die formale Ausführung des Kodex, in

¹ Vittorio Springfield Tomelleri hat den Beitrag vor Drucklegung eingehend kommentiert; ich bedanke mich herzlich für die hilfreichen Hinweise.

dem sie sich befindet, darauf hin, dass die Abschrift „im Milieu des Volkes auf Novgoroder Gebiet“ (ebd. 78) angefertigt wurde, was trotz des geringen Alters der Abschrift für eine in Russland lange eingebürgerte Verehrung Kyrills spricht. Die Brüder sind auch ununterbrochen in den russischen Kalendarien vertreten. Im Mai-Band der Lesemenäen Rostovskijs findet sich unter dem 11. Tag die gemeinsame Vita beider Brüder (Rostovskij 1993, 9: 325–377); ausführlicher noch waren die Großen Lesemenäen Makarijs, welche am 11. Mai eine Kurzvita Methods (Iosif 1892, 2: Sp. 158), am 14. Februar – seinem *dies natalis* – eine Kurzvita Kyrills (ebd. 1: Sp. 478) und am 6. April eine ausführliche Vita Methods und darauf ein Слово похвальное auf beide Brüder bieten (je 4 Folia, ebd. 1: Sp. 71f; zur Datierung der Gedenktage vgl. Češmedžiev 2007: 23).

Während die Handschriftenlage auf eine andauernde Kenntnis der Soluner Brüder auch im Bereich der Volksfrömmigkeit deutet, gibt es aber auch Stimmen, welche vielmehr eine jahrhundertelange Vergessenheit, in welche Kyrill und Method geraten seien, beklagen. So bemerkt etwa Bulgakov, dass das Gedenken an die Soluner Brüder schnell „unter dem Einfluss verschiedener ungünstiger historischer und politischer Umstände“ in Vergessenheit geriet und erst „am Anfang des 19. Jahrhunderts zusammen mit der Wiedergeburt der slavischen Völkerschaften [возрождение славянских народностей]“ erneuert wurde, so dass in Russland 1836 eine Synode den 11. Mai als Gedenktag der Brüder aufgestellt habe, der 1885 in den Rang eines zweithöchsten Festes übertragen wurde, wobei 1901 in allen geistlichen Ausbildungsstätten Russlands eine Vorabendfeier angeordnet wurde (Bulgakov 1913, 1: 181, Anm. 1 und 2). Ähnlich stellt Štefanić für Kroatien fest, dass die Verehrung von Kyrill und Method in den glagolitischen Missalen bis zum 16. Jh. angeordnet gewesen sei, jedoch im 17. und 18. Jahrhundert in den „Propaganda-Ausgaben“ verschwunden und erst im 19. Jh. in der „Wissenschaft wie im Kultus der katholischen Kirche rehabilitiert“ worden wäre (Štefanić 1963: 52).

Offenbar können an die Öffentlichkeit der Verehrung von Kyrill und Method Erwartungen geknüpft werden, denen im Rückblick nicht alle Jahrhunderte entsprechen, so dass sie denjenigen, welche die Erwartungen tragen, als Zeit der Vergessenheit und des Verschweigens erscheinen. Die Motive der Erwartungshaltung – in Bulgakovs Äußerung be-

reits im Klartext enthalten – untersucht Lukić für Kroatien und bewertet den kyrillomethodianischen Kultus in der 2. Hälfte des 19. Jhs. als die Einrichtung eines „linearen Narrativs“ bzw. eines „künstlichen Mythos“, das der Schaffung einer nationalen Identität und der „Polarisierung“ von Eigen- und Fremdgruppe diene (Lukić 2009: 89).

Wir stellen den Streit hinten, ob man nun von der „Propaganda“ des Verschweigens oder dem „Mythos“ der Ursprünglichkeit, also vom Wieder-Aufblühen oder nur vom Aufblühen des Kultus um die Soluner Brüder im 19. Jh. sprechen sollte. Ausführlich zeigt Rohdewald, dass für Bulgarien, beginnend mit Paisij Chilendarski, am Ende des 18. Jhs. vor allen Dingen die Rezeption von Kyrill und Method als „Lehrer“ festzustellen sei, während die beginnende serbische Rezeption ihre Funktion als Heilige im Zusammenhang mit der „Taufe“ der Slaven betone, doch unbeschadet verschiedener regionaler Tendenzen zeige sich im 19. Jh. generell für die Slavia die Umwandlung der „früher zunächst religiösen Erinnerungsfiguren Kyrill und Method als nationale Erinnerungsfiguren in der Entstehung nationaler Identitäten“ (Rohdewald 2014: 175).²

Die nationale Interpretation des Soluner Brüderpaares motiviert noch heute den aus dem Праздник entwickelten День славянской письменности и культуры, der nach dem gregorianischen Kalender auf den 24. (= julianisch 11.) Mai fällt, 1985 in der Sowjetunion nach bulgarischem Vorbild eingeführt und 1991 in Russland zu einem staatlich-kirchlichen Fest erklärt wurde und nun an jährlich wechselnden Austragungsorten unter Herausgabe begleitender Materialien (etwa Pudovkina 2011) stattfindet. Unter anderen nationalen Gedenktagen ist auch der 5. (= 17.) Juli erwähnenswert, der als Tag der Ankunft der Slavenapostel im Großmährischen Reich gilt und heute in Tschechien und der Slowakei als landesweiter Feiertag festgesetzt ist. Auch in der römischen Kirche werden die Slavenapostel beginnend mit dem 19. Jh. prominent wahrgenommen. Papst Leo XIII reagierte in seiner Encyclica *Grande munus* vom 30. September 1880 auf die Verehrung der Brüder als Nationalheilige, obgleich die „несостоятельность, бедность и безсодержательность“ der in der lateinischen Liturgie zur Feier vorgesehenen Texte be-

² Ich danke Stefan Rohdewald (Gießen) für die Mitteilung seiner im Druck befindlichen Habilitationsschrift, sowie für den Hinweis auf Balabanov 1993.

klagt werden konnten (Chojnackij 1881: 769). Johannes Paul II. würdigte die Slavenapostel in einem Sendschreiben *Slavorum Apostoli* am 2. Juni 1985, also im Jahr des 1100. Todestages von Method, und im Jahr der Tausendjahrfeier der Taufe Russlands 1988 wurde eine Wand der Unterkapelle von San Clemente in Rom, an der zu Beginn der 60er Jahre im Zuge von Umbauarbeiten menschliche Überreste gefunden worden waren, mit (weiteren) Gedenktafeln slavischer Staaten versehen. Die gefundenen Gebeine werden zumeist dem hl. Clemens zugeschrieben (Yawn 2012: 12); Kyrill dagegen wurde in einem marmornen Sarkophag beige-
gesetzt (Osborne 1981: 282).

Auch das Grab Kyrills, wie der bereits erwähnte Osborne schon lange überzeugend dargelegt hat,³ befindet sich nicht an der Stelle, wo die sozialistischen Staaten mit ihren Gedenktafeln Kyrills gedachten. Der Irrtum bei der Lokalisierung könnte einem Übersetzungsfehler geschuldet sein. In den Lesemenäen Rostovskijs wird in der Kyrill-Vita mitgeteilt, die Römer hätten zur Verehrung Kyrills eine „Ikone“ gemalt und „vor ihr (перед нею) Tag und Nacht Kerzen“ angezündet (Rostovskij 1993: 370):

... святые мощи опустили по правую сторону алтаря в церкви святого Климента. Затем здесь стали совершаться многие чудеса. Видя это, римляне начали все более и более прославлять святого Кирилла и, написав его икону, стали возжигать перед нею свечи день и ночь.

In der aksl. Vita Constantini ist aber vielmehr in ihrem letzten Satz zu lesen:

и написаше икону его надъ гробомъ и начеше свѣтити надъ нимъ днь и
ночь (Grivec/Tomšič 1960: 142, bequem zugänglich auch ed. Lindstedt)

Die Römer „malten sein Bild über sein Grab (надъ гробомъ)“ und zündeten „über ihm (надъ нимъ)“, dem Grab nämlich, ein ewiges Licht an, was

³ Siehe auch Barlieva, Naumov (2005: 127). Obwohl der Aufsatz von Osborne nun schon über 30 Jahre veröffentlicht ist, meint die „official website“ von San Clemente anlässlich des Freskos „Anastasis“, dass entsprechende Überlegungen „recently led scholars to propose that this is the original tomb and portrait of St Cyril, the Apostle of the Slavs“ (www.basilicasanclemente.com, abgerufen am 12.03.2014).

sich nicht auf ein Tafelbild bezieht, welches im Laufe der Jahrhunderte verschwinden kann, sondern vielmehr auf ein ortsfestes Fresko deutet, eben auf das Sujet „Christus in der Vorhölle“ (Сшествие во ад), das ostkirchlich meist das Thema Himmelfahrt vertritt (vgl. bei Hartmann: ‘Anastasis’, ‘Höllenfahrt Christi’), und im linken unteren Bildfeld des Freskos „Höllenfahrt“ in San Clemente ist tatsächlich ein Mann mit byzantinischer Kopfbedeckung und einem Buch in der Hand zu sehen (siehe die Beweisführung in Osborne 1981).

Balabanov bespricht nur zwei sekundäre Kompositionen aus San Clemente, die ein Bild der Slavenapostel überliefern (Balabanov 1993: 20–33). Zum einen weist er auf die Darstellungen Kyrills und Methods im Fresko des sog. Partikulargerichtes hin, das möglicherweise aus Anlass des Todes Methods gemalt wurde, aber sicher nicht als Fresko „über dem Grab“ Kyrills in Frage kommt, denn kaum hat man beim Tode Kyrills den lebenden Bruder – vorgreifend – auch schon in das Grabbild gefügt. Die von Balabanov zum andern besprochene Darstellung der Brüder auf dem Fresko der *translatio reliquiarum s. Clementis*, welches im 11. Jh. entstanden sein dürfte, kommt wegen ihres Alters und aus kompositorischen Gründen ebenfalls nicht als Grabfresko Kyrills in Frage. Die späteren Fresken werden vielmehr mit einem „political subtext“ verbunden (Yawn 2012: 178), nämlich „somehow associated with (anti)pope Clement III“ (ebd. 198).

