

THOMAS DAIBER

**BEMERKUNGEN ZU BESTAND UND  
ANORDNUNG DER TEXTE IM MÄRZ-BAND  
DER „GROSSEN LESEMENÄEN“**

*Einleitung*

Der Bestand an Texten und deren Anordnung in den sogenannten „Großen Lesemenäen“ (Velikie Minei Čet'i, kurz: VMČ) des Metropoliten Makarij sollte auf dem Hintergrund der literarischen Gattungsgeschichte und des den VMČ zeitgenössischen Schrifttums betrachtet werden. Die VMČ sind sowohl diachron, gattungsgeschichtlich als Fortsetzung byzantinischer hagiographischer Sammelwerke,<sup>1</sup> als auch synchron im Vergleich mit liturgisch und außerliturgisch verwendeten altrussischen Sammelhandschriften des 15. Jahrhunderts zu erörtern. Dadurch erst werden die Traditionsverbundenheit und die zeitgenössische Bedingtheit, aber auch die charakteristische Eigenart von Makarijs Unternehmen deutlich.

Die Bemerkungen zum Textbestand beziehen sich auf den März-Band der Uspenskij-Fassung; sie dürften jedoch auch auf die anderen Monatsbände der Uspenskij-Fassung zutreffen,<sup>2</sup> während jedoch gewichtige Unterschiede zu der vorigen Novgoroder und der späteren für den Zaren bestimmten Fassung zu bestehen scheinen.<sup>3</sup> Gemeinsamkeiten und Unterschiede der drei Fassungen sind schwer zu ermitteln, wenn nicht nur der Textbestand, wie er aus einem Inhaltsverzeichnis oder einer Handschriftenbeschreibung hervorgeht,

<sup>1</sup> Im folgenden verwende ich die latinisierte Form einschlägiger Termini (Menologium, Menäum usw.), außerdem die lateinische Form gr. Heiligennamen gemäß Stadler 1858, um nach einer einheitlichen Quelle deren Identifizierung zu erleichtern.

<sup>2</sup> Hierfür sprechen auch die verstreuten Bemerkungen zum Textaufbau der VMČ (Speranskij 1896, 238; Barsov in Gorskij/Nevostruev 1884, XI; Pypin 1911, 2, 180).

<sup>3</sup> Die in der älteren Literatur zuweilen zu lesende Angabe, es gebe noch eine vierte Abschrift der Großen Lesemenäen, die sich im Čudov-Kloster befinde, ist irrtümlich: Gemeint sind die Minei Čet'i Čudovskie = Godunovskie, entstanden in der Zeit von 1589-1600, die teilweise auf den Makarij-Menäen beruhen, im Gegensatz zu diesen aber u. a. im Bestand stark gekürzt erscheinen. – Die drei Ausfertigungen der VMČ werden beschrieben von: Abramovič 1905, 2, 1-154 (Sofijskij spisok) und Protas'eva 1970, Nrn. 784-805 (Uspenskij und Carskij spiski). Der März-Band des Sofijskij spisok wurde erst im Dezember 1994 von E. Serebrjakova aufgefunden und im Anzeiger für Slavische Philologie 23 (1995), S. 113-158, beschrieben.

sondern auch die Herkunft von Texten, die zwar dieselbe Überschrift tragen, aber verschiedenen griechischen, lateinischen oder kirchenslavischen Quellen folgen können, fraglich ist. Außer durch verschiedene Quellen scheinen sich die drei Fassungen überdies durch redaktionelle Eingriffe in vorliegende Texte und durch neue Texte zu unterscheiden, die speziell für eine der Fassungen angefertigt wurden.

Ein gutes und auch gut erforschtes Beispiel, wie sich die Texte der verschiedenen Ausfertigungen der „Großen Lesemenäen“ unterscheiden können, liefern die Viten des Sergij von Radonež. In der von der Archäographischen Kommission besorgten Ausgabe der VMČ<sup>4</sup> sind unter dem 25. September vier Texte zu seinem Gedenken versammelt:

1. Folia 647v-649r (= Spalten der Ausgabe 1404-1408): Prologversion der Vita<sup>5</sup>
2. Folia 649r-675v (Sp. 1408-1463): Redaktion D der Langvita<sup>6</sup>
3. Folia 1112r-1164r (Sp. 1463-1563): Anfang der Redaktion E der Langvita<sup>7</sup>
4. Folia 675v-683r (Sp. 1563-1578): Slovo pochval'noe von Epifanij Premudryj<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> VMČ 1868-1916; im Anschluß an die Bibliografija sovetskich russkich rabot po literature XI-XVII vv. za 1917-1957 gg., ed. N. F. Droblenkova, Moskau, Leningrad 1961, 23 wird manchmal „1917“ genannt; die Autorin hat sich später korrigiert. Das Titelblatt des als letzter Band der Ausgabe erschienenen 6. November-Teilbandes zeigt „1916“. Eine Bibliographie der zeitgenössischen Rezensionen s. Vengerov 1965, 4, 96.

Die Praxis der bisherigen Edition wird heute kritisch beurteilt; fairerweise sollte ihre nicht nur philologische Zielsetzung berücksichtigt werden. Die Edition der Archäographischen Kommission beginnt (1868, erste Lieferung zum Septemberband) mit dem Ziel, Lesetexte herzustellen, weshalb die Handschriften modernisiert und aus fremden Manuskripten ergänzt werden. Besonders in den von Popov besorgten Lieferungen zum November-Band (1910-1916) zeigt sich in ausführlichen Kompilationen der drei Ausfertigungen der VMČ die Absicht, Lesetexte herzustellen. Auch sonst ist mit einzelnen Interpolationen aus anderen Handschriften zu rechnen (cf. 31. Oktober die Ergänzung von Uspenskij sp. f. 876a durch Sofijskij sp. f. 452a, b). Neben der Kompilation von VMČ-Ausfertigungen steht die Lösung von Kojalovič (letzte Lieferung zum Oktober, 1880), bei unklaren Stellen fremde Manuskripte zum Vergleich anzubieten und die Parallelen nicht im Apparat, sondern als ganze Stücke im Anhang erscheinen zu lassen. Ab dem Dezember-Band (1901) wurde der weitere Verlauf der Edition dahingehend verändert, daß die orthographische Modernisierung vorsichtiger erfolgen sollte. Auch Vergleiche bzw. Interpolationen aus fremden Handschriften sollten nur ausnahmsweise geduldet werden. Die Beschneidung des Parallelstellenapparats mindert aber auch das Heranziehen griechischer Quellen. Der Beilageband zum 11. November (1904) bleibt singulär. Eine zweite Kurskorrektur ab der ersten Januar-Lieferung (1910) bzw. der dritten April-Lieferung (1915) folgt hauptsächlich der ökonomischen Absicht, die Herausgabe der in den Lesemenäen verteilten Bücher für eine separate Ergänzungsreihe aufzuschieben.

<sup>5</sup> Iosif 1892, Sp. 53 (zu folio 647v des Septembers): Kratkoe skazanie v vide prologa.

<sup>6</sup> Appel 1972, 8.

<sup>7</sup> Appel ebd.

<sup>8</sup> Das Slovo wird manchmal nicht mit eigener Überschrift, sondern als Teil des die Vita abschließenden 32. Kapitels überliefert. Die Kapitelzählung und die Aufstellung der Handschriftensigeln bei Appel baut auf die zusammenfassende Darstellung in Müller 1966. – Der Arch. Kommission unterlief ein folgenschwerer Irrtum in der Benennung der Hss, indem sie die Carskij-Hs fälschlich als Uspenskij-Hs bezeichnete und umgekehrt. Daher ist die Fußnote Sp. 1463 genau andersherum zu lesen: Die Redaktion E befindet sich nur im Carskij spisok, nicht im Sofijskij oder Uspenskij spisok. – Nach Durchsicht der Vorworte zu den einzelnen Teilbänden wird klar, daß bei allen vor 1901 erschienenen Bänden die Bezeichnung „Uspenskij“ mit „Carskij“ vertauscht werden muß und umgekehrt. Iosif 1892 weist in seinem Vorwort (S. III, Anm.) zum ersten Mal auf diesen Irrtum hin. Übrigens wird im Vorwort der 1. Dezember-Lieferung der Sofijskij spisok nach seinem damaligen Aufbewahrungsort in

Anhand der Folio-Zahlen ist zu sehen, daß Text Nr. 3 eine Interpolation darstellt; die Edition der Uspenskij-Ausfertigung wurde durch einen nur in der Carskij-Ausfertigung vorhandenen Text ergänzt. Dies läßt sich anhand der Handschriftenbeschreibungen genauer sehen. Gorskij/Nevostruev geben zur Carskij-Ausfertigung an, daß unter dem 25. September die Prolog-Vita des Sergij (Folia 751-752v), die Langvita der Redaktion D (Folia 753r-782v) und das Slovo pochval'noe (Folia 783r-791v) eingereiht sind.<sup>9</sup> Auf den Folia 1112r-1179<sup>10</sup>, nach den Tagestexten für den 30. September, folgt die Langvita der Redaktion E, die „mit einigen Erweiterungen“ 1646 in Moskau auch gedruckt erschienen ist.<sup>11</sup> Diese Angaben werden von dem bislang einzig vollständigen Inhaltsverzeichnis der Uspenskij-Ausfertigung, das der Mönch Iosif anfertigte, bestätigt;<sup>12</sup> dieser wiederholt im übrigen oft wörtlich die Textbeschreibungen von Gorskij/Nevostruev.

Zwischen der Fertigstellung der Uspenskij-Fassung (1552/53) und der Carskij-Fassung (1554) liegt ein Jahr, in welchem also die Redaktion E der Vita Sergijs in den hagiographischen Bestand der VMČ aufgenommen wurde. Vielleicht lag sie, als die Abschreiber den 25. September bearbeiteten, noch nicht vor, da sie nicht unter diesem, dem dies natalis des Sergij, eingereiht ist, sondern nur im „Anhang“, nämlich unter dem letzten Monatstag, der Ergänzungen für die vorgehenden Tage eines Monats sammelt. Vielleicht geriet sie auch wegen irgendwelchen, uns heute unbekanntem organisatorischen Umständen unter die Ergänzungen. Jedenfalls ist die Redaktion E in die letzte Ausfertigung der VMČ unter dem letztmöglichen Tag gelangt und gilt auch textuell als „abschließende Etappe in der Textgeschichte der Sergij-Vita“ (V. Jablonskij).<sup>13</sup>

Abgesehen von dem nicht unproblematischen Verhältnis der Redaktionen D und E zeigt das Beispiel der Sergij-Viten in den VMČ schlaglichtartig, wie der Textbestand zwischen den Ausfertigungen variieren kann und daß diese Variationen nicht immer eine Frage verschiedener Quellen sind. Vielmehr scheint der Begriff „Abschrift“ („spisok“), mit dem die drei Ausfertigungen bezeichnet werden, überhaupt unzureichend, denn offenbar wurden die Viten des Sergij nicht einfach von vorhandenen Exemplaren abgeschrieben, sondern

der Petersburger Duchovnaia Akademija „Akademičeskij“, der Carskij spisok aber „Sinodal'nij spisok“ genannt.

<sup>9</sup> Gorskij/Nevostruev 1884, 23. – Gorskij/Nevostruev beschreiben in Auswahl die Monate September bis Mai nach dem Carskij spisok, während die Beschreibung der im Carskij spisok fehlenden Monate März und April nach dem Uspenskij spisok durchgeführt ist. Die Beschreibung, unbeschadet vieler wichtiger Bemerkungen zur Textgeschichte o. ä., ist unvollständig, teilweise abgekürzt, teilweise in Auswahl durchgeführt, weshalb die Folio-Angaben mit Vorsicht behandelt werden müssen.

<sup>10</sup> Ob die Vita 1179 recte oder verso endet, ist aus Gorskij/Nevostruev 1884, 26 nicht ersichtlich: „bis zum Ende der Handschrift“.

<sup>11</sup> Gorskij/Nevostruev 1884, 23.

<sup>12</sup> Iosif 1892, welcher aber seine Quelle (= Gorskij/Nevostruev 1884) nirgends angibt. – Zuvor war erschienen: Evfimij 1847; die Hs ist beschrieben bei Protas'eva 1970, 172 und 208. Leider ist dieses Inhaltsverzeichnis vom Ende des 17. Jh.s unvollständig und nennt kaum Incipia.

<sup>13</sup> Zitiert bei Appel 1972, 6.

vielmehr gezielt für eine bestimmte Ausfertigung der VMČ redaktionell bearbeitet bzw. überhaupt hergestellt. Man sollte hinsichtlich der drei Ausfertigungen der VMČ deshalb von „Fassungen“ reden, was weniger den Vorgang des Kopierens, als vielmehr die redaktionellen Entscheidungen bei der Anfertigung der drei Exemplare hervorhebt. Aufgrund textueller und stilistisch-redaktioneller Unterschiede zwischen der Novgoroder und den Moskauer Fassungen wurde auch bereits der Terminus „Abschrift“ zurückgewiesen und „Redaktion“ vorgeschlagen.<sup>14</sup> Einen weiteren Grund dafür, die Bezeichnung „spisok = Abschrift“ fallen zu lassen, stellt die weiter unten bemerkte Tatsache dar, daß in der Uspenskij-Fassung die Festtage des Osterzyklus nach ihren tatsächlichen Daten des Jahres 1554 notiert werden.