Den politischen Subtext der Fresken bemerkt schon Wolf (1993), aber Yawn (ebd. 177) fragt sich darüber hinaus, ob eben dieser politische Gehalt Papst Paschalis II. sogleich bei seinem Amtsantritt 1099 bewegen haben könnte, die Basilika verfüllen und auf ihren Resten eine neue bauen zu lassen. Wenn Yawn allerdings annimmt, dass das Gebäude nach den Brandschäden des Normannensturms 1084 statisch noch intakt war, müsste sie vielmehr erklären, warum ein bloßes Abstemmen der irritierenden Fresken keine realistische Option für den Papst gewesen sein konnte.

2. Nationale Motive

In der (verfehlten) Lokalisierung von Kyrills Grab durch die ehemaligen sozialistischen Staaten symbolisiert sich das Gedenken an Kyrill und

Method als nationaler Erinnerungsfiguren, und ebenso symbolisieren sich im Bild des am (verfehlt lokalisierten) Grab Kyrills betenden hl. Johannes Paul II. die Bemühungen der katholischen Kirche, im Gedenken an die Slavenapostel eine Art ökumenisches Unterpfand in Rom zu bewahren. Beide Motive sind verständlich, aber auch konfliktrichtig.

Die Interaktion zwischen nationalen und katholischen Erinnerungsmotiven kann in der *Slavia latina* natürlich im wesentlichen harmonisch verlaufen. Ebenso wie die vorstehenden Indizien zum Beginn einer öffentlich herausgehobenen Verehrung beider Brüder ab dem 19. Jahrhundert können auch die folgenden Hinweise nur Anhaltspunkte bieten. Polen darf aus der Betrachtung herausgelassen werden, weil ein seit den Religionskriegen der Frühen Neuzeit ausgebildeter nationaler Katholizismus und dann die Teilungen des Landes (u. a. durch Russland) die allslavische Identifizierung und damit auch die Erhebung allslavischer Heiliger als Erinnerungsfiguren erschweren, obgleich in größerer Perspektive etwa Mikołajczak (2012) zu Recht darauf hinweist, dass für die frühe Phase der kyrillomethodianischen Mission die heute eingebürgerte Teilung zwischen *Slavia latina* und *Slavia orthodoxa* so nicht bestand (man denke auch an das glagolitische Schrifttum Prags und Krakaus im 14. Jh., vgl. dazu Birnbaum, Schaeken 1999: 56f.). Aber auch aus den polnischen Grenzgebieten zur Orthodoxie ist keine besondere Verehrung des Brüderpaares (dafür aber interessanterweise der Fürstin Ol'ga) auf orthodoxen Ikonen zu erkennen (ich kenne nur Malinowscy, Marciszyn 2009).

Die Zeitläufte haben es mit sich gebracht, dass unter den Westslaven vor allen Dingen die Tschechen und Slovaken Kyrill und Method als nationale Identifikationsfiguren aufrichteten, wovon die Skulptur des Brüderpaares auf der Karlsbrücke in Prag zeugt (1938, Karel Dvořák [1893–1950]), welche – das darf nicht unerwähnt bleiben – einer auf der gegenüberliegenden Brückenseite platzierten Skulptur des Mitbegründers des Jesuitenordens Francisco de Xavier (1506–1552) korrespondiert, der als Wegbereiter der christlichen Asienmission gilt. Dieselbe Zusammenstellung von Kyrill und Method mit Franz Xaver (so die im Deutschen gebräuchliche Namensform) finden wir auch in der Münchner Sankt-Ludwigs-Kirche, wo das von Carl Heinrich Hermann (1802–1880) angefertigte Deckengemälde „Die Gemeinschaft der Heiligen“

(1837–1838) den jesuitischen Missionar und die slavischen Brüder dialogisch zueinanderrückt. Kyrill und Method werden in der Zusammenstellung mit dem Asien-Missionar als die Slaven-Missionare dargestellt, was einerseits zum nationalen Gedenken dort inspirieren kann, wo die Mission ihren Anfang nahm (im Großmährischen Reich), andererseits, wie das Münchner Deckengemälde zeigt, einem gesamt katholischen Blick ohne größere nationale Untertöne dient.

Seit der Epistel *Egregiae Virtutis* von Johannes Paul II, welche die hll. Kyrill und Method zu Mitpatronen Europas erhob, ist nun die Zusammenstellung mit dem hl. Benedikt als dem Patron Europas üblicher geworden. Das sog. „Millenniumsdenkmal“, welches die katholischen Sorben unweit von Bautzen im Jahre 2000 errichteten, hält das ambivalente Gedenken an Kyrill und Method zwischen gesamt katholischer Bedeutung als Missionare und dem Hinweis auf ein slavisches Selbstverständnis von Bevölkerungsteilen Ostdeutschlands fest. An dieser Stelle verbinden sich auch die tschechischen und sorbischen Gedenkwege, indem der organisatorische Verein der Sorben, die Domowina, 1862 als „Sankt-Cyrill-Methodius-Verein“ gegründet wurde, und zwar im Anschluss an den im gleichen Jahre in Velehrad gefeierten 1000. Jahrestag der Slavenapostel im Großmährischen Reich.

Die Ikonographie der westslavischen, man darf wohl hinzufügen, katholischen Darstellungen von Kyrill und Method in der bildenden Kunst gibt ersterem normalerweise ein Buch in die Hand als Hinweis auf seine grundlegende Übersetzungstätigkeit, letzterem aber zumeist den Bischofsstab als Vorsteher des Bistums Mähren. Die Ikonografie muss im einzelnen der Kunstgeschichte als Gegenstand überlassen bleiben, ist hier aber erwähnenswert als Kontrast zu der Ikonographie speziell Kyrills in jenen Ländern, welche sich heute noch eines Alphabetes bedienen, das seinen Namen trägt.

3. Konfessionelle Motive

Während im westslavischen und im südslavischen Raum das Gedenken an Kyrill und Method vorwiegend in ‘gemeinslavischer’ Selbstvergewisserung gründet und gegebenenfalls auch eine katholische Identität be-

gründen hilft,⁴ werden die Akzente besonders in Russland, Bulgarien und Makedonien, deren Christianisierung mehr oder weniger direkt mit dem Werk von Kyrill und Method zusammenhängt, anders gesetzt. Aber auch hier wird in der Öffentlichkeit weniger die theologische Bedeutung der Brüder, sondern vor allem ihre Funktion als schriftbringende Aufklärer betont, wobei sich die genannten Staaten auch einer nach Kyrill benannten Schrift bedienen. Aber hat Kyrill nicht die Glagolica erfunden? Seit Dobrovskýs Zeiten werden Argumente ausgetauscht, deren Wirksamkeit im Sinne eines Diskursmusters jenseits ihrer wissenschaftlichen Richtigkeit liegt,⁵ indem immer wieder und zunehmend ohne Bezug auf den Wissensstand der Slavistik über das Primat der Kyrillica vor der Glagolica oder sogar über die Existenz noch älterer slavischer Schriftsysteme, z. B. in Runenform, diskutiert wird (siehe schon Dobrovský 1832: 44).

Während es Aufgabe der Geschichtswissenschaft ist, die Akteure und ihre Motive zu benennen, die zur Reklamierung von Kyrill und Method als „Aufklärer“ (просветители) bzw. „Erstlehrer“ (первоучители) in verschiedenen nationalen Kontexten führen, wenden wir uns nun speziell der Frage zu, warum die öffentliche Würdigung der Slavenapostel

⁴ **Slovenien**, das unter wesentlichem Einfluss des Protestantismus zu seiner Literatursprache kam, begründete im 19. Jh. seine nationale Identität bemerkenswerterweise „im Naturrecht und nicht im historischen Recht“ (Alexander, Prunk 1991: 82), was in Abgrenzung gegen den sich historisch begründenden, das Slovenische zu amalgamieren drohenden kroatischen Illyrismus geschah; für eine naturrechtliche Begründung sind Kyrill und Method als historische Gründungsfiguren sekundär. **Serbien** wurde von Byzanz aus christianisiert und die serbische Kirche hat unter Sava früh eine deutliche Selbständigkeit erzielt und das Verhältnis von Kirche und Staat geregelt, weshalb in Serbien Sava als zentrale Identifikationsfigur des nationalen Gedenkens und übrigens auch der Bildung (Schulpatron) fungiert. Phanarotismus und massenhafte Umsiedlung aus Furcht vor den Türken auf habsburgisches Gebiet haben Abneigung gegen Gräzisierung gefördert. Das katholische **Kroatien** war bereits im 7. Jh. christianisiert, bedarf also auch nicht der Berufung auf Kyrill und Method als Missionare und hat aufgrund des Glagolitismus mit der Glagolica keine Probleme. Serbien und Kroatien erinnern an Kyrill und Method vorwiegend im Rahmen „allslavischer“ Theorien, weshalb sich sowohl in Serbien, wie in Kroatien Kyrill und Method eben nicht als je nationale Erinnerungsfiguren anbieten (dazu siehe auch Rohdewald 2014: 204–210 = C 3.4).

⁵ Vgl. in seinen „Glagolitica“ 1832, bes. S. 9–41 („In welche Zeit fällt muthmaßlich die Erfindung der glagolitischen Buchstaben?“) und 42–44 („Durichs spätere Meinung von dem Ursprunge des glagolitischen Alphabets“); zu Dobrovskýs irriger Annahme, die Glagolica gehöre dem 14. Jh., siehe Hauptová 2004.

in jenen Staaten, deren Christianisierung mit dem Wirken von Kyrill und Method eng verbunden ist, mit einer suggestiven oder expliziten Leugnung der Glagolica als des von Kyrill geschaffenen Alphabetes einhergeht. Dabei lassen sich in der gegenwärtigen Diskussion drei Argumentationslinien unterscheiden, die sich eher zufällig in der Ablehnung des Primats der Glagolica treffen.

Die erste Argumentationslinie ist eine ausschließlich populäre, unter den seelischen Belastungen der Auflösung der UdSSR entstandene Hyperkompensation verlorener kollektiver Identität,⁶ deren extremen historischen und zumeist mit Neu-Heidentum verbundenen Geschichtsfälschungen sogar ein Sammelband der Russischen Akademie entgegentritt (Petrov, Šnipel'man 2011).

Die zweite Argumentationslinie ist philologischer Art und tradiert einen Irrtum, nämlich den in der Slavistik eigentlich erkannten Schreibfehler in der *Vita Constantini*, der zur Annahme verleitet, Kyrill habe „russische“ Buchstaben bereits in Gebrauch vorgefunden; richtig allerdings ist „syrisch“ zu lesen (Kuße 2012: 29, Anm. 14),⁷ die Bezeichnung der wichtigen Theologiesprache⁸ der syrischen Christen, die auch in Armenien gelesen wurde (Kyrills Vater als „Drungarios“ könnte Armenier gewesen sein, vgl. Trunte 1997). Goetz bietet ein frühes Beispiel für die irriige Verwendung des genannten Lesefehlers, der ihn dazu zwingt, anderslautende lateinische Berichte, Kyrill habe ein Alphabet erfunden, als Fälschung abzutun (Goetz 1897: 135–144). Im übrigen konnten selbstverständlich vor Einführung der *Latinica*, *Glagolica* oder *Kyrillica* im slavischen Raum einzelne Personen, etwa Kaufleute, in Kontakt mit bereits bestehenden Schriftkulturen stehen und sich des fremden Schriftsystems zu eigenen Zwecken bedienen; unter zwei oder mehre-

⁶ Was die Schrift angeht siehe Grinevič 1993. In erklärter Gegnerschaft zu einer „westlich“ beherrschten Philologie werden bildliche Darstellungen auf archäologischen Gegenständen zu silbischen Ideogrammen erklärt („urslavisches Alphabet“), danach macht ein wahnhaftes Lesen die Slaven konsekutiv zu Begründern der altindischen, dann der mykenischen und schließlich der etruskischen Kultur, wobei die Vorläufer der Russen und Polen prominente Akteure sind (ich habe nur einige Seiten der Zusammenfassung am Buchende zu lesen vermocht).

⁷ Kuße referiert die auf André Vaillant 1935 zurückgehende Konjektur (vgl. Schramm 2007: 84, Anm. 18, der auch von Vaillant abweichende Meinungen anführt).

⁸ Man wird bei Kyrills Syrisch-Kenntnissen auch an eine der besten Bibelübersetzungen, die sog. *Syrohexapla* von 615–617 denken.

ren Personen konnte sich auch ein schriftlicher Austausch entwickeln. Es ist aber falsch, einem theoretisch möglichen, begrenzten Schriftverkehr einen anderen Status als einen privaten zuzuerkennen, denn von einer Schriftkultur kann nur dort geredet werden, wo die Kompetenz zu lesen und zu schreiben in einem sich damit selbst als kulturell spezifisch ausweisenden Raum auf institutionellen Grundlagen beruht, welche die Kenntnis eines bestimmten Schriftsystems (und einer damit verbundenen sprachlichen Varietät wie Kirchenslavisch) verbindlich für alle Schreibenden verbreiten und pflegen. Diese Aufgabe hatten bis zur Einführung staatlicher Schulen v. a. Klöster und kirchliche Schulen übernommen, im Falle Novgorods, dessen Birkenrinden ebenfalls geregelte Orthographie zeigen, muss man vielleicht auch an privaten Unterricht denken.⁹ Eine geregelte, und das allein heißt: kulturelle Verbreitung von Schriftsystemen in der Slavia lässt sich nur für die Latinica, die Glagolica und die Kyrillica beweisen und eine literarische Tradition ist ebenfalls nur in den genannten drei Alphabeten bezeugt. *Pars pro toto* resümiert Lunt für die Kiever Rus’:

We are not, of course, to assume that before 1037 there was no cultural activity under Jaroslav, but rather to understand that the chroniclers of the 1070s and subsequent decades knew only a tradition that associated the beginning of formal schooling and the spread of the Slavonic rite (Lunt 1990: 278).

Die dritte Argumentationslinie, welche die Bedeutung der Glagolica herunterspielt, hat mit dem symbolischen Gehalt des Alphabets und national-konfessionellen Assoziationen zu tun. Diese Argumentationslinie ist am schwierigsten zu greifen, gleichzeitig aber permanent wirksam. Die altrussischen Berichte kennen Kyrill als „Philosoph“ und „Gelehrten“ (кѡнижьникѡ), wobei der Biograph Stefan Permskijs, Epifanij Premudryj, diesen nach Erstellung eines Alphabetes für das Syrjänische ebenfalls – vielleicht, wie Tomelleri (pers. Mitteilung) bemerkt, nach dem textuellen Vorbild der kyrillomethodianischen Tradition – einen „Philosophen“ nennt (Gromov 2010: 25). Die bei Kyrill vorliegende Synthese von „Philologie, Philosophie und Theologie“ hat, so Gromov (ebd. 158), den

⁹ Manche Birkenrindentexte legen dies jedenfalls nahe (vgl. Kempgen 2006).

Prototyp des Philosophen für die *Slavia orthodoxa* geprägt. Für Bulgarien stellt Češmedžiev (2007) darüber hinaus bereits seit dem 11. Jh. nationale Tendenzen im Kult zu Ehren beider Brüder fest, indem ihr Epitheton als „Lehrer der Slaven“ sich zu „Lehrern der Bulgaren“ wandelt und in Konsequenz auch die mit Kyrill assoziierten „slavisches“ zu „bulgarischen“ Buchstaben werden. Aber auch wenn eine sehr lange Tradition Kyrill als Philosoph bzw. Lehrer der Slaven oder speziell der Bulgaren mit dem Beginn des slavischen bzw. bulgarischen Schrifttums identifiziert, ist schwer einzusehen, warum seine Würde geschmälert ist, wenn dieses Schrifttum mit der Glagolica, nicht mit der Kyrillica beginnt. Kuše (2012) berichtet zu Beginn seines Artikels von der Internetseite des bulgarischen Honorarkonsulates in Frankfurt am Main, die 2011 Kyrill für den Schöpfer der Kyrillica ausgibt. Am 02.04.2014 war auf eben dieser Internetseite zu lesen, dass „der Aufklärer“ Kyrill die Kyrillica zusammen mit Method (suggeriert ist: in Bulgarien) „einführen“ konnte. Das ist kein diplomatischer Ausrutscher. So meldet die bulgarische Version zum Lemma „Glagolica“ in einer oft benutzten Internetenzyklopädie („wikipedia“ am 20.03.2014; ebenso die tschechische und deutsche Version) zwar richtig, dass die Glagolica das erste slavische und gegenüber dem kyrillischen ältere Alphabet sei, aber die russische Version will nur von „einem der ältesten slavischen Alphabete“ wissen. Auch die Begleitmaterialien zum „Tag des slavischen Schrifttums und der Kultur“¹⁰ verteidigen trotzig gegen die Slavistik (Tkadlčík 2000, Koch 2007) Kyrills Kyrillica. Wenn man populäre bzw. populärwissenschaftliche Publikationen durchgeht, kann man feststellen, dass das suggestive oder explizite Verschwindenlassen der Glagolica mit dem Öffentlichkeitsgrad der Diskurse zunimmt, woraus zu folgern ist, dass die Unsichtbarkeit der Glagolica in einigen Ländern also dem öffentlichen Interesse der national-autochthonen Selbstdarstellung dient. Weil nirgends die Motive für die Marginalisierung der Glagolica offen gelegt werden – und wie sollten sie auch, da sie in einem rationalen Diskurs sofort untergehen würden – kann ich nur vermuten: Mit der Glagolica, die Kyrill als Konstantin in Rom vorstellte, verbindet sich die Erinne-

¹⁰ Z. V. Pudovkina (2011: 6): «Какая азбука была изобретена Константином, мы не знаем».

nung, einst mit der Westkirche zu tun gehabt zu haben. Dabei ist nicht nur die Tatsache gemeint, dass Konstantin mit Papst Hadrian II. die Zulässigkeit der slavischen Bibelübersetzung besprach und als Mönch Kyrill in Rom starb, sondern es ist natürlich auch an den Streit um Method zu denken. Wahrscheinlich handelt es sich bei diesem Streit nicht nur um einen machtpolitischen Konflikt mit fränkischen Klerikern, die sich durch den slavischen Bischof in ihrer Ostexpansion gehindert sahen. Der Streit, der mit Gerichtsverfahren und körperlichen Bedrohungen ausgetragen wird, taucht wenige Jahrzehnte später in Chrabärs Schrift nur noch als philologisch-theologisches Problem der „Heiligen drei Sprachen“ auf. In den Viten der Brüder ist zwar auch schon von Streitigkeiten um die Drei-Sprachen-Häresie die Rede, aber Papst Hadrian II. hat dennoch kein Problem, der slavischen Schrift- und Liturgiesprache zuzustimmen, so dass der Drei-Sprachen-Streit um die slavische Schrift¹¹ kaum als grundlegendes Problem der Method-Mission anzusehen ist, weil die Doktrin in Rom selbst offenbar kein Hinderungsgrund war. Bereits Snopek hat betont, dass es sich bei dem Streit um Method (*avant la lettre*) um die Problematik des *filioque*,¹² also um eine theologische Frage mit politischer Bedeutung, gehandelt haben könnte (Snopek 1918: 17ff.).¹³

¹¹ Kuße und Miklas [zit. dort 2012: 33f.] sehen in Chrabärs Traktat eine Apologie der Kyrillica gegen die Glagolica; der Streit, von welchem slavischen Alphabet Chrabär überhaupt handelt, hat eine lange Tradition (vgl. Florja 1981: 59–61; Hinweis von V. Tomelleri), muss aber, solange man die Drei-Sprachen-Häresie nicht für eine Drei-Alphabet-Häresie hält, hier nicht behandelt werden.