Neben der textgeschichtlichen Problematik zeigen die Sergij-Viten schließlich im allgemeinen, womit bei einer Betrachtung des Textbestandes der VMČ zu rechnen ist: Die VMČ enthalten Kurz- und Langviten nebeneinander, dazu treten liturgische Texte und schließlich dient der letzte Monatstag jedes Bandes als eine Art Sammelbecken für Texte, die aus verschiedenen Gründen unter ihren eigentlichen Daten nicht eingereiht werden konnten.

Wir haben also mit einer Ordnung des Textbestandes zu rechnen, die von inneren und äußeren Faktoren bestimmt ist. Über die äußeren, da heterogenen und zufälligen, ist nur im Einzelfall zu reden. Die inneren, verallgemeinerbaren Faktoren, welche den Textbestand bestimmen, sind offensichtlich verschieden. Zunächst sind natürlich die mit der Kanonisierung festgeschriebenen und von der Handschriftentradition weitergereichten, eventuell auch variierten Gedenkdaten zu erwähnen, welche die maximale inhaltliche Ausdehnung, was die Erinnerung an die pro Monat zu gedenkenden Heiligen und Ereignisse betrifft, sowie die kalendarische Ordnung der Texte vorgeben. Als zweiter innerer Faktor ist die Textauswahl durch Makarij bzw. seinen Redaktionsstab zu erwägen – eine Art Filter, den einerseits nur inhaltlich und stilistisch<sup>15</sup> angemessene Texte passieren, der aber andererseits einem Vollständigkeitsprinzip dient, das zur Zusammenstellung aller theologisch irgendwie relevanten Texte drängt. Einen dritten inneren Faktor stellt schließlich die von den literarischen Vorlagen der VMČ bereitgestellte Ordnung dar, welche die

<sup>14</sup> Vodovozov (1962, 224) hält die Bezeichnung „Abschrift“ für irreführend, da die Moskauer Lesemenäen nicht von der Novgoroder Sammlung, sondern zum allergrößten Teil von in Moskau befindlichen Vorlagen abgeschrieben worden sind und/oder nach neobyzantinischem Stil überarbeitet wurden. Kuskov 1989, 204 spricht von „Redaktionen“.

<sup>15</sup> Es ist eine reizvolle Frage, welche stilistischen Merkmale eine Vita erfüllen mußte, um von Makarij (und seinem Redaktionsstab) als angemessen empfunden zu werden. Sicher war es nicht die „Naivität“, welche nach Beck (1980, 66) den großen Reiz der hagiographischen Literatur ausmacht, „sofern sie mit der Historiographie nicht in Konkurrenz treten will“, sondern ein rhetorisch-kunstvoller, dabei formelhafter und repräsentativer Stil, welcher zu dem Unternehmen der VMČ in ihrem literarischen Anspruch am besten paßte, und welcher auch hier und da bereits im Gegensatz zu den alten nördlichen Viten (Klučevskij 1871) nachgewiesen worden ist. Stilfragen literarischer Art sind dabei auch nicht von Sprachfragen zu trennen, welche die Normierung des Kirchenslavischen betreffen. Es ist daran zu erinnern, daß in der Generation vor Makarij immerhin ein Gerichtsurteil gegen Maskim Grek erwirkt wurde, welches seine Revision der aruss. Übersetzungen nach den gr. Vorlagen verwarf und Maksim zu strenger Klosterhaft verurteilte, die erst durch Makarij ein wenig gelockert worden ist (Onasch 1967, 51).

angenommenen Texte in einem vorgeformten Schema ablegt und das Erscheinungsbild der VMČ somit wesentlich bestimmt.

Die verschiedenen inneren Gründe, welche auf Textbestand, -gestalt und -anordnung der Bände Einfluß nehmen, sind in unterschiedlicher Weise zu bearbeiten. Das vorgeformte Schema, in welchem die von der Tradition angebotenen und von der Redaktion akzeptierten Texte ihren Platz finden, scheint dabei jener Fragenkomplex zu sein, der sich für eine erste Annäherung anbietet. Das Schema der Textanordnung und die Frage, wieviel davon der Tradition, wieviel Makarijs eigener Gestaltung zu verdanken ist, stellt daher den Gegenstand der folgenden Bemerkungen dar.

Das von den literarischen Vorlagen der VMČ vorgeformte Schema verlangt eine kurze Betrachtung jener kirchlichen Bücher, die in funktionaler Verwandtschaft zueinander stehen, nämlich Prolog, Menologium und Menäum. Im Abschnitt 1 soll deren funktionales Verhältnis in sozusagen abstrakter Weise ausgeführt werden. In Abschnitt 2 werden Beispiele für das Ineinandergreifen der gattungsgeschichtlichen und geistesgeschichtlichen Tendenzen in den VMČ zur Sprache kommen. Abschnitt 3 gibt eine kurze Zusammenfassung.

### 1. Die literarische Gattung

Die Literaturgattung „Menologium“ bzw. deren altrussische Fortsetzung „Lesemenäum“ unterhält besonders enge Beziehungen zu „Menäum“ und „Synaxarium“.<sup>16</sup> Das Problem der diachronen Gattungsdarstellung des Lesemenäums besteht darin, daß das „Lesemenäum“ nicht einfach eine slavische

<sup>16</sup> Das „Typikon“ (Ustav) enthält ebenfalls hagiographische Angaben, die allerdings über das bloße Datum des dies natalis und der Angabe, welche Kanones und stichi in die Liturgie aufzunehmen sind, nicht hinausgehen. Man kann den Ustav daher nicht ein primäres Quellbuch für die Zusammenstellung einer Lese-Sammelhandschrift nennen, wenngleich nicht auszuschließen ist, daß zeitgenössische Ustavy in die Abfassung der VMČ hineingespielt haben. Im Ustav, eben weil zu liturgischen Zwecken verfaßt, wird oft der Unterschied zwischen generell zu verehrenden und nur lokal gefeierten Heiligen vermerkt, welcher natürlich die Auswahl der Viten für die VMČ bestimmt haben konnte. So ist etwa Arsenij Tverskij am 1. bzw. 2. März (sowie an den von Filaret 1861 weiters angegebenen Terminen 1. 9. und 28. 2.) übergangen; immerhin gilt der 2.3. als dies natalis des 1409 verstorbenen Heiligen. Am Alter und an der alten Verehrung kann die Nichtberücksichtigung für die VMČ nicht gelegen haben, sondern wohl nur daran, daß Arsenijs Fest bis heute als nur lokales und damit als „malyj prazdnik“ angesehen wird (Bulgakov 1993, 1, 106; Typikon 1992, 1, 522). Außer, daß der Ustav als „Filter“ bei der Aufnahme von Viten in die VMČ gedient haben könnte, mag es Ustavy gegeben haben, welche den für die Liturgie vorgesehenen „stich“ eines jeden Heiligen ausführlich verzeichneten, und so also zumindest für die vielen Erwähnungen von Heiligen, die nicht mit einer Vita, sondern nur mit ihrem „stich“ in den VMČ erscheinen, ebenfalls als Quelle gedient haben können. Die Frage, inwiefern der Ustav als Quelle für die VMČ in Frage kommt, ist allerdings bereits Teil der textgeschichtlichen Problematik der VMČ, welcher wir uns hier nicht zuwenden, und der man sich wohl erst dann zuwenden muß, wenn Einträge in den VMČ gefunden werden, welche in den primären Quellen (für die „stichi“ v. a. das Synaxarium) nicht bezeugt sind. Dieser Fall ist m. E. allerdings unwahrscheinlich, und solange die Einträge in den VMČ durch Synaxarium und Menäum belegbar sind, besteht wenig Beweismöglichkeit für die Behauptung, daß statt deren vielmehr der Ustav benützt worden wäre. In einer allgemeinen Erörterung der Quellen für eine Lese-Sammelhandschrift wird man den „Ustav“ (oder auch den „Simodik“ o. ä.) übergehen dürfen.

Fortsetzung des byzantinischen „Menologiums“, sondern das Produkt einer Vereinfachung des gegenseitigen Verhältnisses der byzantinischen kirchlichen Bücher darstellt. Von den byzantinisch ererbten drei Büchern „Menäum“, „Synaxarium“ und „Menologium“ bleiben in der slavischen Überlieferung nach dem Zusammenfall der letzten beiden nur noch zwei Bücher übrig. Die Beschränkung von drei auf zwei Sammelbände bringt es mit sich, daß die verbliebenen zwei sich funktional neu gegeneinander abgrenzen müssen. Die im russisch-orthodoxen Raum sich unter hauptsächlichlicher Mitwirkung und späterem Wegfall des „Synaxariums“ ausbildende duale funktionale Distribution zwischen „Menäum“ und „Lesemenäum“ führt zu der grundsätzlichen dualen Terminologie „Minei (služebnye, mesjačnye, prazdničnye, obščie<sup>17</sup>)“ als „gottesdienstliche Menäen“ vs. „Minei čet' i“ als zur reinen Lektüre bestimmte „Lese-Menäen“. Das „Synaxarium“ als spezifisch hagiographische Gattung verschwindet. Es ist also zunächst zu erörtern, wie das „Lesemenäum“ aus dem doppelten Ursprung von „Menologium“ und „Synaxarium“ hervorgeht.

### 1.1 Menäum/Menologium

Die Terminologie der gottesdienstlichen Bücher in der orthodoxen Kirche versteht unter „Menäum“ (von [τὸ βιβλίον] μηναῖον „Monatsbuch“) ein mit dem September, d. i. dem Anfang des Kirchenjahres einsetzendes, chronologisch tageweise fortschreitendes Sammelwerk, das die besonderen liturgischen Hymnen des Stundengebets (στιχηρά, ἰδιόμελα, καθίσματα, κανόνες usw.) für die unbeweglichen Feste des Kirchenjahres enthält, dazu die biblischen Lesungen für die Stundengebete, rubrizistische Angaben aus dem „Typikon“ und schließlich die auf die einzelnen Tage fallenden Abschnitte aus dem „Synaxarium“.<sup>18</sup> Während das „Typikon“, entsprechend dem Formular der römischen Kirche, Angaben zur Ordnung des Gottesdienstes enthält, bietet das „Synaxarium“, entsprechend dem „Collectarium“, kurze Viten der Tagesheiligen, die in das Menäum Eingang finden, weil sie als Teil der Liturgie – heute nach der sechsten Ode des Kanons im Morgengottesdienst – verlesen werden. In einem „Menäum“ sind also Heiligenviten nur zur liturgischen Verwendung in einer kurzen Version zusammengestellt.

Als das eigentliche „Monatsverzeichnis“, vergleichbar den „calendaria martyrum“ der römischen Kirche, ist das „Menologium“ (μῆν + λόγος) anzusehen, das frei von Umfangsbeschränkungen, welche eine liturgische Verwendung erzwingt, die ausführliche Vita der unter dem jeweiligen Tag kanonisierten Heiligen enthält, dafür aber auf gottesdienstliche Texte bzw.

<sup>17</sup> Die erläuternden Beiwörter geben Aufschluß über den Umfang bes. des rubrizistischen Inhaltes (vgl. Onasch 1981, 262).

<sup>18</sup> Zu den verschiedenen kirchlichen Büchern informiert H. Engberding in LThK, und zwar in den Bänden 7, 76f. („Menäon“), 7, 87 („Menologion“), 9, 939f. („Synaxarion“), 10, 345 („Typikon“), außerdem vgl. Beck 1959, 246-253.

Rubriken verzichtet. Das bekannteste byzantinische Menologium ist die im letzten Drittel des 10. Jahrhunderts entstandene Sammlung des Symeon Logothetes, der wegen seiner stilbildenden literarischen Neuformung der Texte den Beinamen Metaphrastes erhielt.

Die funktionale Distribution von Menäum und Menologium in der byzantinischen Kirche besteht also im wesentlichen darin, daß das Menäum ein gottesdienstliches, liturgisch notwendiges Buch ist, während das Menologium zur privaten Lektüre bzw. zum öffentlichen Verlesen außerhalb des Gottesdienstes, beispielsweise während der Essenszeiten im Kloster, dient.<sup>19</sup> Daher unterscheiden sich auch die Vitenfassungen in Menäum und Menologium: Das Menäum enthält die Kurzfassung der Heiligenvita und/oder einen einprägsamen, die geistliche Leistung des Heiligen zusammenfassenden Vers – beide zur Verlesung im Gottesdienst bestimmt. Das Menologium dagegen enthält die Langform der Vita und wird, wie spätere Redaktionen des Metaphrastischen Menologiums zeigen, bereits in Byzanz auch für erbauliche, homiletische Literatur geöffnet. Als ein solches um Homilien erweitertes Menologium tritt uns im Anfang der slavischen Textüberlieferung der altkirchenslavische Codex Suprasliensis entgegen.