¹² Zu theologischen Positionen des „dogmatischen Hauptunterschiedes“ zwischen Ost- und Westkirche vgl. den vermittelnden Ansatz von Munteanu (2008: 24f.), der den theologischen neben den politischen Gegensatz zwischen Byzanz und Rom stellt, während mir scheint, dass im frühen Mittelalter der theologische Unterschied vielmehr als Legitimationsdebatte auch für den politischen Unterschied dient.

¹³ Snopek polemisiert heftig mit A. Brückner, was hier nicht dargestellt werden kann. Ein Method unterstellter „Photianismus“ (d. h. Ablehnung des *filioque*) als Grund seiner Anklage wird historisch immer zweifelhaft sein, weil die Aufnahme des *filioque* in den Text des römischen Glaubensbekenntnisses erst später (1013; Benedikt VIII.) erfolgte, so dass bestritten werden kann, ob es sich bereits im Prozess gegen Method um eben diese Problematik drehte. Ich neige der Auffassung zu, dass im Method-Prozess zwar auch die Frage des kirchenrechtlichen Einflusses von Byzanz auf das von süddeutscher Seite missionierte und von Rom verwaltete Mähren verhandelt wird, dass aber vor allem schon der Unterschied zwischen orthodoxer und katholischer Theologie im Raum steht, welcher sich dann später deutlich im *filioque*-Streit äußert. Wäre es nur um Politik ge-

Wer dagegen in der Tradition A. Brückners – gegen Dostál (1965)¹⁴ – annimmt, dass Method in Mähren nach lateinischem Ritus zelebrierte, kann keine anderen Streitpunkte mit Method mehr erkennen als das Drei-Sprachen-Argument bzw. die geopolitische Problematik, dass die großmährische Mission geplant war „als Versuch, sich aus dem fränkischen Einfluss zu lösen“ (Stökl 1976: 80) und die Vertreibung Methods quasi als der fränkische Gegenschlag anzusehen ist. Meiner Ansicht nach ging es bei Methods Wirken bereits um die Frage der Liturgie und den sich kulturspezifisch je andeutenden Primatsanspruch,¹⁵ der zu den Differenzen führte.

Wie immer man den Streit um die Mährenmission einschätzt - es ist jedenfalls offenbar, dass die Glagolica als das Missionsalphabet bei den Westslaven von Beginn an in einen Konfessionsstreit hineingezogen wird, was aber nicht an einem irgendwie konfessionell einseitigen Inhalt der glagolitischen Literatur liegen kann, denn es sind der byzantinische Ritus (Prager glagolitische Fragmente) und der lateinische Ritus (Kiever Blätter) gleichermaßen in diesem Alphabet bezeugt. Vielmehr wird die Glagolica deshalb mit dem Katholischen identifizierbar, weil sie römischerseits als Missionsalphabet akzeptiert wurde und römischerseits

gangen, wäre die Kontroverse über die diplomatische Achse Rom-Byzanz abgewickelt worden, nicht über einen Prozess *ad personam*. Kulturellen Differenzen als einem Kollektivphänomen ist es eigen, früher zu Tage zu treten, als sie begrifflich benennbar werden, und mir scheint der Prozess um Method solch ein Fall zu sein, wo die Beteiligten zwar um gewisse Unterschiede schon wissen, aber die Termini der argumentativen Positionen noch nicht feststehen.

¹⁴ Ich möchte hier Kuße (2012: 19) widersprechen, der sich auf Brückner stützt und eine römische, nicht byzantinische Liturgie der Slavenapostel annimmt, allerdings in der dazugehörigen Fußnote bemerkt, dass der „liturgische Raum zwar sprachlich (griechisch und lateinisch), aber nicht unbedingt rituell in ‘zwei Welten’ getrennt war“. Ich würde es so sagen: Die Unterschiede zwischen Ost und West auf liturgischem Gebiet waren klar zu sehen, denn die byzantinische Liturgie der Eucharistiefeier hatte schon ein geregeltes Formular, während die römische Messe sich gerade eine einheitliche Form gab. Aber noch war es möglich, aus politisch-strategischen Gründen Teile der griechischen in die römische Liturgie einzusetzen, wie dies etwa Karl der Große tat (vgl. Atkinson, Sachs 1982), wobei übrigens auch sprachliche (gr. und lat.) Grenzen überwunden wurden.

¹⁵ Wyrwoll (1966) hat bereits auf zeitgenössische Dokumente, die Fragen des Primates zwischen Staat und Kirche betreffend, hingewiesen. Genau diese Problematik knüpft sich auch an das differente Liturgieverständnis beider Kirchen, weshalb die Frage, nach welchem Ritus Method in Mähren zelebrierte, großes Gewicht besitzt.

auch immer wieder als 'ökumenisches Angebot' auftaucht, was genau orthodoxerseits ihre identitätsstiftende Funktion vermindert.

Die katholische Dignität der Glagolica in Kroatien wurde ab dem 14. Jh. bis zum Beginn des 18. Jhs. durch die Behauptung, sie sei eine Erfindung des hl. Hieronymus, immer wieder vorgetragen (Thomson 2004: 304f.).¹⁶ Dobrovský vermutet hinter der Legende die Absicht, „das Volk von den griechischen Slaven getrennt zu erhalten [...] und [...] um dem Nationalstolze der Dalmatier zu schmeicheln“ (Dobrovský 1832: 22), aber Verkholantsev erkennt die Legende „as a means of promoting the idea of religious unity between the Catholic and Orthodox Slavs“ (Verkholantsev 2012: 38), die sowohl die Eintracht im Hl. Römischen Reich Karls IV. wie im katholisch-orthodoxen Gebiet Polens befestigen sollte.

Tatsächlich ist der Gebrauch der Glagolica weit außerhalb Kroatiens bezeugt, auch wenn Mischeevs Bezeichnung Novgorods im 11. und 12. Jh. als «одним из главных центров глаголической письменности» (Micheev 2012: 63) etwas übertrieben klingt. Das Vorliegen einer Schriftkultur muss kulturell begründet werden, wozu das Vorweisen von schriftvermittelnden Institutionen und eine Tradition gehören. Vorläufig darf man die glagolitischen Inschriften Novgorods für einen weiteren Beweis der Weltoffenheit dieser Stadt halten, und trotz der Novgoroder Funde scheint mir unübersehbar, dass die Glagolica in der Regel bis heute mit dem Ruch der „Katholizität“ behaftet ist. Unter manchen orthodoxerseits herausgegebenen Äußerungen zu Kyryll in Traktaten oder Enzyklopädien ist mir nur das Библиологический словарь von Aleksandr Men' (fertiggestellt 1985) untergekommen, welches erwähnt, dass

¹⁶ Fry (1799: 49) etwa nennt die als „Dalmatisch 1“ das erste Mal bei ihm genannte Glagolica „very difficult to pronounce“ (die für die Zeit übliche Gleichsetzung von Graph und Phon, gemeint ist sicher: 'schwer zu schreiben', denn wenn es um die Aussprache ginge, hätte anlässlich des kyrillischen Alphabetes derselbe Vorwurf erhoben werden müssen) und eine Erfindung des Hieronymus, kennt aber gelegentlich des als „Illyrisch 1“ auch mit Buchstabenbeispielen vorgestellten glagolitischen Alphabets noch die These, ein Bischof Methodius hätte es „zu Zeiten Christi“ erfunden (ebd. 161). Wiederum aber sind ihm unter den als „Servian 1–3“ bezeichneten 3 Kyrillica-Varianten die ersten beiden eine Erfindung des Hieronymus und nur die dritte eine Erfindung Kyrills. Anlässlich der russischen Kyrillica oder des (versehentlich im Appendix ebd. 319 auftauchenden) „Sclavonischen“ (Altkyrillischen) aber fallen solche Bemerkungen nicht. Offensichtlich referiert Fry hier nur seine Quellen, ohne – was ihm leicht gefallen wäre – ihre Widersprüchlichkeit blosszustellen.

das von Kyrill geschaffene Alphabet die Glagolica gewesen sei (Men' 2002, 2: 58). Eben der unter nie geklärten Umständen 1990 ermordete Priester Aleksandr Men' wurde wiederholt allzu großer Sympathie für die katholische Kirche bezichtigt – ein Vorwurf, der sich beim Studium seiner Schriften allein dadurch ergeben könnte, dass Men' nicht dezidiert das Primat der russischen Orthodoxie betont. Es mag Zufall sein, dass sich in der Person von Men' die Anerkennung der Glagolica und der antikatholische Vorwurf treffen, aber sicher ist es kein Zufall, dass bis heute in populären Veröffentlichungen die Bedeutung der Glagolica suggestiv oder explizit marginalisiert wird. Die Glagolica ist mit Katholizismus sowohl durch ihre Förderung seitens der katholischen Kirche im 14. Jh., als auch durch ihren stetigen Gebrauch bei den katholischen Kroaten um Krk herum identifizierbar.

An dieser Stelle müssen unsere Bemerkungen zum 'atmosphärischen' Umfeld der Glagolica enden, welche die Behauptung plausibel zu machen suchten, dass der Streit bzw. das bewusste Verschweigen wissenschaftlicher Erkenntnisse bezüglich des Alters von Glagolica und Kyrillica außerwissenschaftlichen Motiven gehorcht. Die genauere Darstellung der Akteure und Vernetzungen sind Gegenstand der Geschichtswissenschaft. Wir konnten nur im Groben drei verschiedene Strömungen feststellen, die zur Marginalisierung oder Zweitsetzung der Glagolica tendieren, wobei – hier als dritte Strömung identifiziert – eine gemäßigte nationale Identitätskonstruktion zumindest am Verschweigen oder suggestiven Bezweifeln des Alters der Glagolica interessiert ist, um über die Assonanz von Person (Kyrill) und angeblichem Produkt (Kyrillica) in der breitenwirksamen Rhetorik eine ungebrochene kulturelle und orthodoxe Entwicklungslinie zu suggerieren.

Aus den drei genannten Argumentationslinien speist sich der am Primat der Glagolica nagende Unmut, während die Linguisten nüchtern den Primat verteidigen mit dem Hinweis, dass die meisten sprachlichen Archaismen sich in den glagolitisch geschriebenen Texten finden. Die unbeirrbaren Linguisten aber, um im Bild zu bleiben, sind vor die *qu[a]estio diabolica* (Uspenskij 2013: 7) gestellt, ob sich Kyrill bei Erfindung der Glagolica an den Buchstabenformen fremder Schriftsysteme orientiert habe und, eine Zusatzfrage, ob graphische Gestalt und Anordnung der Buchstaben theologische Implikationen bergen würden (was

Uspenskij bejaht). Von dieser noch lange nicht entschiedenen „teufelischen“ Frage halten wir uns vorsichtig fern und wenden uns der Form des Alphabets auf Kyrills Ikonen zu, wobei die nationalen und konfessionellen Bedürfnisse nicht erwarten lassen, ein anderes als die Kyrillica zu finden.

4. Das Alphabet auf Ikonen Kyrills

Die stummen Jahrhunderte, die wenig oder gar keine Zeichen öffentlicher Verehrung von Kyrill und Method zeigen, spiegeln sich auch in der Bildkunst. In den griechischen Malerhandbüchern (vgl. Hetherington 1989, Evseeva 1998) wird der hll. Kyrill und Method nicht gedacht. In der russischen Tradition wird Kyrill (nicht Method) erwähnt, der unter dem 14. Februar auftaucht mit der knappen Beschreibung Святого отца Кирилла Философа. Сед (Kelley 1992: 218). Die griechischen und russischen Malerhandbücher berichten die ikonographische Tradition frühestens ab dem 17. Jahrhundert (das Stroganov-Malerhandbuch wurde 1869 gedruckt), aber der Befund wird auch von der Überlieferungslage der Bilder gestützt. Es gelang mir nicht, in einschlägigen Publikationen unter alten russischen Ikonen (vor dem 19. Jh.) auch nur eine einzige mit der Darstellung Kyrills oder Methods zu finden.¹⁷ Balabanov bemerkt, vom Ende des 12. bis Beginn des 14. Jh. auch keine Fresken finden zu können (Balabanov 1993: 47). Erst ab dem 19. Jahrhundert werden Ikonen des Brüderpaares sichtbar, deren „traditionelle Ikonographie“¹⁸ für die Zeit der bulgarischen Wiedergeburt von Dimitrov so beschrieben wird:

¹⁷ Insgesamt habe ich rund 20 Kataloge und Alben russischer Museen durchgesehen; auch wenn in den Alben Ikonen (oft) bevorzugt nach Alter oder bekannter Autorschaft veröffentlicht werden und in Archiven vielleicht noch Funde zu machen wären, würden diese das allgemeine Bild – keine bedeutende Bildtradition vor dem 19. Jh. – sicher nicht verändern. Auch die weiter unten bemerkte Unkonventionalität der Ikonographie spricht gegen eine längere Tradition.

¹⁸ Leider ist der Vortrag von Todor Enčev über „Vъzroždenskata ikonografija na Sv. Sv. Kiril i Metodij kato izvor za novi ikonografski prototipi“ von einem Symposium in Griechenland 2010 offenbar noch nicht veröffentlicht.

Двамата братя са изобразени като архиереи с богати на флорална украса одежди. И двамата са с дълги бели бради и митри. Св. Кирил е с архиерейски жезъл, а Методий държи книга. Двамата заедно държат разгърнат свитък с българската азбука (Dimitrov 2013: 29).

Zwar unterscheiden sich die Abbildungen noch darin, ob beide Brüder oder nur Kyrill alleine das Alphabet präsentieren, aber auf allen Ikonen wird das Alphabet auf einem Spruchband, einer *svitka* präsentiert, und auf allen Ikonen folgt es einer bestimmten Form. Um das Alphabet, welches auf den Ikonen mittels einer *svitka* präsentiert wird, zu beschreiben, wurden die für das Alphabet einschlägigen und datierten Bildnachweise aus Balabanov (1993) mit einigen wenigen Zusatzfunden¹⁹ zusammengestellt.²⁰

Die Abbildungen werden in der folgenden Tabelle in – soweit möglich – chronologischer Reihenfolge aufgeführt, was allerdings keine innere Abhängigkeit des Materials spiegelt. So dürfte etwa die 1863 herausgegebene Lithographie (Sigle: Moskau1863) schon vor 1861 graviert worden sein, denn sie diente laut Balabanov (1993: 128) als Vorlage für die Ikone des Malers Stanislav Dospevski (1823–1878).

¹⁹ Neben zwei publizierten Ikonen (Vasilev 1859, Ukr 1988) wurden zusätzliche Abbildungen im Internet gefunden und nur aufgeführt, wenn ein Aufbewahrungsort angegeben wurde (Bigorski, OhridsvKliment, Zahari, Žuravlev 1885 und Rostov 1969).

²⁰ Balabanov führt natürlich nicht alle ihm bekannten Ikonen an (vgl. etwa 1993: 131); mir ist vorläufig nicht zugänglich Božkov 1989. Da die hier gebotene kleine Zusammenstellung zu einem relativ einheitlichen Ergebnis kommt, dürfte die Beschränkung kein Schaden sein. Für eine ikonographische Untersuchung müssten noch weitere Abbildungen Kyrills herangezogen werden, nicht nur – wie hier – diejenigen, die ein Alphabet zeigen, sondern auch erzählende wie etwa der Lebenszyklus der Brüder aus dem Arapovski Manastir (Dimitrov 2009: 126). Weshalb Dimitrov (ebd. 127) mit A. Božkov der *Stematografija des Christofor Šefarović* (Wien 1741) eine „wichtige Rolle für die Popularisierung des Interesses am Werk“ der Slavenapostel zuschreibt, blieb mir unklar. Die im Internet auffindlichen Veröffentlichungen zeigen keine Abbildung des Brüderpaares (www.promacedonia.org/hzh/gal/000.html, www.kroraina.com/knigi/hzh/gal/index.html, abgerufen am 03.04.2014).

Sigle	Art + Sujet (Entstehungsdatum), Lokalisierung ([Bibliographische] Abbildung)
Bigorski	Fresko Kyrill und Method, Kloster Sveti Jovan Bigorski, Makedonien (an den Außenmauern der Kirche; wahrscheinlich Mitte bis Ende 19. Jh. während der Restaurierung des Klosters und neuerlichen Eröffnung angebracht)
<u>OhridsvKliment</u>	Ikone Kliment Ohridski, Kyrill, Method (Mitte 19. Jh.), Bogorodica Perivlepta (= S. Kliment), Ohrid
<i>Zahari</i> 1848	Fresko Kyrill, Method (1848), Uspenie Bogorodično, Kloster Trojan, Bulgarien
Vasilev1859	Ikone Kyrill und Method (1859), Sofija, Nationalgalerie (Onasch, Schnieper 1995: 55)
Dospevski1861	Ikone Kyrill und Method (1861), Uspenie na Bogorodica, Novo Selo (Štipsko) (Balabanov 1993: 126)
<u>Dičo</u> 1862	Ikona Sedmočislenici (1862), Museum Makedoniens, Skopje (Balabanov 1993: 114)
<u>Dičo</u> Ohrid1862	Ikona Sedmočislenici (1862), Sv. Nikola Gerakomija, Ohrid (Balabanov 1993: 116)
<i>DičoAtelier</i> 1862	Fresko Kyrill und Method (1862), Bogorodica Čelnica, Ohrid (Balabanov 1993: 119)
<u>Dičo</u> 1863	Ikone Kyrill, Kliment Ohridski, Metod (1863), Ohrid (Balabanov 1993: 120)
<u>DičoAtelier</u> Ohrid01	Ikone Sedmočislenici (60er Jahre 19. Jh.), Bogurodica Kamen-sko, Ohrid (Balabanov 1993: 122)
<u>DičoAtelier</u> Ohrid02	Ikone Sedmočislenici (60er Jahre 19. Jh.), Bogurodica Kamen-sko, Ohrid (Balabanov 1993: 123)
Moskau1863	Litographie Kyrill, Method (1863), Moskau (Balabanov 1993: 129)
Athos1864	Ikone Kyrill, Method, Kliment Ochridskij, Feofilakt Tärnovski (1864), Kloster Zograf, Athos (Balabanov 1993: 133)
Najdov1867	Ikone Kyrill und Method (1867), Verkündigungskirche, Prilep (Balabanov 1993: 135)
<i>Krstev</i> 1868	Ikone Kyrill und Method (1868), Panteleimonkirche, Veles (Balabanov 1993: 138)
Žuravlev1885	Ikone Kyrill und Method (1885) Samarskij eparchal'nyj istoričeskij muzej
Rostov1969	Ikone Kyrill und Method (1969), N. Rostov (Bulgarien?), Pravoslavnaja Duchovnaja Akademija, S-Peterburg
Ukr1988	Ikone Kyrill und Method (1988), Ukraine (Stepovyk 2004: 341)

Tabelle: Kyrill-und-Method-Abbildungen mit Alphabet; chronologisch

Dičo (Zograf) ist die übliche Benennung des Ikonenmalers Dimităr Krăstev Dičov (vor 1819–1872), der auch eine produktive Malerwerkstätte unterhielt.