### 1.2 Prolog/Lesemenäum

In der russisch-kirchenslavischen Literatur bis zu Makarij, wie sie in den Handschriftenkatalogen aufscheint, finden sich vor allen Dingen „Menäen“ bzw. „gottesdienstliche Menäen“ und „Synaxarien“ bzw. „Prologi“. Die „Prologi“ sind nun das am weitesten verbreitete Lese-Buch im Rußland des XI-XIV Jahrhunderts.<sup>20</sup>

Unter „Prolog“ ist genetisch zunächst die slavische Fortsetzung des byzantinischen Synaxariums zu verstehen. Das Synaxarium wird im ostslavischen Raum fast nur als „Prolog“ (d. h. „Vorwort“) überliefert, da ein erster (südslavischer?) Übersetzer die Überschrift des Vorwortes irrtümlich für den Titel des ganzen Buches genommen hatte. Das Synaxarium, wie in 1.1 bereits erwähnt, enthält kurze Heiligenviten<sup>21</sup> und ist von seinem Inhalt her<sup>22</sup> sozusagen die Quelle für den hagiographischen Teil eines Menäums.

<sup>19</sup> Die Angabe von Günther-Hielscher/Glötzner/Schaller 1985, 31, die „Lesemenäen“ seien „ursprünglich“ „hauptsächlich gedacht für den gottesdienstlichen Gebrauch in Kirchen und Klöstern als minei, bald schon sprengten sie jedoch diesen Rahmen und waren das verbreitetste und beliebteste private Erbauungsbuch“, scheint mir nicht nachvollziehbar. Wer bei Günther-Hielscher/Glötzner/Schaller 1985 nach dem Lemma *minei* sucht, um zu erfahren, wozu denn diese „ursprünglich“ gedacht waren, findet nur einen Verweis auf „čēt' i minei“ (die eben zitierte Stelle) und einen Verweis auf „paremejnik“, wo wiederum die *minei* nur erwähnt, nicht erklärt sind. Es scheint, als ob dieses wichtige Lemma in dem genannten Sachwörterbuch unterging.

<sup>20</sup> Lebedeva 1983, 41.

<sup>21</sup> „Synaxarion“ heißt sowohl der einzelne Text (= kurze Vita oder Notiz) wie die solche Texte fassende Sammlung; vgl. Beck 1959, 251.

<sup>22</sup> Das „Synaxarium“ ist die inhaltliche (= funktionale) Quelle, jedoch nicht die historisch vorangehende (= genetische) Quelle für das Menäum, denn es entstand frühestens im 9. Jh.

Allerdings hat sich der Charakter des Prologs in der slavischen Überlieferung von Anfang an gewandelt. Der Prolog wurde schnell als Sammlung erbaulicher Erzählungen begriffen, während der streng hagiographisch-chronologische Charakter zurücktrat. Als eine wichtige Quelle für den Prolog erwies sich das Paterikon, und zwar besonders die „Limonarium“ genannte Redaktion des sinaitischen Paterikons, aus welcher viele Texte erzählenden und legendarischen Inhalts in den Prolog übergingen.<sup>23</sup> Der Prolog scheint dabei von Anfang an als Sammelwerk von Erzählungen aufgefaßt worden zu sein. So enthält der aruss. Prolog seit dem 13. Jahrhundert, also seit Beginn seiner Überlieferung, Teile der griechischen Erzählung („Roman“) von Barlaam und Ioasaf, die in drei Etappen der Sammlung einverleibt wurden, ausgehend von der Aufnahme der „Anekdoten“ oder „Gleichnisse“ (pritča) über die Reden der Romanhelden bis zur Aufnahme der ganzen Erzählung, also in der Reihenfolge „moralische Fabel“, „erbauliches Argument“, „Erzählung“.<sup>24</sup> Bei diesem sog. Barlaam-Roman handelt es sich im Bewußtsein der damaligen Leserschaft nicht, wie man meinen könnte, um „weltliche“ Literatur. Die Protagonisten der Erzählung wurden von verschiedenen orientalischen orthodoxen Kirchen unter die Heiligen gezählt; der Barlaam-Roman erscheint denn auch in anderen, gattungsmäßig nicht spezifisch ausgerichteten Sammelhandschriften Rußlands in der Reihe der Heiligenviten,<sup>25</sup> und sicher hat der aruss. Leser die Romanhelden als ähnlicher den kirchlichen Heiligen als den Menschen seines täglichen Umgangs empfunden.

Allgemein kann bezüglich der Gattungsgeschichte des Synaxariums in seiner slav. Gestalt als Prolog festgestellt werden, daß letzterer als Sammelbeken von Texten erzählenden, legendarischen und zuweilen (vielleicht erkennbar) fiktiven Inhaltes aufgefaßt wurde. Man könnte sagen, daß das Merkmal „kalendarische Glaubensbezeugung“, welche dem Synaxarium als liturgischem Werk anhaftet, sich zu dem Merkmal „erzähltes Glaubenszeugnis“ verschoben hat.

Wie sich der Charakter des Prologs (Synaxariums) in der slavischen Überlieferung von Anfang an wandelt, so wird auch das Verhältnis von Menäum, Synaxarium und Menologium neu bestimmt. Auslösend ist dabei eben die Rolle des Synaxariums, welches im slavischen Raum oft ein Menologium vertritt. Diese Funktionsübertragung wurde bereits mehrmals bemerkt.<sup>26</sup> Es

<sup>23</sup> Davydova 1990, 263. – Die beliebte Vitensammlung des gr. Mönches Johannes Moschos (gest. 622) „Limonarium“ (= pratum, viridarium, novus paradus, lug duchovnyj, cvětnik, irrtümlich auch Sophronios von Jerusalem zugeschrieben) kursierte in mehreren Redaktionen, wobei sich die gr. und die lat. Variante bedeutend unterscheiden.

<sup>24</sup> Lebedeva 1983, 50 (Aufnahme der Erzählung in den Prolog in drei Etappen). – Dabei ist zu beachten, daß die erste Bezeugung der Erzählung im Prolog noch eine direkte Übersetzung aus dem Griechischen darstellt, während die spätere Bezeugung (16. Jh.) eine erneute russische Übersetzung und Umformulierung zeigt (Pamjatniki 1980, 653).

<sup>25</sup> Tvorogov 1990, 198.

<sup>26</sup> Lebedeva 1983, 42 mit der Bemerkung, daß die Geschichte des Prologs auf slav. Boden von der Forschung noch nicht einhellig beantwortet werde. Klar ist jedenfalls (siehe gerade die „Großen Lesemenäen“), daß der Prolog von Anfang an mit Texten aus dem Menologium und anderen Sammelhandschriften angereichert wurde.

scheint von Anfang der Überlieferung an die Tendenz zur dualen Verteilung von Liturgie und Lektüre, von liturgischem Menäum und „lesbarer“ Sammelhandschrift zu bestehen, wobei die Gattungszugehörigkeit nicht immer geklärt wurde. Beispielsweise stellt eine nicht gattungsspezifisch ausgewiesene Sammelhandschrift des 12. Jh.s den „Versuch, eine slavische Lese-Menäe für den Monat Mai zusammenzustellen“,<sup>27</sup> dar.

Gattungsgeschichtlich-terminologisch gesehen sind Lesemenäen also die Fortsetzung des byzantinischen Menologiums, textgeschichtlich-inhaltlich sind sie jedoch stark am Prolog orientiert. In byzantinischer Zeit stand das Menologium in funktionaler Distribution zum Menäum. In der slavischen Überlieferung bis zu Makarij wird diese funktionale Distribution auf den Prolog übertragen, dergestalt, daß nicht nur das Menologium als Lesebuch gegen das Menäum als liturgisches Buch abgegrenzt wird, sondern auch der Prolog im Gegensatz zum Menäum den Charakter eines Lesebuches annimmt, wobei dieser Prozeß sich bereits in Byzanz angedeutet hatte, wo umfangreiche Synaxarien „gelegentlich“ auch Menologium genannt wurden.<sup>28</sup>

Daß sich der Prolog als Lesebuch profiliert, ist auch darin begründet, daß zur Feier des Gottesdienstes unbedingt ein Menäum und ein Prolog vorliegen muß, nicht aber ein Menologium. Folglich mußten Menäen und Prologi (= Synaxarien) immer übersetzt bzw. abgeschrieben werden, während dies bei Menologien nicht zwingend war. Daher rührt auch die verhältnismäßig geringe Zahl von Lesemenäen vor dem 16. Jh.

Zu Makarijs Zeit war die funktionale Distribution zwischen Synaxarium und Menologium bereits so gut wie verwischt. Wenn in einer Handschrift von 1643 der Prolog „Žitija svjatyč“ genannt wird und – so Petrov<sup>29</sup> – eher einem Menologium, denn einem Synaxarium ähnele, so gilt dies auch schon für die VMČ. Diese enthalten zum großen Teil Viten aus dem Synaxarium, nicht aus dem Menologium, was damit zusammenhängt, daß die Viten der „kleineren“ Heiligen oft schon im Griechischen nur in der Kurzfassung des Synaxariums existieren, denn diese Kurzfassung – da im Gottesdienst zu verwenden – ist die unabdingbare Vitenform, während die Langfassung für das Menologium – da liturgisch nicht zwingend vorgeschrieben – fehlen kann. Nicht selten existieren Notizen zu diesen Heiligen nur in Form eines Verses, der ebenfalls im Synaxarium verzeichnet wird,<sup>30</sup> aber nicht im Textbuch Menologium auftaucht. Bereits aus Mangel an Alternativen muß die Vita in Synaxarform oft gleichzeitig auch die „Lesevita“ sein. Außerdem ist

<sup>27</sup> Sbornik 1957, V.

<sup>28</sup> Beck 1959, 251, Anm. 3 und 252. Ein Menologium scheint demnach nie Synaxarium genannt worden zu sein, sondern nur ein „umfangreiches“ Synaxarium auch Menologium. Das Merkmal „Umfang“ hat sich dabei sozusagen von der ein Menologium charakterisierenden Vitenlangfassung auf den Umfang der Sammlung übertragen, weshalb dann umfangreiche Synaxarien den irigen Titel erhielten.

<sup>29</sup> Petrov 1875, Nr. 178.

<sup>30</sup> Auch der „stichijnyj (bzw. „stišnoj“) prolog“ hat sich bereits in Byzanz entwickelt, kam aber „erst im 15. Jh. durch Vermittlung der Südslaven nach Rußland“; in ihm sind „die Viten mit kurzen Versen versehen“, „die eine Charakteristik des Heiligen geben und außerdem breiter ausgeführt sind“ (Günther-Hielscher/Glötzner/Schaller 1985, 240f).

durch die gottesdienstliche Feier die Synaxarform der Vita die allgemein bekannte, während die Vitenlangform des Menologiums eine gewisse Literarizität voraussetzt.<sup>31</sup> Hat schon in Byzanz die Vermischung von Synaxarium und Menologium sowohl, was den Unterschied der Vitenredaktionen, als auch, was den funktionalen Unterschied beider Sammlungen überhaupt betrifft, eingesetzt, dann ist es schließlich auch nicht verwunderlich, wenn eine Kultur, welche nicht in der eigenen Literaturüberlieferung Viten in zwei Fassungen vorliegen hat, den funktionalen Unterschied zwischen Kurz- und Langvita nicht festhält oder gar wieder aufrichtet, sondern vielmehr das Vitensammelbuch Synaxarium mit dem Vitensammelbuch Menologium gleichsetzt, so daß die erste Gattung schließlich verschwindet.<sup>32</sup>

In heutiger Zeit schließlich ist die Identifizierung der beiden Lesebücher Synaxarium (Prolog) und Menologium (Lesemenäum) soweit abgeschlossen, daß der Prolog überflüssig wurde. Die in Byzanz beginnende und in der kirchenslavischen Überlieferung fortgeführte Umbildung des Synaxariums in ein Lesemenäum und die Identifizierung dieses Lesemenäums mit dem Menologium läßt sich heute daran erkennen, daß ein Synaxarium nicht mehr zum unabdingbaren Bestand an Büchern der russisch-orthodoxen Kirche gehört, weil sein rubrizistischer Inhalt im liturgischen Rahmen des Menäums aufging, während das Lesemenäum die Funktion des zur Lektüre bestimmten kalendarrischen Sammelwerkes vollständig einnimmt.<sup>33</sup>

### 1.3 Lese-Buch/Lesemenäum

Das Bild der Entstehung des slavischen Lesemenäums als Kompilation aus byzantinischem Menologium und textuell angereichertem Synaxarium (= Prolog) bleibt unvollständig, solange nicht auch die zeitgenössische Produktion von „weltlichen“, zur privaten Lektüre bestimmten Sammelhandschriften angesprochen wird. Ein Merkmal der weltlichen Lesebücher des 16. Jahrhunderts läßt sich anhand der Arbeiten Dmitrievas, welche wohl am nachdrücklichsten auf die „Lese-Sammelhandschriften“ des 15. Jh.s als eine eigene Gattung hingewiesen hat, bereits herausstellen.<sup>34</sup> Dmitrievas Differenzierung des Begriffs „Lese-Sammelhandschriften“ (čēt'i sborniki) ist auch für den Charakter der VMČ zutreffend, indem ein bestimmter Typ von Sammel-

<sup>31</sup> Die verbreitete byzantinische Satire auf den „Bartlosen“ aus dem 14. Jh. gibt ihren von „liturgischen“ Versen gerahmten Erzähltext als Synaxartext aus, was vielleicht auch von der Anwesenheit „liturgischer“ Passagen bedingt ist, aber jedenfalls dazu beiträgt, das Synaxarium als Titel einer Sammlung von Heiligenviten zu befestigen (Beck 1971, 195).