Weiters erscheinen unter den namentlich Erwähnten Zahari Zograf (1810–1853), Paskal Vasilev (aus Sliven, Bulgarien), Adamče Najdov Janov (aus Prilep, Makedonien, Assistent des Malers Nikolaj Michajlov, 2. Hälfte 19. Jh.; vgl. Nikolovski 2012: 340), Chaci Konstantin (= Chaci Koste Krstev, von dem sich einige Ikonen im Kloster des hl. Georg bei Negotino in Makedonien finden), Grigorij Nikolevič Žuravlev (1858–1916) sowie der möglicherweise bulgarische Zeitgenosse N. Rostov.

„Sedmočislenici“²¹ bezeichnet als spezifisches Sujet die Zusammenstellung des Brüderpaares und ihrer Schüler. Die Alphabete wurden daraufhin verglichen, welche Buchstaben in welcher Reihenfolge angeführt werden. Alle Abbildungen zeigen Kyrill mit dem kyrillischen Alphabet, mit Ausnahme der Ikone Athos 1864, wo vielmehr das glagolitische Alphabet abgebildet wird, eine Seltenheit, die auch auf hier nicht berücksichtigten Darstellungen Kyrills sonst nicht begegnete. Die kyrillischen Alphabetaufschriften zeigen eine klar umgrenzte Gruppe, insofern (siehe in der obigen Tabelle die unterstrichenen Siglen) die Darstellungen OhridsvKliment und alle Darstellungen von Dičo bzw. seinem Atelier mit Ausnahme von DičoAtelier1862 ein 43²² Buchstaben umfassendes Alphabet aufweisen mit *dzelo* (s) als achtem, *ot* (w̃) als vierundzwanzigstem, dem runden <e> (e) als dreiunddreißigstem und der *ižica* (v) als dreiundvierzigstem und letztem Buchstaben.

Diese Gruppe der Alphabetaufschriften hat außerdem als einzige eine breite Variante des Omega (ω) als achtunddreißigsten und das jotierte „a“ = „ja“ (ѡ) als neununddreißigsten Buchstaben. Bestand und Reihenfolge entsprechen dem Buchstabenbestand und im großen Ganzen auch

²¹ Zu diesem besonderen Sujet siehe Škoviera 2008.

²² Die allermeisten Ikonen und jedenfalls alle mit unterstrichener oder kursiver Sigle behandeln <o> und <δ> als Variante, weshalb ich diese Grapheme als einen Buchstaben zähle. Andere von Smotryckij als Varianten bezeichneten Paare werden deutlich weniger als austauschbar empfunden. Zur Variante <ю> (= 33) / <к> (= 34): Zaharij1848 und Krstev 1868 schreiben versehentlich ѡ, DičoAtelier1862 hat zwar die Doublette <o>/δ>, aber dann nur <ю>. Zu den o-Varianten: allein schon die Lage der Buchstaben zeigt, dass sie nicht als Varianten gezählt werden können: <o> = 16, <w̃> = 24, <w> = 36, <ω> = 38.

der Reihenfolge der Kirchenslavischgrammatik von Meletij Smotryckij, und zwar der Erstausgabe von 1619 (vgl. etwa in ed. Horbatsch 1974: 2). Die Erstausgabe kennt 40 durch Buchstaben repräsentierte Laute, und wenn man die bei Smotryckij 1619 als Varianten aufgeführten ‘*оу или у, ю или ѳ (...)* *ѡ или о’* und das auf den Ikonen eingeführte breite Omega (ω) berücksichtigt, ergibt sich das Inventar der ersten Aufschriften-Gruppe. Signifikant auf Smotryckij scheint mir auch hinzudeuten, dass nur in seiner Grammatik Omega als Variante von <о> erscheint, was insofern verwirrend ist, als das <о> (mikron) ja bereits zwischen <н> und <п> auftaucht. Was lag näher, als die Smotryckij-Variante <ѡ/о> graphisch zu fassen als enges <ѡ> vs. breites <ω> Omega? Diese Veränderung gegenüber Smotryckij 1619 ist zu bemerken und ebenso die Veränderung der Alternationsreihenfolge ‘*ю oder ѳ, ѡ oder ѡ, ѡ oder о’* bei Smotryckij zu ‘*ю oder ѳ, ѡ oder ѡ, ѡ oder ѡ’* auf den Kyrill-Abbildungen der ersten Gruppe. Die bei Smotryckij als Variante vorgesehene Alternation ‘*оу или у’* ist in den Aufschriften dieser ersten Gruppe generell realisiert als <ѡ оу> oder <ѡ у>, während Vasilev1859, Dospevski1861 und Ukr1988 keine Varianten anbieten, sondern entweder <оу> oder <ѡ> schreiben; einfaches <у> hat keine der in der Tabelle aufgeführten Abbildungen. Die Alternative Smotryckijs ‘*ѡ или ѡ*’ ist in allen Alphabeten zugunsten des runden <ѡ> (wenn es eingeführt wird) aufgelöst, was auf einen neueren Schreibusus schließen lässt.²³

Die übrigen Alphabetdarstellungen – mit Ausnahme der Glagolica auf Athos1864 natürlich – lassen sich als Varianten der ersten, sozusagen vollständigen Gruppe darstellen. Die Reihenfolge der Buchstaben bleibt im Grunde dieselbe, nur dass immer mehr Buchstaben fehlen. Da letzteres auch mit dem je zur Verfügung stehenden Malgrund zu tun hat, führt dies nun schon zur Betrachtung des Darstellungswillens der einzelnen Ikonen, ob nämlich der Maler es auf eine vollständige Repräsentation des gesamten kyrillischen Alphabetes abgesehen hatte oder ob er sich mit dem Anfang des Alphabetes *pars pro toto* begnügte. Auch hier ist das Atelier von Dičo (und nur dieses) auffällig, das auf seinen Ikonen gerne dem Alphabet nochmals jene Buchstaben folgen lässt, die mit ei-

²³ Vgl. Buslaev (1896: 2) in den Anmerkungen zum Alphabet: «В новом церковном письме облеченная ѡ не принята и заменена необлеченною ѡ».

nem Zahlwert ausgestattet sind. Die Vollständigkeit der Alphabete bzw. der Darstellungswille der einzelnen Bildwerke mag hier dahingestellt sein; die Zahl der Buchstaben schwankt jedenfalls zwischen den 43 der ersten Gruppe (unterstrichen) und nur 12 Buchstaben bei Rostov1969. Eine zweite Gruppe (Zahari1848, DičoAtelier1862, in der Tabelle kursiv) zeichnet sich aber noch ab, indem hier 40 Buchstaben erreicht werden, wobei *dzelo*, das breite *Omega* und das <ǰ> (ǰ) fehlen; Krstev1868 gehört hier auch dazu, der allerdings auf 41 Buchstaben kommt, indem er *dzelo* mitführt.

Najdov1867 läßt wahrscheinlich das <ψ> aus (die letzten drei Buchstaben sind auf der Abbildung schwer zu lesen) und hat also 40 Buchstaben, Vasilev1859 läßt zusätzlich zur zweiten (kursiven) Gruppe noch <Ѡ>, <ѡ>, <Ѣ>, <ѣ>, <Ѥ> aus, hat aber (gegen die zweite – kursive – Gruppe) das breite *Omega* und endet nochmals wie alle ‘vollständigen’ Alphabete der ersten und zweiten Gruppe bei der *izica* (bei ihm der siebenunddreißigste Buchstabe).

Die übrigen Alphabete sind zu unvollständig, um beurteilt zu werden, aber immerhin ist zu sehen, dass außer den bereits in der zweiten Gruppe und dann bei Najdov1867 und Vasilev1859 überangenen Buchstaben nun in der Regel noch das *ot* und das runde *e* ausgelassen werden.

Man darf also mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuten, dass die Maler Bulgariens im 19. Jahrhundert sich einer überarbeiteten Fassung der Smotryckij-Grammatik bedienten, deren charakteristische Eigenschaft die Einführung eines „breiten Omega“ und eine veränderte Reihenfolge zwischen <Ѡ> und <ѡ> aufwies, und dass die wahrscheinlichsten Abänderungen an dieser Vorlage bei ihrem Aufbringen auf Ikonen darin bestehen, zuerst unbenötigte Grapheme (*dzelo*) oder nur graphische Varianten (breites *Omega*) zu entfernen, um dann auch die dem Griechischen entnommenen Buchstaben (ǰ, ψ) wegzulassen. Das Buchstabeninventar mit der Provenienz und der mutmaßlichen Muttersprache des Malers in Verbindung zu bringen scheint nicht möglich und wohl auch nicht sachgerecht, indem offenbar intendiert ein historisches Alphabet auf den Ikonen angebracht wird, welches von der modernen Kyrillica, die zur Malzeit der Ikonen und Fresken gebraucht wird, deutlich abweicht. Insofern kann allen Abbildungen des Alphabets eine deutlich

historische Abbildungsabsicht unterstellt werden. Kirill weist nicht einfach ein Alphabet vor, sondern er weist eben das alte, ursprüngliche Alphabet vor als die Quelle des Schriftsystems der Betrachter der Abbildung.