<sup>32</sup> Daß die Synaxarviten nicht einfach mechanische Kürzungen der „eigentlichen“ Menologiumsvita darstellen, sondern wegen ihrer gottesdienstlichen Verwendung zu katechetischen Zwecken manchmal besonders effektiv erzählt sind, bemerkt L. I. Sazonova (zit. bei Lebedeva 1983, 42).

<sup>33</sup> Zu den heute unbedingt notwendigen kirchlichen Büchern vgl. Pitirim 1988, 132.

<sup>34</sup> Dmitrieva 1970 (Forschungsbericht), 1972 (die grundlegenden Thesen) und 1974.

handschriften als typisch für das 15. Jh. ohne jede lokale Beschränkung herausgestellt wurde – die sog. „enzyklopädische“ Sammelhandschrift.<sup>35</sup>

Kennzeichen der enzyklopädischen Sammelhandschrift seien a) die thematische und stilistische Vielfalt der Texte mit den inhaltlichen Hauptgebieten Theologie (neben Hagiographischem bes. Artikel zu Kirchenpolitik, zum Dreieinigkeits-Dogma und antikatholische Polemik), Philosophie, Geschichte, Geographie, Naturwissenschaften, Astrologie, Literatur (Erzählungen, Apokryphen) und Jurisdiktion, b) die individuelle Auswahl und Zusammenstellung der Texte, die vom Besitzer bzw. dem Auftraggeber des Abschreibers (offensichtlich nicht immer nur ein „einfacher“ Leser, als vielmehr selbst ein Literat) abhängt, c) die relative Kürze der meisten Texte bzw. die Präsentation längerer Texte in stark gekürzter Version, d) die offensichtliche Funktion vieler Texte, e) die bescheidene Buchausstattung.<sup>36</sup>

Dmitrieva muß zwar einschränkend bemerken, daß die Art der Textzusammenstellung älter als das 15. Jh. ist<sup>37</sup> und sich auch nur wenige „enzyklopädische“ Sammelhandschriften im Vergleich zu den traditionellen Sammelhandschriften rein kirchlichen Inhalts erhalten haben, stellt jedoch in der Tradition D. S. Lichačevs die „enzyklopädische“ Sammelhandschrift insgesamt als literarischen Ausdruck einer Art verspäteter russischer Frührenaissance dar. Von der epochengeschichtlichen Typisierung abgesehen, gab es in Rußland unzweifelhaft eine literarische Produktion, welche die thematischen Grenzen rein kirchlich-erbaulicher Sammelhandschriften weit hinter sich ließ und deren Textanordnung sich mit dem Merkmal „enzyklopädisch“ beschreiben läßt.

Bei Dmitrieva bleibt in dem Bestreben, die „enzyklopädischen“ Sammelhandschriften von den traditionell-kirchlichen mit den Kriterien „Themenvielfalt und Weltlichkeit“ abzugrenzen, unberücksichtigt, daß die an den „enzyklopädischen“ Sammelhandschriften herausgestellten Charakteristika auch mutatis mutandis auf die zeitgenössischen, typisch kirchlichen Sammelhandschriften des 15. Jh.s übertragen werden können. Natürlich kann man in den kirchlichen Lesebüchern des 15. und 16. Jahrhunderts nicht das Merkmal „Vielfalt der Sachgebiete“ erwarten, denn ihre zuweilen offenkundige Bestimmung zur mönchischen Zellenlektüre setzt natürlich inhaltliche Beschränkungen. Jedoch scheinen die anderen Charakteristika durchaus erfüllt. Als Beispiel für meine Behauptung führe ich einige russische Sammelhandschriften des 16. Jahrhunderts an, in welchen sich Texte über den Schutzengel befinden, deren einer auch im Märzband der Uspenskij-Fassung („Slovo o videnii angela napisajuščago vchodjaščaje v cerkov“, f. 45 bzw. 47) auftaucht.<sup>38</sup> In diesen Sammelhandschriften folgen – bei äußerst bescheidener

<sup>35</sup> Ausdrücklich etwa nimmt die ausführliche Hss-Beschreibung von Kagan/Ponyrko/Roždestvenskaja 1980 auf die Thesen Dmitrievas Bezug.

<sup>36</sup> Vgl. Dmitrieva 1972, 161, 170, 174ff. und passim.

<sup>37</sup> Dmitrieva 1972, 162.

<sup>38</sup> Es handelt sich um Handschriften aus dem Kloster Solovki Nr. 359 (270), 363 (944), Nr. 465 (643) (alle beschrieben in: Opisanie 1881), um einen Sammelband aus dem 16. Jh. aus der Bibliothek des Grafen Vjazemskij Nr. Q 280 (beschrieben von Šeremet'ev 1902), und um die Handschriften der

Buchausstattung – Texte unterschiedlichen Inhalts aufeinander, die zwar alle theologisch genannt werden müssen, aber gattungsmäßig nicht zueinander gehören. Gebet wechselt mit rubrizistischer Angabe, diese mit kurzer Legende oder einem Vitenauszug usw. Das einigende Band, das zur Zusammenstellung der Texte führt, ist assoziativ zu nennen. Ein solch assoziatives Prinzip der Textzusammenstellung ist wohl auch schon bei der Ergänzung des Prologs durch erzählende Texte anzunehmen. So dürfte der angesprochene Schutzengeltext im Prolog seit alters unter dem 5. März eingereiht sein, da die auf eben diesen Tag datierte Vita des Marcus appolonius eine ähnliche Episode aufzuweisen hat, und aus diesem Grund sind dann auch beide Texte in die VMČ unter diesem Datum gekommen. Diese Art der assoziativ hergestellten Verknüpfung gattungsmäßig verschiedener Texte wirkt auch bei der Zusammenstellung der angesprochenen nicht-liturgischen Sammelhandschriften weiter, führt hier aber nicht nur zur Verknüpfung von Vita, Legende und Homilie, wie im Prolog, sondern weiter zur Einbeziehung liturgischer Formulare und Gebete. Stilistisch sind sich die narrativen Texte darin ähnlich, daß sie in einer äußersten Reduzierung auf die moralische Pointe eine Legende oder Predigt zusammenfassen und nicht selten mit einer „Ermahnung“ an die Mitbrüder schließen.

Die mir bekannten Sammelhandschriften, in welchen sich die Schutzengeltexte befinden und welche in ihrer bunten Textzusammenstellung m. E. „enzyklopädisch“ genannt werden können, geben zu erkennen, daß sie aus einem bestimmten Grund entstanden. Eine inhaltlich-tendenzielle Abhängigkeit vom Auftraggeber hatte Dmitrieva als Merkmal auch für die weltlichen enzyklopädischen Sammelhandschriften postuliert. In der Reduzierung der narrativen Texte und Predigten auf die moralische Pointe einerseits, in der Bevorzugung von Zellenregeln und Ermahnungen, welche die Mönche zur Einhaltung der liturgischen Ordnung auffordern, andererseits zeigen auch die theologisch-enzyklopädischen Sammelhandschriften an, daß sie Partei ergreifen. Sie sind Zeugnisse des Streits um die koinobitische Klosterordnung. Dieser Streit dreht sich dabei nicht nur um das streng geregelte Leben mönchischer Gemeinschaften („obščezitie“) im Gegensatz zu der weitgehend individuell verantworteten Lebensführung von Asketenansiedlungen („osobožitie“), sondern hat in Konsequenz der Forderung nach überindividueller Reglementierung auch zur Folge, daß eine zentrale Stelle benannt werden muß, welche diese Gemeinschaftsregeln als verbindlich ansetzt. Genau diese zentrale Stelle in der kirchlichen Legislative sollte unter Makarijs Führung das Moskauer Patriar-

Sophienbibliothek Nr. 1444 und Nr. 1448 (beschrieben von Abramovič 1905) – Letztere läßt Gebete an den Schutzengel im Anschluß an eine „Zellenregel“ (fol 87vff.) folgen und zeigt dadurch sehr deutlich an, für wen diese Texte bestimmt sind. – Die Handschriften sind hinsichtlich der in ihnen auftauchenden Texte zum Schutzengel verwendet in Daiber 1997, 3. Kap. – Auch bei anderen Legenden gibt es Textüberschneidungen zwischen diesen Sammelbänden und den VMČ, beispielsweise bei dem Text über die Entrückung des Iumen Georgij durch einen Engel in das himmlische Jerusalem (f. 627) oder die Erzählung über die Konzelebration mit Engeln (f. 365), aber in diesen Fällen kann ich die Textidentität jetzt nicht nachweisen.

chat einnehmen.<sup>39</sup> Insofern ist eine Verbindung zwischen den der mönchischen Reglementierung dienenden Sammelhandschriften des 16. Jahrhunderts und den kirchenpolitischen Ereignissen der Zeit sichtbar. Den kleinen Sammelhandschriften zur Reglementierung der Mönche, welche bis auf die Vielfalt der Sachgebiete die Merkmale der „enzyklopädischen“ Sammelhandschriften der Zeit aufweisen, steht Makarijs große Enzyklopädie aller theologisch relevanten Texte gegenüber wie dem Exzerpt die Quelle. Auch in ihnen findet sich eine Reihe von Texten, die sich direkt an Mönche wenden (ich zähle diejenigen auf, die in der Überschrift oder aufgrund des Inhaltes eindeutig sind, der Text ist teilweise noch nicht ediert): Der Schutzengeltext (5. März), Belehrung des Basilius an angehende Mönche (7. März), Belehrung des Ephraim, daß Mönche nicht zu viele Kutten besitzen sollen (8. März), die Konzelebration mit Engeln (13. März), Rede des Chrysostomos darüber, daß es sich nicht ziemt, die Mönche zu verurteilen (14. März), Rede des Kosmas an die zum mönchischen Leben Entschlossenen (17. März), Belehrung über das mönchische Leben (18. März), Über zwei verfeindete Brüder (22. März), Über die Entrückung des Iumen Georgius (26. März), Über den gefangenen Mönch (26. März), Rede des Johannes Climacus über das Leiden des Mönches Kyros (30. März). Alle drei Tage im Schnitt ergeht im März-Band der VMČ eine Ermahnung oder Belehrung speziell an Mönche. Das mag in Hinblick auf die Leser realistisch sein, welche im 16. Jh. Zugang zu den Ausfertigungen der VMČ hatten, deckt sich aber in Inhalt und Zielrichtung doch sehr genau mit den oben benannten kleineren kirchlichen Sammelbänden.

Die weltlichen „enzyklopädischen“ Sammelhandschriften, ihre thematisch eingegengten kirchlichen Versionen sowie Makarijs enzyklopädisch-theologisches Lesemenäum scheinen mir nicht verschiedene Phänomene zu sein, sondern Ausprägungen ein- und desselben Bedürfnisses nach Wissenssicherung und vor allen Dingen nach Wissensverschriftlichung. Das Wesentliche soll gesammelt, soll in Form von Texten festgehalten werden, wobei das Bedürfnis nach Verschriftlichung den politischen und kirchenpolitischen Entwicklungen der Zeit entspricht, sich in Form von Texten eine Genealogie und dadurch Autorität und Legitimität zuzuschreiben. Die verschriftlichte Legitimität, die gleichzeitig Grundlage für die Zentralstellung Moskaus in kirchlichen Belangen ist, führte dabei zu auch zu den speziell die josifljanischen Positionen betonenden kleineren Sammelbänden für Mönche, deren Texte sich in den VMČ wiederfinden. Der tief in die russ. Kulturproblematik reichende Fragenkomplex, der am Übergang von Mündlichkeit zur Schriftlichkeit letztlich den Übergang von der mittelalterlichen zur frühneuzeitlichen Kultur Rußlands beschreibt, kann hier natürlich nicht einmal in Umrissen angedeutet werden. Stichwortartig aber sollte immerhin darauf hingewiesen werden, daß der enzyklopädische Charakter der VMČ kein Sonderphänomen ist, sondern

<sup>39</sup> Daiber 1997, 198f. gibt eine Zusammenfassung anhand von A. M. Ammann, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte, Wien 1950, 157-183 und 218-226.

vielmehr eine Haupttendenz des 15. Jh.s ausdrückt, die sich im weltlichen Schrifttum und auch in bestimmten kirchlichen Sammelbänden findet.

## 2. Tradition und Neuerung

Vorstehende grobe gattungsgeschichtliche Bemerkungen erlauben, einige charakteristische Züge der Lesemenäen des Metropoliten Makarij zu erklären. Die Neuerungen seines Unternehmens stellen sich auf dem Hintergrund der Gattungsentwicklung als konsequente Einlösung dieser Entwicklung dar. Eine solche Einschätzung der Eigenarten des Unternehmens von Makarij läßt sich auch mit dem geistesgeschichtlichen Rahmen der russischen Kultur im 16. Jahrhundert verbinden.

### 2.1 Der Einfluß des Prologs

Der Einfluß des Prologs auf die VMČ ist offensichtlich. Mindestens die Hälfte aller Texte in den Großen Lesemenäen ist dem Prolog entnommen. Daß Texte des Prologs in die Lesemenäen gelangen, ist in dem Fall, wo nur eine Kurzvita von Märtyrern vorliegt, nicht verwunderlich. Aber auch dann, wenn Makarij die Langvita, die nicht aus dem Prolog stammt, in die Lesemenäen aufnimmt, stellt er doch dieser als alternativen Text eine Kurzvita zur Seite. Das hat zwei Konsequenzen. Erstens ist es beinahe die Regel, daß der Hauptheilige eines Tages mit mindestens zwei Viten, der Lang- und der Kurzform vertreten ist. Zweitens resultiert aus der Aufnahme von Viten verschiedener Provenienz, daß die Datierung der Gedenktage schwankt. Etwa 10 Prozent aller im März-Band bemerkten 169 Gedenken ist doppelt datiert, manche sogar dreifach, wobei doppelte Datierung sowohl innerhalb des März-Bandes als auch innerhalb aller Jahresbände vorkommt. So wird z. B. der griechische Wundertäter Aninas Thaumaturgus am 16. März und am 18. März gefeiert (Doppeldatierung innerhalb des März-Bandes), der heilige Apollon aber am 31. März und am 25. Januar. Es ist anzunehmen, daß Doppeldatierungen innerhalb der ganzen Jahresbände noch viel häufiger sind, aber bevor nicht alle Bände ediert und vor allen Dingen die Heiligen identifiziert wurden, können solche Doppeldatierungen nur zufällig bemerkt werden.

Die Verwendung des Prologs als Lesemenäum in der Uspenskij-Fassung zeigt sich im übrigen nicht nur am Textbestand, sondern bereits gleich zu Beginn des Gesamtwerkes unter dem 1. September auf f. 64. Dort findet sich die Überschrift eines Prologs, welche die auf f. 11 befindliche Überschrift des Septemberbandes der „Großen Lesemenäen“ wörtlich wiederholt, nur daß f. 64. „Prolog“ schreibt, wo f. 11 „Lesemenäum“ sagt. Die wörtliche Übereinstimmung der formelhaften Überschriften bzw. Inhaltsangaben von Prolog und Lesemenäum macht nochmals die spezifisch slavische Verwendung von Synaxarien (Prologi) als Menologien offenkundig.

Vereinzelt sind die Quellenhinweise „aus dem Prolog“ (f. 99a) und „aus dem Limonarium“ (f. 30c, 40b) in den VMČ stehengeblieben, was wohl darauf hinweist, daß hier der Text nicht direkt aus dem Prolog abgeschrieben wurde, sondern vielmehr aus einer Sammelhandschrift, in welcher der Hinweis auf die ursprüngliche Quelle in der Überschrift eingefügt war. An „Sinodiki“, wie sie Dergačeva untersucht hat, wäre hier etwa zu denken. Ein durch die Quelle bedingter und in der Überlieferung des Limonariums verbreiteter Irrtum ist auf f. 57 zu bemerken, wo das Martyrium der Martyres XLII Amorienses dem Sophronius als Autor zugeschrieben wird, während dieser vielmehr der Adressat des von Johannes Moschus bearbeiteten Limonariums ist. Ohne Quellenangabe, aber eindeutig dem Limonarium zugehörig, ist beispielsweise die Erzählung von „Gerasimus und dem heiligen Löwen“ (f. 549a).<sup>40</sup> Diese Quellennachweise zu führen, ist eine noch ausstehende Aufgabe. Jedenfalls ist klar, daß die Prologviten und legendarischen Erzählungen, vermehrt durch Texte ähnlichen Charakters aus den Paterika (bes. Limonarium) und vereinzelt auch aus weiteren (sozusagen sekundären) Sammelhandschriften wohl den Grundstock für die „kleinen“, zuweilen kaum eine Spalte umfassenden Texte der VMČ bilden.

### 2.2 Monumentalität

Warum hat Makarij in Bezug auf die Heiligenviten keine Auswahl der Texte getroffen? Sein Verfahren, Kurz- und Langvita unterschiedslos nebeneinanderzustellen, wurde bereits als „unkritisch, nicht endgültig geordnet (mehrere Texte gleichen Inhalts stehen darin nebeneinander)“<sup>41</sup> bezeichnet. Dieser Vorwurf verfehlt allerdings das Wesen der VMČ. Vielmehr muß hier wiederum der Einfluß des Prologs bedacht werden. Wie schon Gorskij und Nevostruev bemerkten, folgt die Anordnung der Viten pro Tag einem – wenn auch nicht starr durchgehaltenen – Schema. Am Anfang stehen die „Vitenerzählungen und Homilien aus dem Prolog, danach die vollständigen Viten, soviel immer in slavischer Sprache gefunden werden konnten [= Langformen aus dem Menologium], danach wiederum Erzählungen aus dem Prolog nach einer anderen Redaktion mit Stichi [= Distichen nach dem Vorbild des griechischen Synaxariums]. Zusammen mit den vollständigen Viten werden manchmal ganze Bücher der Werke der an diesem Tage gefeierten Kirchenväter geboten.“<sup>42</sup> Dieses von Gorskij/Nevostruev dargelegte Schema wurde am Sofijskij spisok erarbeitet. Am Material der Uspenskij-Fassung läßt sich dagegen zeigen, daß zu Beginn jedes Tages in der Regel die erste Vita des Hauptheiligen in der Langform geboten und erst danach die Kurzform aus dem Prolog angeführt wird. Hier scheint sich ein Unterschied in der Mikrokonzeption zwischen

<sup>40</sup> Siehe PG 87/3, 2966-2970 = Pratum spirituale J. Moschi, cap. CVII.

<sup>41</sup> Tschizewskij 1968, 147.

<sup>42</sup> Gorskij/Nevostruev 1884, 2.

Sofijskij- und Uspenskij-Ausfertigung anzudeuten, der zu den allgemeinen Unterschieden zwischen beiden Fassungen paßt. Die erste Moskauer Fassung, das literarische Begleitunternehmen zu Makarijs kirchenpolitischen Aktivitäten als Metropolit, ist auf Monumentalität und repräsentative Vollständigkeit gerichtet und stellt daher, im Gegensatz zur Novgoroder Fassung, auch die monumentalere, stilistisch zumeist besser gearbeitete Langfassung der Vita an die erste Stelle.

Die Monumentalität und die enzyklopädische Vollständigkeit mögen es gewesen sein, die Makarijs Menäen das Attribut „die Großen“ einbrachten. Nicht nur ist kein einziges alle Monate umfassendes Synaxarium bzw. Lesemenäum vor Makarij bekannt geworden; auch die von ihm inspirierten späteren Lesemenäen, die in der Form der zwischen 1689 und 1705 gedruckten Lesemenäen des Dmitrij Tuptalo (Rostovskij) bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts eine ganz Rußland übergreifende Verbreitung erfuhren, kommen im Umfang nicht im entferntesten den VMČ nahe. Das liegt hauptsächlich daran, daß alle Lesemenäenunternehmen nach Makarij sich der Aufnahme dogmatischer Bücher enthielten und im Regelfall auch nur eine Vita je Heiligen, meist in der Langform, aufnahmen. Außer den Lesemenäen Tuptalos gehören hierher die ungedruckt gebliebenen Lesemenäen des German Tulupov von 1632 und die sich besonders auf russische Heilige konzentrierenden, zwischen 1646 und 1654 verfaßten Lesemenäen des Ioan Miljutin. Während Tuptalo verstärkt die westliche lateinische Hagiographie heranzog und Tulupov und Miljutin, aus dem allgemeinen handschriftlichen Vorrat der russischen Hagiographie schöpfend, sich offenbar auch nicht direkt an die Textvorlage Makarijs anlehnten, sind selbst die unmittelbar anhand der „Großen Lesemenäen“ ab- und zusammengeschriebenen, Manuskript gebliebenen Lesemenäen aus dem Čudov-Kloster, die Boris Godunov aus kirchenpolitischer Berechnung zwischen 1589 und 1600 veranlaßte (Минеи четыи Чудовские bzw. Годуновские), und das handschriftliche Mai-Lesemenäum aus der Kazaner Духовная библиотека, dessen Texte mit einer Ausnahme buchstäblich der Uspenskij-Ausfertigung der „Großen Lesemenäen“ folgen, im Umfang wesentlich beschränkter als ihre Vorlage.<sup>43</sup> Schließlich bleiben auch verschiedene handschriftliche Menäen für einzelne Monate, die auf den Sofijskij spisok zurückgehen, im Umfang wesentlich hinter dem Vorbild zurück.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Vgl. zu Tuptalo im Slovar' istoričeskij 1827, 1, 117-123 und 125. – Zu Tulupov und Miljutin siehe Tschizewskij 1962, 331. – Zu den Minei čet'i Čudovskie siehe im Slovar' knižnikov 1987, 2, 114-116. – Zu den Minei čet'i Kazanskije vgl. Boguslavskij 1913, 347-351.  
<sup>44</sup> Beschreibung und Quellenhinweise bei Abramovič 1905, 2 auf den Seiten 262ff. die Hss. 1337 (November-Menäum), 1375 (Mai-Menäum), 1376 (Menäen für Juli und August), 1377 (Februar-Menäum), 1385 (Oktober-Menäum).

Die nicht als einzelne Predigt anzuschenden Werke im März-Band der VMČ sind:

11. März	Gregoris Magnus, Dialogi libri IV	105a-192b
11. März	Gregorius Magnus, Homiliae in evangelia XL	193a-335b
18. März	Cyrrillus von Jersusalem, Prokatechese + Katechesen	429a-528c
26. März	Basilius der Jüngere, Vita (1. Fassung)	633a-747d
26. März	Basilius der Jüngere, Vita (2. Fassung)	748a-791d
30. März	Johannes Raithunus, Sendschreiben an Johannes Climacus	834a-835b
30. März	Johannes Climacus, Scala Paradisi	841a-937a
30. März	Johannes Climacus, Liber ad pastorem	937b-945b

Auch in den direkten Abkömmlingen der VMČ fehlt die theologische und homiletische Literatur, die Makarijs Lesemenäen zu den „Großen“ macht. Damit verweist Makarijs Sammlung auf den geistesgeschichtlichen Ort ihrer Entstehung – das Moskauer Reich, das sich seines Selbstverständnisses und der Autokephalie seiner Kirche durch diese Sammlung von Grundlagentexten versicherte. Gleichzeitig aber steht Makarijs Unternehmen noch an der Schwelle des ausgehenden Mittelalters, da es gilt, durch kanonisierte Texte die Fronten im Kampf gegen Häresien zu bereinigen. Makarijs erste Tätigkeit als Erzbischof von Novgorod, während der er den Plan des Unternehmens faßte und die erste, noch eher kurze Fassung seiner Lesemenäen („Sofijskij spisok“) vorlegte, beruht auf dem missionarischen Impuls der Stärkung der Kirche gegen Irrlehren, während Makarijs Stelle am Moskauer Zarenhof das Unternehmen mit den wesentlich längeren Fassungen „Uspenskij spisok“ und „Carskij spisok“ in ein politisches Licht taucht.<sup>45</sup>

Zu den Gründen gehören v. a. die von Makarij betriebene Krönung Ivans IV. zum Zaren und seine die Kirchenpolitik revolutionierenden Unternehmungen: Während Makarij am Sudebnik von 1550 wohl nur als Mitarbeiter beteiligt war, ist er beim Stoglav von 1551, wo u. a. das Besitztum der Kirche juristisch begründet wird, bereits federführender Redakteur; ein in dieser Zeit verfaßter Index häretischer Schriften ist eine philologische Vorarbeit zum Moskauer Unternehmen „Große Lesemenäen“, eine ebenfalls Anfang der 50er Jahre auf Makarijs Anregung hin gegründete Druckerei – die erste in Moskau – deutet darüber hinaus auf ein neues Textverständnis hin, das eine größere Wirkung sucht. Gingen auch die juristische Regelung zum Besitzstand der Kirche und die Druckerei nach Makarijs Tod verloren – in beiden Bereichen, dem kirchenpolitischen und dem philologischen, hat Makarij Maßstäbe gesetzt, und zwar als Moskauer Metropolit, nicht als Novgoroder Erzbischof. Was Makarij nur als Metropolit tun konnte – nämlich Heilige kanonisieren – ist ebenfalls geschehen: Auf den Synoden von 1547 und 1549

<sup>45</sup> Zur Biographie von Makarij und dem geistesgeschichtlichen Hintergrund siehe Zauscinskij 1881.

wurden 21 bzw. 19 (20) Heilige kanonisiert.<sup>46</sup> So dokumentieren die Moskauer Lesemenäen gegenüber der Novgoroder Fassung einen umfassenderen, enzyklopädischen Anspruch, kirchenpolitisch real abgesichert und philologisch fundiert.