Die rezeptionsästhetische Betrachtung ist umso mehr gerechtfertigt, als es überhaupt nicht in der Tradition der Ikonenästhetik liegt, konzeptuelle Schriftlichkeit auf einem Spruchband anzubringen. Vielmehr sind Spruchbänder in der Ikonenästhetik die Anzeige der mündlichen Rede dessen, der das Spruchband hält, was bei den ältesten Ikonen dazu führte, dass ein den Abgebildeten charakterisierender Bibelvers bei Bedarf sogar in die erste Person transponiert wurde, als ob er wirklich die direkte Rede des Abgebildeten sei (Daiber 1997: 70)

Es gibt wohl kein deutlicheres indexikalisches Zeichen für konzeptuelle Schriftlichkeit als die Abbildung eines Alphabetes, und man wird auch kaum einwenden wollen, dass in alten Grammatiken (wie Smotryckij) die Unterscheidung zwischen Graphie und Phonetik noch nicht so klar vorlag wie heute, weshalb festzustellen ist, dass die Besonderheit der Ikonographie der Kyrill-Ikonen ganz deutlich darin liegt, mit einem uralten Prinzip der Ikonenmalerei zu brechen – nämlich die *svitka* für mündliche Rede zu reservieren. Allein dies spricht für das relative geringe Alter des Sujets.

Vor allen Dingen charakterisiert sich so das Sujet „Kyrill-Ikone mit Alphabet“ (auf den Fresken des Mittelalters erscheint Kyrill immer ohne Alphabet) damit auch als klar historisierend, was der oben mehrfach angesprochenen Vereinnahmung der Soluner Brüder zu Patronen der jeweiligen nationalen Geschichtsräume entspricht. Auf den Ikonen „Kyrill mit Alphabet“ wird Geschichte als Ursprungsgeschichte der Kultur dargestellt.

Daraus erklärt sich schließlich das Unikat unter den in der obigen Tabelle aufgeführten Kyrill-Abbildungen, nämlich die Darstellung Kyrills mit einem glagolitischen Alphabet²⁴ auf Athos 1864 bzw. dessen, man kann es nicht anders sagen, wütende Besprechung Balabanovs

²⁴ Das Alphabet ist auf der Abbildung leider kaum zu entziffern; es fehlen relativ viele Buchstaben, darunter <l> und <m> und die Zeichen der reduzierten Vokale, so dass die historisierende Absicht auch aus der mangelhaften Anfertigung zu erkennen ist und jedenfalls kaum mit den kroatischen *Glagoljaši* in Verbindung steht.

(1993: 132). Der makedonische Autor erregt sich über die Tatsache, dass die Ikone per Namensbeischrift einen „Feofilakt Tärnovski“ ausweise, wo doch Feofilakt Bulgarski bzw. Ohridski gemeint bzw. zu lesen sei. Der Hinweis darauf, dass Feofilakt auch in Bulgarien (Tärnovo) tätig gewesen sein soll, wird von Balabanov nicht etwa als unübliche, aber erklärliche Variante bei der Wahl des Epithetons, sondern als vorsätzliche Geschichtsfälschung der „bulgarischen Burgeoisie“ gedeutet. Ich möchte jetzt nicht diskutieren, wie sinnvoll es ist, heutige politische Areale schon Jahrhunderte vor ihre Entstehungszeit zu datieren, aber Balabanov hat sicher damit recht, dass auch die Ausstellung des glagolitischen Alphabetes – wie die Ausstellung des kyrillischen – einer historisierenden, Ursprung und Authentizität vorweisenden Intention folgt, und dass es durchaus sein kann, dass das Vorweisen der Glagolica auf dieser Ikone tatsächlich der bulgarischen Nationalidee entgegenkommt, indem diese über das erste Alphabet auch die zeitliche Erststellung Bulgariens in der Region betont. In jedem Fall ist die Glagolica, auch wenn sie auf dieser Ikone sachrichtig mit Kyrill verbunden ist, wieder nicht im Sinne historischer Richtigkeit, sondern vielmehr im Sinne eines historisierenden Anspruches gemeint.

Damit endet diese kleine Übersicht über die Darstellung der Glagolica in Zusammenhang mit Ikonen Kyrills. Wenn man das Ikonen-Sujet „Kyrill mit Alphabet“ in den Kontext der oben als dritte Argumentationslinie benannten national-historischen Diskurse stellt, bestätigt sich nicht nur die in diesen Diskursen wahrnehmbare ahistorische Marginalisierung der Glagolica, sondern auch das bis heute dringliche Anliegen eines nationalen Diskurses, der sich der Philologie und auch der malerischen Mittel der Ikonenkunst nur insoweit bedient, um statt einer auf Zeitlosigkeit gerichteten Ästhetik vielmehr ein Historienbild anzufertigen.

Literaturverzeichnis

- ALEXANDER, PRUNK (1991) – Manfred Alexander & Janko Prunk, *Kleines „Volk“ und politische Macht. Slowaken und Slowenen im 19. und 20. Jahrhundert im Vergleich*. In: Manfred Alexander, Frank Kämpfer, Andreas Kappeler (Hrsg.), *Kleine Völker in der Geschichte Osteuropas. Festschrift für Günther Stökl zum 75. Geburtstag* (Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, Beihefte NF 5). Stuttgart: Steiner, 76–90.
- ATKINSON, SACHS (1982) – Charles M. Atkinson & Klaus-Jürgen Sachs, *Zur Entstehung und Überlieferung der „Missa graeca“*, «Archiv für Musikwissenschaft» 39, 2: 113–145.
- BALABANOV (1993) – Коста Балабанов, *Свети Кирил и Свети Методиј во делата на зографите 9–19 век*. Скопје: Табернакул.
- BARLIEVA, NAUMOW (2005) – Славия Бърлиева & Александър Наумов, *Моциите на св. Кирил и тяхната прослава през вековете*, «Medieval Bulgarian Literature» 33/ 34: 126–144.
- BIRNBAUM, SCHAEKEN (1999) – Henrik Birnbaum & Jos Schaecken, *Die altkirchenslavische Schriftkultur. Geschichte – Laute und Schriftzeichen – Sprachdenkmaler. Mit Textproben, Glossar und Flexionsmustern* (Altkirchenslavische Studien 2). München: Sagner.
- BOŽKOV (1989) – Атанас Божков, *Изображения на Кирил и Методиј през вековете*. София: Наука и изкуство.
- BULGAKOV (1993) – Сергей Васильевич Булгаков, *Настольная книга для священно-церковно-служителей. Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства*. Москва: Патриархат [Nachdruck der Ausgabe Kiev 1913].
- BUSLAEV (1896) – Фёдор Иванович Буслаев, *Учебник русской грамматики сближенной с церковнославянской, с приложением образцов грамматического разбора*, издание пятое, исправленное. Москва: Типография Э. Лиснера и Ю. Романа.
- ČEŠMEDŽIEV (2007) – Димо Чешмеджиев, *Култът на Кирил и Методиј в българското средновековие*, «Slavica Slovaca» 42, 1: 20–36.
- СНОЈНАСКИЈ (1881) – Андрей Федорович Хойнацкий, *Как чествовали доселе Латиняне святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (По поводу объявленной папою Львом XIII энциклики о праздновании памяти Кирилла и Мефодия в римско-католической церкви, «Христианское чтение» 5/6: 762–775*, <http://christian-reading.info/data/1881/0506/1881-0506-09.pdf> (17.06.2014).
- DAIBER (1997) – Thomas Daiber, *Aufschriften auf russischen Ikonen* (Monumenta Linguae Slavicae, Fontes et Dissertationes 37). Freiburg i. Br.: Weiher.
- DIMITROV (2009) – Владимир Димитров Димитров, *Стенописното наследство на зографската фамилия Минови*. София: Нов Български Университет, Департамент „История на културата“, Diss. phil.
- DIMITROV (2013) – Владимир Димитров Димитров, *Храмът „Св. Никола“ в село Долен, Гоцеделчевско*, «Проблеми на изкуството» 46, 2: 26–33.
- DOBROVSKÝ (1832) – Joseph Dobrovský, *Glagolitica*, ed. Vjačeslav Hanka. Prag: Cajetan von Mayregg.
- DOSTÁL (1965) – Antonín Dostál, *The origins of the Slavonic liturgy*, «Dumbarton Oaks Papers» 19: 67–87.