Die kirchenpolitische Motivation des Unternehmens spiegelt sich auch in der Auswahl der dogmatischen Literatur. Der „Josifljan“ Makarij nahm selbstverständlich die „Duchovnaja gramota“ des Josif Volockij, nicht aber die Schriften von dessen Gegner Nil Sorskij auf, ja der Streit zwischen dem national-religiösen Josif, dem Lehrer Makarijs, und dem philologisch-asketischen Nil gipfelt direkt in den „Großen Lesemenäen“, und dem philologisch-asketischen Nil gipfelt direkt in den „Großen Lesemenäen“, die, flankiert durch die Synoden von 1547 und 1549 (auf denen Makarij Josif kanonisierte und eigens eine Vita schreiben ließ<sup>47</sup>), die national-russische Tradition von Kirche und Kultur festschreiben.<sup>48</sup> Man hat im Zusammenhang mit der literarisch-stilistischen Festschreibung der kirchenpolitischen Ziele Makarijs von einer hagiographischen „josiflanischen Schule“<sup>49</sup> gesprochen.

Daß die Kirchenpolitik mit dem machtpolitischen Ziel Moskaus zusammenfiel, dieses teilweise auch hervorbrachte, liegt in der Theorie von Moskau als dem „Dritten Rom“ begründet. Dieses Dogma – von dem Poslanie des Pskover Mönchs Filofej auf den Weg gebracht – begründet theologisch, daß der reine christliche Glaube nach dem Florentinischen Konzil auf Byzanz und, nach dessen Fall, auf Moskau übergegangen sei, wobei ein „Viertes Rom“ nicht mehr denkbar sei, da der eschatologische Dreischritt von Sündenfall/Gottferne/Erlösung keine vierte Stufe zulasse. Deshalb werde der Untergang des Dritten Roms (= Moskau) mit dem Weltende zusammenfallen. Filofej, dessen Gedanken sich Makarij zu eigen machte, hatte eschatologisch den ewigen Status der russisch-orthodoxen Kirche, zentriert in Moskau, installiert, und gleichzeitig der russisch-orthodoxen Kirche erlaubt, sich als Nachfolgerin bis zu den ersten Christen zurück zu verstehen, ohne jedoch der römischen Vergangenheit verpflichtet zu sein. War solcherart die Dignität des Kirchenzentrums Moskaus als letzte Etappe der Heilsgeschichte begründet, so wurde die Person des Moskauer Großfürsten ebenfalls als von Gott eingesetzt legitimiert, denn er – als gekrönter Zar – habe die Verpflichtung, die reine Lehre mit starker Hand zu schützen. So war es wiederum dem Zaren möglich, als Sachwalter der Heilsgeschichte seine Ahnenreihe bis zu dem

<sup>46</sup> Vgl. Golubinskij 1969, 593f.: Die Synode von 1547 brachte eigentlich nur 18 neue russische Heilige, weil drei der Kanonisierten bereits vor Makarij den Status von Heiligen besaßen; bei der Synode von 1549 ist zweifelhaft, ob Nikita, archiep. Novgorodskij tatsächlich kanonisiert wurde. Kuskov 1989, 204 spricht kommentarlos von 40 Neukanonisierten.

<sup>47</sup> Kuskov 1989, 204. Kuskov schätzt, daß insgesamt an die 60 neue Viten in die Moskauer „Redaktionen“ der „Großen Lesemenäen“ gelangten. Ebd. betont er auch den politischen Charakter des Unternehmens, das die Moskauer Zentralmacht „ideologisch gestärkt“ habe.

<sup>48</sup> Lilienfeld 1963, 165.

<sup>49</sup> Smolitsch 1953, 137.

römischen Kaiser Augustus zurückzuführen, ohne in kompromittierende Nähe zur römischen Kirche zu geraten.<sup>50</sup>

Die manchmal ununterscheidbare Doppelheit von politischen und theologischen Begründungen, die gleichermaßen den Aufstieg Moskaus, die Erhebung des Moskauer Großfürsten zum „Zaren“ und die staatstragende Festigung der russischen orthodoxen Kirche begleiten, scheinen sich zwar literarisch jeweils in der politischen Begründung der „Stepennaja kniga“ einerseits, in der kirchenpolitischen Begründung der VMČ andererseits zu konzentrieren, aber eine solche Teilung in zwei literarische Werke mit unterschiedlichen Argumentationszielen ist nur oberflächlich. Tatsächlich gibt es vereinzelt Textüberschneidungen zwischen beiden Werken. Der Nil Sorskij-Anhänger Spiridon-Savva, der sich in seiner „Izloženie o pravoslavnoj istinnoj našej vere“ für eine Verteilung des Kirchenbesitzes an die Bedürftigen und damit implizit gegen eine mit dem Staat verbundene mächtige Kirche der Josifljanen ausgesprochen hatte, wurde zwar mit Mißtrauen beobachtet, aber sein literarisches Talent erfreute sich großer Wertschätzung bei dem Novgoroder Erzbischof Gennadij, so daß Spiridon die Vita von Zosima und Savvatij 1503 als Redakteur bearbeitete. Spiridon schrieb nun auch – offenbar als Auftragsarbeit – zwischen 1506-1523 ein „Poslanie“, in der die genealogische Rechtfertigung der russischen Fürsten und der russischen Kirche betrieben wird. Das Poslanie fand in der offiziellen Überarbeitung als „Skazanie o knjaz'jach Vladimirskich“ in Teilen gleichzeitig Eingang in die „Stepennaja kniga“ und in die VMČ. So konnte die literarische Arbeit eines politisch ungelegenen Mönches gleichzeitig doch zur Begründung politischer wie auch kirchenpolitischer Ziele herangezogen werden.<sup>51</sup>

Die theologische, kirchenpolitische und machtpolitische Motivation zur Abfassung der „Großen Lesemenäen“, die alle drei die Ideologie von Moskau als dem Dritten Rom entwerfen und gleichzeitig als immer schon gegeben

<sup>50</sup> Vodovozov 1962, 220ff. gibt eine kurze Darstellung der die Ideologie vom „Dritten Rom“ begründenden Schriften.

<sup>51</sup> Dmitrieva 1955, 77 (Izloženie), 79f. (Žitie Zosimy i Savvatija), 81 (Poslanie), dazu 91 (Überarbeitung der Poslanie) und 131 bzw. 134f. (Eingang der Skazanie in die Stepennaja kniga und die Velikie Čet'i Minei). – Dmitrieva hält die Meinung, daß die Idee des 3. Roms die maßgebliche Ideologie beim Aufstieg Moskaus zur Feudalmacht gewesen sei, für einen Gemeinplatz der bürgerlichen Wissenschaft, die den Prozeß der Selbstbesinnung des politischen Denkens in Rußland und die klassenmäßige Evolution des russischen Reiches zugunsten einer theologisch-mystischen Begründung verschleiern möchte (siehe Vorwort). Noch 1993 in einem Artikel für die Zeitschrift „Lettre“ erinnert sich der damalige Redakteur des Buches von Dmitrieva, D. S. Lichačev, an deren Ausführungen, die den „Mythos“ vom 3. Rom widerlegt hätten. Einen Eindruck von der Intensität des Streites um den Begriff „3. Rom“ vermittelt auch die Polemik Gol'dbergs mit Kämpfer in TODRL 37, 1983, 139-149. – Wenn man die Ideologie von „Moskau als dem Dritten Rom“ nicht wie auch immer zur Anbringung politischer Vorurteile verwendet, wird man die Tatsache nicht übersehen können, daß es sich bei diesem Begriff um ein zeitgenössisch in Rußland nachvollziehbares Argument zur politischen Legitimierung einer bestimmten Staatsverfassung handelt. Daß sich in dieser Verfassung politische und kirchliche Macht teilweise schwer unterscheidbar überschneiden, führt natürlich zu Unterschieden im Beurteilen der Bedeutung, die man den beiden Partnern in dem gemeinsamen Kräfteverbund zugestehen will, kann aber kaum dazu dienen, die Existenz des Kräfteverbundes von Kirche und Staat überhaupt (Moskau als 3. Rom ist eine theologische Begründung für einen politischen Anspruch) zu leugnen.

voraussetzen, geben den Lesemenäen Makarijs schließlich eine bisher so nicht gekannte literarische Autorität: Neben die literarische Qualität einer Schrift, ja sie sogar übersteigend, tritt nun programmatisch ihre offizielle Anerkennung – die politisch durchgesetzte und kontrollierte Unterscheidung zwischen offizieller und „Untergrund“-Literatur in Rußland nimmt hier ihren Anfang. Die offizielle Literatur ist stilistisch bestimmt von repräsentativer Monumentalität, die das Bestehende bestätigt, die inoffizielle Literatur nimmt dagegen publizistische Züge an, die das Bestehende reformatorisch zur Diskussion stellt.<sup>52</sup> Dabei stellt sich die Monumentalisierung der offiziellen Literatur als eine Funktionserweiterung des hagiographischen Stils dar, der von seiner kirchlich beschränkten Aufgabe auf weltliche Themen ausgreift.<sup>53</sup> So spiegelt sich die Moskauer Union von Patriarch und Zar in der Stilgeschichte wider.

### 2.3 Liturgische Ordnung

Als Ordnungskriterium ist aber nicht nur die Frage der Lang- oder Kurzform einer Vita entscheidend. Nicht selten nämlich finden wir ein- und dieselbe Redaktion einer Vita zweimal unter demselben Tag eingeordnet. Das erste Mal am Anfang des Tages unter den Hauptheiligen, das zweite Mal am Ende des Tages vor den diesen Tag beschließenden Homilien. Auch die Homilie kann in derselben Redaktion zweimal unter demselben Tag stehen. Einmal am Ende der Viten der Hauptheiligen (also etwa in der Mitte des Tages), einmal am Ende des ganzen Tages. Angesichts der fast an jedem Tag konsequent durchgehaltenen Wiederholung bestimmter Texte kommt man nicht umhin, die Anordnung der Texte im März-Band der Großen Lesemenäen liturgisch zu nennen. Es geht nicht nur um Vollständigkeit, sondern auch gleichzeitig um den Ausdruck des liturgischen Schemas, innerhalb dessen diese Texte gelesen werden sollen.

Das liturgische Schema wird besonders deutlich, wenn man einen gewöhnlichen Tag – wie etwa den 29. März – mit einem Festtag des unbeweglichen Kalenders – wie etwa dem 26. März – vergleicht.

Der 29. März beginnt mit der Passio von Jonas und Barichisius<sup>54</sup>, einem längeren Text aus dem Menologium. Darauf folgen kürzere Texte, wohl aus einem Prolog: für Acacius<sup>55</sup>, für Marcus von Arethusa und für Cyrillus von Arethusa und für die Märtyrer von Ascalon und Gaza<sup>56</sup>. Schließlich wird der erste Tagesabschnitt mit einer Homilie und einer Legende über die Jungfrau Mononia beschlossen.

Der zweite Tagesabschnitt hat nur noch kurze Viten, teilweise der bereits genannten Heiligen, teilweise neuer Heiliger gedenkend. Nun steht das Ge-

<sup>52</sup> Lichačev 1973, 133.

<sup>53</sup> Begunov 1970, 82f.

<sup>54</sup> Stadler 1858, 3, 430 (3).

<sup>55</sup> Stadler 1858, 1, 13 (3).

<sup>56</sup> Stadler 1858, 4, 110 (16).

denken des Marcus und Cyrillus aus Arethusa und im übrigen vieler Jungfrauen an erster Stelle, danach das von Jonas und Barichisius, und dann folgen drei neue Gedenken mit kurzen Texten: Eusthatus aus Bithynien<sup>57</sup>, Johannes in puteo („im Brunnen“)<sup>58</sup> und einige der Discipuli Domini<sup>59</sup>. Auch den zweiten Tagesabschnitt beschließen die beiden schon bekannten Texte.

Zum Vergleich betrachten wir die Textanordnung am 26. März, dem Tag der Synaxis für den Erzengel Gabriel. Der Tag beginnt mit einer Prolognotiz zur Synaxis des Erzengels Gabriel, darauf folgen zwei Prologviten: Irenäus von Sirmium und Bathuses mit Gefährten<sup>60</sup>. Dieser Tagesabschnitt wird mit einer Homilie des Basilius und einer Legende über den Abt Georgius beschlossen.

Der zweite Tagesabschnitt beginnt mit einer Lobrede auf die Gottesmutter von Johannes Chrysostomos, wobei bemerkt wird, daß das Lob der Gottesmutter, welches sich auf den Festtag der „Verkündigung“ am vorgehenden 25.3. bezieht, in diesem Falle am 26.3., also am Fest des Erzengels Gabriel stattfindet. Zu dieser Notiz, welche die liturgischen Besonderheiten des Kalenders von 1554 spiegelt, werden wir unten (2.4) Stellung nehmen. Nach der Bemerkung des Festtages folgt nun wieder hagiographische Literatur: Die Langvita des Irenäus von Sirmium, und darauf zwei außergewöhnlich ausführliche Menologienviten des Basilius junior<sup>61</sup> aus der Feder des Gregorius, die erste 110, die zweite knapp 50 Folia lang und in sehr viele Einzelabschnitte unterteilt, welche den Charakter der üblicherweise einen Tagesabschnitt beschließenden Legenden oder Homilien besitzen.

Der dritte Tagesabschnitt beginnt wieder mit einer Prolognotiz der Synaxis des Erzengels, diesmal mit der Bemerkung, daß diese Synaxis am Folgetag des Festes von Mariae Verkündigung stattfindet. Darauf finden sich zwei neue Prolognotizen: für die 26 von den Goten Gemarterten und für Quadratus und Gefährten<sup>62</sup>, beschlossen von einer Legende über Malchus.

Der vierte Tagesabschnitt wiederholt die Prolognotizen zu Irenäus, zu Bathuses und seinen Gefährten und innerhalb einer Sammelüberschrift zu Quadratus und seinen Gefährten und zu Basilius junior. Als Abschluß des letzten Tagesabschnittes werden die Rede des Basilius und die Legende von Georgius wiederholt.

Unter der Voraussetzung, daß Abschnitte in der Anordnung der Tagestexte durch den Einschub von Homilien bzw. Legenden markiert werden, erhält man – wie in obiger Skizze bereits durchgeführt – für einen gewöhnlichen Tag zwei Tagesabschnitte, für den 26. März aber, einen komplizierten

<sup>57</sup> Stadler 1858, 2, 131.

<sup>58</sup> Stadler 1858, 3, 228 (39).

<sup>59</sup> Stadler 1858: Sosthenes – 5, 346 (2), Apollo – 1, 284 (5), Cephas – 1, 954, Caesar – 1, 532 (1),

Epaphroditus – 2, 70 (1).

<sup>60</sup> Stadler 1858, 1, 417.

<sup>61</sup> Stadler 1858, 1, 409 (11).

<sup>62</sup> Stadler 1858, 5, 1 (1).

Feiertag, sogar vier Tagesabschnitte. Dies ergibt durchaus einen Sinn, wenn man bedenkt, daß die verschiedenen Heiligen und Feste, die unter demselben Tag gefeiert werden müssen, in einer gewissen Hierarchie stehen.

So sind die zwei Tagesabschnitte des „gewöhnlichen“ 29. März deutlich nach Hauptheiligen und kleineren Heiligen unterschieden. Der erste Tagesabschnitt gedenkt ausschließlich der Hauptheiligen, der zweite Tagesabschnitt führt in Form von Notizen, denen nicht unbedingt ein Text folgen muß, noch die kleineren Heiligen an.

Dasselbe Ordnungsprinzip waltet auch in den vier Tagesabschnitten des 26. März, nur daß an diesem Tage eben der unbewegliche Festtag des Erzengels Gabriel und das „otdanie“ (vgl. 2.4) der Verkündigung an Maria mit dem Gedenken der Heiligen zu vermitteln war. Der erste Tagesabschnitt gehört dem Hauptfest des Tages, der Synaxis Gabriels, danach kommt der erste Hauptheilige Irenäus, danach eine relativ kurze Notiz zu Bathuses und seinen Gefährten. Der zweite Tagesabschnitt gehört dem „otdanie“ der Verkündigung, danach folgen die langen Viten nochmals des Hauptheiligen Irenäus und des weiteren Hauptheiligen Basilius junior. Der dritte Tagesabschnitt nennt wieder das Hauptfest und bringt nun die kleineren Heiligen, die bislang nicht erwähnt wurden, der vierte Tagesabschnitt schließlich faßt das Gedenken aller erwähnten Heiligen zusammen.

Als grobes Ordnungsschema schält sich also die Unterscheidung von Hauptheiligen und kleineren Heiligen heraus, welche durch die Unterteilung der Tagestexte mit jeweils einen Abschnitt beschließenden Homilien und Legendenden markiert wird, wobei den Heiligengedenken die Feier der unbeweglichen Gedenktage übergeordnet wird.

Dieses grobe Ordnungsschema besitzt klar ein liturgisches Prinzip, indem nämlich die Hierarchie der Heiligengedenken und der unbeweglichen Festtage berücksichtigt wird. Die Mikrokonzeption des jeweiligen Tagesaufbaues scheint allerdings auch von textuellen, quellengeschichtlichen Faktoren bestimmt, die das liturgische Schema nicht durchbrechen, aber soweit modifizieren, daß eine genauere Abstraktion des Ordnungsschemas, die für jeden Tag gültig wäre, schwer aufstellbar scheint.

Betrachtet man die Viten des 29. März vor dem Horizont des ganzen März-Bandes und vor dem Horizont der Textgeschichte, ergeben sich praktisch bei jedem einzelnen Text philologische Probleme.

Der Hauptheiligen Jonas und Barichisius wird in den VMČ bereits am 27. und am 28. März gedacht. Am 27. März steht eine Notiz mit Einleitungsvers (f. 802c) im zweiten Tagesabschnitt unter den kleinen Heiligen; die Datierung des Gedenkens auf den 27.3. entspricht gr. Menäen.<sup>63</sup> Am 28. März finden wir die in gr. Handschriften nachweisbare<sup>64</sup> Prologvita von Jonas und Barichisius unter den Hauptheiligen und wiederholt im zweiten Ta-

<sup>63</sup> ASS 8, 770 (3).

<sup>64</sup> ASS 8, 770.

gesabschnitt (f. 808a und f. 810a). Am 29. März findet sich die ausführliche Passio der beiden Märtyrer (812a), die auf eine weitere, bereits im gr. Schrifttum nachweisbare Version zurückgeht.<sup>65</sup> Schließlich hat der 29.3. im zweiten Tagesabschnitt einen kurzen Text aus dem Versprolog über Jonas und Barichisius (f. 820a). In viererlei Gestalt – als Notiz ohne Text, als Prolog- und als Langvita und schließlich als Versprolognotiz – und auf drei Tage verteilt begegnen im März-Band der VMČ Jonas und Barichisius, und es ist offensichtlich, daß Makarij hier keinerlei Versuch macht, die ihm überlieferten verschiedenen Daten ihres Gedenkens zu vereinheitlichen.

So auch bei Acacius, dem als zweiten genannten Heiligen vom 29. März. Ihn finden wir auch am 30. und 31. März sowie am 17. April und 15. September in den VMČ. Am 29. März in der ersten Tageshälfte ist Acacius mit einem besser nachzuweisenden<sup>66</sup> Prologtext (817a) vertreten, und man wundert sich, daß in der zweiten Tageshälfte, in der alle Heiligen zumindest nochmals genannt, zumeist gar ihre Viten wiederholt werden, von Acacius keine Rede mehr ist. Am 30. März wird Acacius zweimal (f. 832b und f. 947d) erwähnt, ohne daß ein Text folgt. Die zweite Erwähnung innerhalb der Überschrift zur Vita des Johannes silentarius ist schon sehr marginal zu nennen, wobei die Datierung auf den 30.3. ebenfalls Tradition hat.<sup>67</sup> Der 31. März ist der bevorzugte dies natalis des Heiligen, und nun ist er in der zweiten Tageshälfte mit einer Versprolognotiz (957a) vertreten (wie übrigens am 31.3. auch die Vita des Metropoliten Iona nur in der zweiten Tageshälfte auftaucht). Auch bei Acacius ist offenbar, daß die verschiedenen von der Tradition bereitgestellten Gedenktage von Makarij nicht vereinheitlicht werden. Außerdem – wie der Vergleich der Acacius-Texte des 29. mit dem des 31.3. nahelegt – kann man vermuten, daß Makarij Texte aus dem Versprolog generell in den zweiten Tagesabschnitt setzte, unbeschadet dessen, daß der betreffende Heilige auch im ersten Abschnitt bereits repräsentiert ist.<sup>68</sup>

Bei dem am 29. März an dritter Stelle genannten Bischof Marcus von Arethusa geht das textuelle Problem weiter. Er wird schon am Vortag zweimal ohne Text (f. 808d und 810b) erwähnt.<sup>69</sup> Sein Auftreten am 29. März ist insofern bemerkenswert, als ihm nun auch sein Gefährte, der Diakon Cyrillus, beigegeben ist, und die nachstehend benannten Märtyrer von Ascalon und Gaza sind wohl ebenfalls mit Marcus und Cyrillus verbunden, da sie in

<sup>65</sup> ASS 8, 771-774 und Halkin 1957, 39 (1).

<sup>66</sup> ASS 8, 903, ebenda (2) der Hinweis auf die Datierung „29.3.“ in Menologien.

<sup>67</sup> ASS 8, 796.

<sup>68</sup> Da die Texte der letzten März tage noch nicht ediert vorliegen, folge ich bei den Angaben „Versprolog“ o. ä. freundlichen Mitteilungen von Dr. Christian Voß aus Freiburg.

<sup>69</sup> Die Tagesordnung des 28. März ist dadurch etwas verschleiert, daß die ohne weiteren Text gebliebene Notiz zu Eustathius und Marcus zwischen (!) die zwei Reden, welche den ersten Tagesabschnitt beschließen, hineingerutscht ist, und dies auch am Tagesende, welches von der Wiederholung beider Reden und also auch von der Wiederholung der zwischen sie geratenen Notiz beschlossen wird. Vertauscht man die Notiz mit der ihr vorangehenden Rede, so erhält man die übliche Teilung des Tages in zwei Hälften, und sicher ist diese Rückgängigmachung eines offenkundigen Versehens der Abschreiber besser, als wenn man eine sachliche Begründung für diese „Besonderheit“ des Textaufbaues sucht.

deren Vita<sup>70</sup> auftauchen. Am 28. März kommt Marcus also allein, am 29. dagegen mit vollem Gefolge vor, was verschiedene gr. Textredaktionen spiegelt. Wieder ist kein Versuch der Vereinheitlichung in den VMČ zu erkennen.

Der nächste Heilige, von dem wir am 29. März lesen, ist der bithynische Bischof Eusthatus; seine Synaxarvita<sup>71</sup> (f. 820c) liegt schon in der zweiten Tageshälfte. Auch er war am Vortag zweimal ohne Text (f. 808d und f. 810c) erwähnt worden.

Bei Johannes „in puteo“ kannte Makarij nur die Datierung auf den 29.3., während auch der 30.3. möglich gewesen wäre.<sup>72</sup> Dieser Heilige scheint ohne Doppeldatierung im März-Band aufzutreten.

Jedoch schon der nächsten und am 29. März zuletzt erwähnten Heiligen – Sosthenes, Apollo, Cephas, Caesar und Epaphroditus aus der Schar der 70 Discipuli Domini – wird auch am 8. Dezember gedacht, und hier im März-Band steht auch nur eine Erwähnung ohne Text, die sicher auf eine ähnlich knappe gr. Menäennotiz<sup>73</sup> zurückgeht.

Ohne daß die vorstehenden quellengeschichtliche Bemerkungen den Anspruch auf philologische Exaktheit erheben können, da sie nur anhand eines Vergleichs von Incipia vorgenommen wurden, dürfte doch deutlich geworden sein, wie sehr das Problem der Doppel- und Mehrfachdatierung der Gedenktage eine Frage der verschiedenen Textredaktionen innerhalb des gr. Schrifttums darstellt. Makarij hat erkennbar keinen Versuch gemacht, Daten zu vereinheitlichen oder Texte zusammenzulegen; er hat die ihm zugängliche handschriftliche Tradition respektiert, und dies macht u. a. auch den textgeschichtlichen Wert seiner VMČ aus. In Kauf nehmen mußte er allerdings, daß die Ordnung, innerhalb derer er die Texte in den VMČ präsentieren will, nun durch die Textgeschichte selbst modifiziert wird, indem diese ihm vorgibt, ob ein bestimmter Heiliger an dem einen Tag als Hauptheiliger auftritt (da die gr. Langvita auf diesen Tag datiert ist), an einem anderen Tag dagegen nur unter den kleinen Heiligen erscheint (da ein entsprechend datierter Versprolog vorliegt). Der Wille zu einer liturgisch geordneten Darbietung der Texte wird durch die Tatsachen der Textgeschichte modifiziert, weshalb es zweifelhaft erscheint, ob eine noch genauere Mikrokonzeption der täglichen Textanordnung in den VMČ gefunden werden kann.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß sich die Großen Lesemenäen des Makarij als eine Mischform von Menologium und liturgischem Buch präsentieren, wobei liturgische und quellengeschichtlich-textuelle Gründe, sich vermischend, den Aufbau der Texte unter demselben Tag bestimmen. Dabei ist die Mischform von Lesebuch und liturgischem Formular, als welches die

<sup>70</sup> ASS 8, 776 (14) – die „heiligen Jungfrauen“, siehe auch die Überschrift zur Wiederholung im zweiten Tagesabschnitt 819a.

<sup>71</sup> ASS 8, 790.

<sup>72</sup> ASS 8, 832-834 und Halkin 1957, 22 (1)

<sup>73</sup> ASS 8, 768.