- DÜRRIGL et al. (2004) – Marija-Ana Dürrigl, Milan Mihaljević, Franjo Velčić (ur.), *Glagoljica i hrvatski glagolizam. Zbornik radova s međunarodnoga znanstvenog skupa povodom 100. obljetnice Staroslavenske akademije i 50. obljetnice Staroslavenskog instituta (Zagreb-Krk 2.–6. listopada 2002)*. Zagreb: Staroslavenski institut – Krk: Krčka biskupija.
- EVSEVA (1998) – Лилия Михайловна Евсева (ред.), *Афонская книга образцов XV в. О методе работы и моделях средневекового художника*. Москва: Индрик.
- FLORJA (1981) – Борис Николаевич Флоря, *Сказания о начале славянской письменности*. Москва: Наука.
- FRY (1799) – Edmund Fry, *Pantographia; containing accurate copies of all the known alphabets in the world; together with an English explanation of the peculiar force or power of each letter*. London: Cooper & Wilson.
- GOETZ (1897) – Leopold Karl Goetz, *Geschichte der Slavenapostel Konstantinus (Kyryllus) und Methodius. Quellenmäßig untersucht und dargestellt*. Gotha: Andreas Perthes.
- GRINEVIĆ (1993) – Геннадий Станиславович Гриневиц, *Праславянская письменность. Результаты дешифровки*, том 1. Москва: Общественная польза.
- GROMOV (2010) – Михаил Николаевич Громов, *Образы философов в Древней Руси*. Москва: Российская Академия Наук, Институт философии, <http://iph.ras.ru/upfile/root/biblio/2010/Gromov.pdf> (17.06.2014).
- HARTMANN (1996) – Peter W. Hartmann, *Das Grosse Kunstlexikon*, http://www.beyars.com/kunstlexikon/lexikon_a.html (11.03.2014).
- HAUPTOVÁ (2004) – Zoe Hauptová, *Josef Dobrovský a hlalolice*. In: Dürrigl et al. 2004, 123–130.
- HETHERINGTON (1989) – Paul Hetherington (ed.), *The 'Painter's Manual' of Dionysius of Fourna*, translated into English [zuerst 1974]. Redondo Beach/Torrance (CA): Oakwood Publications.
- HORBATSCH (1974) – Oleksa Horbatsch (Hrsg.), *Smotryckyj Meletij, Hrammatiki slavenskija pravilnoe syntagma. Jevje 1619. Kirchenslavische Grammatik (Erstausgabe)* (Specimina Philologiae Slavicae 4). München: Sagner.
- IOSIF (1892) – Архимандрит Иосиф, *Подробное оглавление великих четых миней все-российского митрополита Макария, хранящихся в Московской патриаршей (ныне синодальной) библиотеке*. Москва: Синодальная типография.
- KELLEY (1992) – Christopher P. Kelley (ed.), *An iconographer's patternbook: the Stroganov tradition*. Redondo Beach/Torrance (CA): Oakwood Publikations.
- KEMPGEN (2006) – Sebastian Kempgen, „Boris an Anastasija: Schick' mir ein Unterhemd“. *Ein textlinguistisch-pragmatischer Zugang zu den Birkenrinden Nr. 43 und 49*. In: Bernhard Symanzik (Hrsg.), *Studia Philologica Slavica. Festschrift für Gerhard Birkfellner zum 65. Geburtstag gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern* (Münstersche Texte zur Slavistik 4), Teilband I. Berlin: Lit, 283–300.
- KOCH (2007) – Christoph Koch, *Zur Entstehungsgeschichte der slavischen Schriften*, «Europa Orientalis» 26: 7–46.
- KRYS'KO (2009) – Вадим Борисович Крысько, *Древнеславянский канон первоучителю Кириллу: источники и реконструкция (песнь шестая)*, «Palaeobulgarica» 33, 4: 3–59.
- KUBE (2012) – Holger Kuße, *Argumente für die Schrift und die Sprache: Bemerkungen zur Vita Konstantin-Kyrills und zu Chrabärs Über die Buchstaben*. In: Claudia Lange, Beatrix Weber,

- Göran Wolf (Hrsg.), *Communicative Spaces. Variation, Contact, and Change. Papers in honour of Ursula Schäfer*. Frankfurt am Main: Lang, 15–38.
- LĚVOČKIN (1983) – Иван Васильевич Лёвочкин, *Древнейший список пространного жития Константина философа*, «Советское славяноведение» 2: 75–79.
- LINDSTEDT (o. J.) – Jouko Lindstedt, *Vita Constantini; Vita Methodii*. In: *Corpus Cyrillo-Methodianum Helsingiense*, www.helsinki.fi/slaavilaiset/ccmh/index.html (17.06.2014).
- LUKIĆ (2009) – Milica Lukić, *Popularizacija ćirilometodske ideje u drugoj polovici 19. stoljeća na hrvatskom nacionalnom prostoru (Korpus ćirilometodskih književnih tekstova*, «Lingua Montenegrina» 4: 85–124.
- MALINOWSKA, MALINOWSKI, MARCINISZYN (2009) – Grażyna Malinowska, Zygmunt Malinowski, Piotr Marcinişzyn, *Ikony i cerkwie. Tajemnice łemkowskich świątųjų*. Warszawa: Carta blanca.
- MEN' (2002) – Протоиерей Александр Мень, *Библиологический словарь*. Москва: Фонд имени прот. Александра Меня, <http://www.sbible.ru/menbibl.htm> (17.06.2014).
- MICHEEV (2012) – Савва Михайлович Михеев, *22 древнерусских глаголических надписи-графити XI–XII веков из Новгорода*, «Slovo» 62: 63–99.
- MIKOŁAJCZAK (2012) – Aleksander Wojciek Mikołajczak, *Latinitas i cyrillianitas. Poszukiwanie Duszy Europy*, «Studi Slavistici» 9: 205–215.
- MUNTEANU (2008) – Daniel Munteanu, *Das Filioque – ewige Streitfrage oder Herausforderung der ökumenischen Trinitätslehre?*, «Teologia» 12/ 2: 18–37.
- NIKOLOVSKI (2012) – Дарко Николовски, *Икони од ризницата на црквата св. Благовештене - Прилеп*, «Patrimonium» 5: 333–344.
- ONASCH, SCHNIEPER (1995) – Konrad Onasch & Annemarie Schnieper, *Ikonen. Faszination und Wirklichkeit*. Freiburg i. Br.: Herder.
- OSBORNE (1981) – John Osborne, *The painting of the Anastasis in the lower church of San Clemente, Rome, and a re-examination of the evidence for the location of the tomb of St Cyril*, «Byzantion» 5: 255–287.
- PETROV, ŠNIPEL'MAN (2011) – Андрей Евгеньевич Петров, Виктор Александрович Шнипельман, *Фальсификация исторических источников и конструирование этнографических мифов*. Москва: Институт археологии Российской Академии Наук.
- PUDOVKINA (2011) – Ирина Юрьевна Пудовкина (сост.), *Слава Вам, братья, славян просветители! Методико-библиографическое пособие*. Самара: Государственная академия культуры и искусств, http://www.smrqaki.ru/academia/posobie_den_slav_pismennosti_i_kultury.pdf (17.06.2014).
- ROHDEWALD (2014) – Stefan Rohdewald [im Druck], *Götter der Nationen. Serbische, bulgarische und makedonische religiöse Erinnerungsfiguren bis 1944* (Visuelle Geschichtskultur). Köln–Wien: Böhlau.
- ROSTOVSKIJ (1993) – Дмитрий Ростовский (= Даниил Саввич Туптало), *Жития Святых. Месяц май*. Москва: Первая образцовая типография [Nachdruck der Ausgabe 1908, издание Введенской Оптиной Пустыни].
- SCHRAMM (2007) – Gottfried Schramm, *Slawisch im Gottesdienst. Kirchenwortschatz und neue Schriftsprachen auf dem Wege zu einem christlichen Südosteuropa* (Südosteuropäische Arbeiten 129). Oldenbourg: de Gruyter.

- ŠKOVIERA (2008) – Andrej Škoviera, *Skupina svätých slovanských sedmopočetníkov*. In: Ján Dorul'a (ed.), *Pohl'ady do vývinu slovenského jazyka a ľudovej kultúry*. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 108–139.
- SNOPEK (1918) – František Snopek, *Die Slavenapostel. Kritische Studien, zugleich als Replik gegen meine Rezensenten*. Kremsier: Academia Velehradensis.
- ŠTEFANIĆ (1963) – Vjekoslav Štefanić, *Tisuću i sto godina od moravske misije*, «Slovo» 13: 5–42.
- СТЕПОВУК (2004) – Дмитро Степовик, *Історія української ікони століть*. Київ: Либідь.
- STÖKL (1976) – Günther Stöckl, *Geschichte der Slavenmission*. In: Gert Haendler (Hrsg.), *Geschichte des Frühmittelalters und der Germanenmission* (Die Kirche in ihrer Geschichte, Lieferung E, 2), zweite Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 77–95.
- THOMSON (2004) – Francis J. Thomson, *The influence of the Slavo-Latin (Glagolitic) rite on the decision of the Council of Trent about the use of the vernacular in the liturgy*. In: Dürrigl et al. 2004, 295–307.
- TKADLČÍK (2000) – Vojtěch Tkadlčík, *Über den Ursprung der Glagolica*. In: Heinz Miklas (Hrsg.), *Glagolitica. Zum Ursprung der slavischen Schriftkultur* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Schriften der Balkan-Kommission, Philologische Abteilung 41). Wien: Akademie der Wissenschaften, 9–32.
- TRUNTE (1997) – Nikolaos Trunte, *Ex Armenia lux. Konstantin-Kyryll und Mesrop-Mašt'oc'*, «Palaeoslavica» 5: 31–57.
- USPENSKIJ (2013) – Boris Uspenskij, *Glagolitic script as a manifestation of sacred knowledge*, «Studi Slavistici» 10: 7–27.
- VERKHOLANTSEV (2012) – Julia Verkholantsev, *St. Jerome, apostle to the Slavs, and the Roman Slavonic rite*, «Speculum» 37: 37–61.
- WOLF (1993) – Gerhard Wolf, *Nichtzyklische narrative Bilder im italienischen Kirchenraum des Mittelalters. Überlegungen zu Zeit- und Bildstruktur der Fresken in der Unterkirche von S. Clemente (Rom) aus dem späten 11. Jahrhundert*. In: Gottfried Kerscher (Hrsg.), *Hagiographie und Kunst. Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur*. Berlin: Reimer, 319–339.
- WYRWOLL (1966) – Nicolaus Wyrwoll, *Politischer oder petrinischer Primat? Zwei Zeugnisse zur Primatsauffassung im 9. Jahrhundert*. Diss. theol. Rom: Univ. Gregoriana.
- YAWN (2012) – Lila Yawn, *Clement's new clothes. The destruction of old S. Clemente in Rome, the eleventh-century frescoes, and the cult of (anti)pope Clement III*, «Reti Medievali Rivista» 13, 1: 175–208, <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/343/423> (17.06.2014).