VMČ sich zeigen, eine genaue Konsequenz der allgemeinen Gattungsentwicklung bzw. Gattungsvermischung von Prolog und Menologium. Bei Makarij wird der Prolog nicht nur als Fundgrube für Heiligenviten (= Charakter eines Menologiums), sondern auch noch als liturgisches Formular (= Charakter eines Synaxariums) ernst genommen; Makarijs VMČ sind der Versuch, die reine Lektüre des Menologiums als Nachvollzug einer überindividuellen Ordnung zu organisieren.

#### 2.4 Liturgische Datierung

Einen spezifisch liturgischen Charakter erhält die Anordnung der Texte in den VMČ auch dadurch, daß auch Texte für Feste des beweglichen Kalenders wie z. B. die Tage des Osterzyklus aufgenommen wurden. So finden wir unter dem 22. März eine Homilie auf die Einsetzung des Abendmahls (Gründonnerstag), unter dem 23. März mehrere Homilien auf die Kreuzigung Jesu (Karfreitag), dortselbst auch mehrere Homilien auf die Kreuzabnahme und Grablegung, am 25. März dann eine Synaxarnotiz ohne Text, daß hier der Auferstehung zu gedenken sei (Ostersonntag). Zwar hat bereits die griechische Überlieferung feste Daten für die Einreihung der Texte von beweglichen Feiertagen in unbewegliche Kalendarien bereitgestellt, aber dennoch fällt auf, daß auch eine Synaxarnotiz ohne Text chronologisch in der Uspenskij-Fassung eingeordnet ist. Wenn kein Text da ist, der irgendwo eingereiht werden mußte, weshalb dann eine Notiz anbringen? Nun kann man nicht nur im März-Band nachrechnen: Nach dem julianischen Kalender fiel der Gründonnerstag im Jahre 1554 auf den 22. März und also wurde Ostern in diesem Jahr am 25. März gefeiert. In den VMČ wird auch unter dem 13. Mai mit einer Notiz, der wiederum kein Text folgt, der Herabkunft des hl. Geistes gedacht. Der julianische 13. Mai 1554 ist der 50. Tag nach dem eben bemerkten Osterdatum (Pfingsten).<sup>74</sup>

Wenn nun 1554 Ostern auf den 25. März fiel, dann fiel es in diesem Jahr mit einem ebenfalls zu den Großen Zwölf gehörigen Festereignis zusammen, nämlich der genau neun Monate vor Weihnachten stattfindenden und also dem unbeweglichen Kalender zugehörigen Verkündigung an Maria (Blagoveščenie Bogomateri). Die besondere, beide großen Feste berücksichtigende Liturgie eines solchen Zusammentreffens regelt der Ustav (Typikon). Die Großen Zwölf Feste besitzen sowohl einen Vorabend („prědprazdnstvo“) ihrer Feier, als auch zwischen einem und sechs Feiertagen, wobei der letzte („otdanie“) besonders feierlich begangen wird. Wenn jedoch – so der Ustav –

<sup>74</sup> Zum Errechnen des Osterdatums habe ich keine Anleitung zur Hand (N. V. Štjakov, Legkij sposob opredelenija dnja nedeli i Paschi v ljubom godu, in: IORJaS 1905, H. 3, 239-265) und auch keine bereits errechnete chronologische Tabelle (H. Lietzmann, K. Aland, Zeitrechnung der römischen Kaiserzeit, des Mittelalters und der Neuzeit für die Jahre 1-2000 nach Christus, Berlin 1956), aber drei Freeware-Programme – Denis A. Elliot („InterCal“, 1995), Scott E. Lee („Calendar Conversion V2.0“, 1993-1995), F. Yellin u. a. („Jewish Calendar V2.0“) –, welche alle zu demselben Ergebnis gelangen.

das „otdanie“ der Blagoveščenie in die „svetlaja nedelja“, die helle Woche nach Ostern falle (was ja der Fall ist, wenn Ostern und Mariae Verkündigung zusammentreffen), dann werde das „otdanie“ weggelassen, und des vergangenen Feiertages wird nur im Morgengottesdienst des 26. März durch die Aufnahme einiger Stichiry und Kanones gedacht, ansonsten aber wird das an diesem Tage ebenfalls vorgesehene Fest des Boten der Verkündigung, des Erzengels Gabriel begangen.<sup>75</sup> Das am 26. März eingereichte Slovo des Johannes Chrysostomos auf die Verkündigung Mariae (welche bereits ausführlich am 25. März gefeiert worden war), trägt daher auch in der Überschrift seiner Positionierung im Festgottesdienst (Synaxis) für den Erzengel Gabriel Rechnung: „Togo že mesjaca v 26. den', na sobor' archangela Gavriila, pochvala gospoži Bogorodicy...“ usw.<sup>76</sup> Die Bemerkung, daß an diesem Tage während der Synaxis für den Erzengel Gabriel auch der Verkündigung an Maria gedacht wird, entspricht genau den Verhältnissen des Jahres 1554.

Ein weiteres bedeutendes Gedenken der Gottesmutter wird am Samstag der fünften Woche der 40-tägigen Fastenzeit begangen; die Liturgie dieses Samstags heißt denn auch „Похвалы Пресвятой Богородицы“, denn im Morgengottesdienst wird der „Akathistos-Hymnus“ gesungen. Wenn nun Ostern im Jahre 1554 julianisch auf dem 25. März lag, war Palmsonntag der 18., der fünfte Sonntag (Lazarus-Sonntag) der 11., und also der vorangehende Samstag, eben der Samstag der fünften Woche, der 10. März: Unter diesem Datum findet sich in der Uspenskij-Fassung tatsächlich der Hinweis auf den Akathistos (f. 101), aber ohne dessen Text zu bieten. Wieder also eine liturgische Eintragung, welche den aktuellen Daten des beweglichen Kalenders für das Jahr 1554 gerecht wird, ohne Rücksicht darauf, daß der Text des Muttergottes hymnus in den doch zum Lesen gedachten „Lese-Menäen“ übergegangen wird.

Schließlich beendet der Freitag der sechsten Fastenwoche die 40-tägige Fastenzeit. An ihm<sup>77</sup> und am nächsten Tage (also Samstag) wird der wunderbaren Auferweckung des Lazarus gedacht. Auch dieser bewegliche Feiertag findet sich in den Notizen der Uspenskij-Fassung. Wieder ohne Text wird unter dem 17. März (f. 409b), also genau am aktuellen Samstag der Fastenwoche des julianischen Kalenders für das Jahr 1554, das Gedenken der Erweckung des Lazarus innerhalb der Fastenzeit („eže o gospod'scej pascě i vskresenie pravednago Lazarja“ usw.) notiert, wobei die formelhafte Einleitung so auch schon bei der vorhin erwähnten Notiz für den Akathistos verwendet wurde. Eine seltsame Datierung ist überdies noch zu bemerken: Am Ende des Titels einer „besěda“ des Kyrill von Alexandrien wurde notiert „nedelja pred pentikostieju“ (f. 528); die „besěda“ erfolgt in den VMČ am 18. März, der im

<sup>75</sup> Typikon 1992, 1, 588.

<sup>76</sup> Iosif 1892 hält das f. 628a (26. März) angebrachte Slovo für vergleichbar mit dem am Vortag f. 600b eingereichten, welches mit dem Text in PG 49/50, 791-796 zu vergleichen ist und dessen Incipium übrigens verblüffend der 3. Homilie in Annuntiatione von Gregor Thaumaturgus (PG 10, 1171-1173) ähnelt.

<sup>77</sup> Bulgakov 1993, 1, 581. – Onaschs knappe und nützliche Übersicht (1994, 15) nennt nur das Hauptgedenken am Samstag.

Jahre 1554 tatsächlich ein Sonntag war; es war allerdings nicht die Woche vor Pfingsten, sondern vor der Großen Leidenswoche. Entweder soll die Notiz besagen, daß mit dem nächsten Sonntag (= Ostern) die 50-tägige Frist bis Pfingsten beginnt, oder es handelt sich um ein Versehen.

Es besteht kein Zweifel, daß die Textanordnung der Uspenskij-Ausfertigung, was die Notierung des beweglichen Osterzyklus betrifft, den Daten für das Jahr 1554 folgt. Dabei ist bemerkenswert, daß sämtliche beweglichen Festtage nur mit Überschrift und Einleitungsvers ohne weitere Texte erwähnt werden. Trotz des Bewußtseins der Zeitgebundenheit dieser Notizen, ihrer Gültigkeit nur für das Jahr 1554, hat man sie notiert:

10. März	Akathistos	101b
17. März	Auferweckung des Lazarus	409b
22. März	Einsetzung des Abendmahls (Gründonnerstag)	570b
23. März	Kreuzigung (Karfreitag)	576c
23. März	Pius latro („Der gerechte Schächer“, Karfreitag)	576c
23. März	Kreuzabnahme (Karfreitag)	576c
23. März	Grablegung (Karfreitag)	576c
24. März	Bewachung des Grabes (Karsamstag)	587c
25. März	Auferstehung (Ostern)	622a

Im Gegensatz zu diesen sozusagen nur notierten Festtagen des beweglichen Zyklus sind die Festtage des unbeweglichen Zyklus mit Homilien oder zumindest kürzeren Texten versehen, nämlich:

25. März	Verkündigung an Maria
26. März	Synaxis des Erzengels Gabriel

Auffallend ist nun, daß drei weitere Gedenktage des unbeweglichen Zyklus ebenfalls nur als Notiz erscheinen, im Falle des Erdbebens sogar ohne Einleitungsvers, und diese nur notierten Gedenken beziehen sich auf byzantinische Ereignisse:

6. März	Kreuzauffindung	62d
6. März	Kreuznägelauffindung	62d
17. März	Erdbeben in Konstantinopel	409b

Zusammen mit dem Lëtopiseč am 1. März sind damit alle Notizen und Texte für die Festtage bzw. historischen Gedenktage des März-Bandes angeführt. Das Schwergewicht liegt eindeutig auf dem Osterzyklus und dessen realer Gegenwart im Moskau des Jahres 1554, während die byzantinischen Ereignisse (Kreuzauffindung, Kreuznägelauffindung und Erdbeben) nur als Notizen erscheinen. Aus der Tatsache, daß in den VMČ die eigentlich in ein Menologium nicht hineingehörenden Daten des beweglichen Kalenders notiert werden, dagegen die auf Byzanz bezogenen Gedenkdaten des unbeweglichen Kalenders ohne Text erscheinen, obwohl eine Textanbringung in diesem Falle zu erwarten wäre, läßt sich eine redaktionelle Richtlinie Makarijs

durchaus abstrahieren: Ganz offenbar geht es in den VMČ um die Präsenz des orthodoxen Glaubens in Moskau, im Dritten Rom von 1554, während die Legenden und historischen Ereignisse des zweiten Rom nur als Notiz mitgeführt werden.

Zu bemerken ist in diesem Zusammenhang, daß die Homilien des 9. März nicht – wie an allen anderen Tagen – wiederholt werden. Es handelt sich um die „Lobreden auf die 40 Märtyrer“ von:

Basilius magnus	76c
Ephraem syrus	81
Gregor	87d

Der 9. März 1554 war der Freitag der 5. Fastenwoche, und an diesem Freitag wird das einzige Mal im Jahre im Morgengottesdienst der Kanon zu Ehren des Andrej Kritskij und der Marija Egipetskaja vollständig gesungen; dafür wird die Liturgie „po skoro ... truda radi bděnnago“<sup>78</sup> ausgeführt. Sollte diese Verkürzung, welche sich im Liturgievollzug auf die Gesänge auswirkt, im „liturgischen“ Lesemenäum analog durch eine Verkürzung der Textwiederholungen angezeigt werden?

Die Anfertigung der Uspenskij-Fassung wird auf die Jahre 1552/1553 gelegt; wenn die Datierung des Folgejahres 1554 in ihr nachweisbar ist, so muß dies nicht unbedingt unsere Vorstellung von seiner Entstehungszeit berühren. Vielmehr scheint es so zu sein, daß die liturgische Datierung der Uspenskij-Fassung mit den Daten jenes Jahres vorgenommen wurde, in welchem das Lesemenäum zum ersten Mal vollständig vorlag und also Tag für Tag nachvollzogen werden konnte.

### 3. Zusammenfassung

Unsere Bemerkungen zum Textbestand im März-Band der VMČ versuchen, einige Stichworte zu dessen Analyse anzuführen. Aufgrund der literarischen Gattungsgeschichte muß die russische Gattung Lesemenäum als Fortführung des zu einem Lesebuch gewandelten Synaxariums (= Prologs) in Zusammenhang mit dessen Zusammenfall mit dem byzantinischen Menologium angesehen werden. Aus diesem doppelten Ursprung erklärt sich, daß in den VMČ Kurzfassungen der Viten und auch Homilien bzw. legendarische Erzählungen erscheinen, die nicht in einem Menologium erwartet werden, aber in den zum Leseband gewandelten Prolog eingegangen sind. So stehen die VMČ nicht nur in der byzantinischen Tradition des Menologiums von Symeon Metaphrastes samt den späteren Ergänzungen zu dessen Sammlung, sondern auch in der ostslavischen Tradition, das Synaxarium (Prolog) mit dem Menologium gleichzusetzen, wodurch das Lesemenäum als alleinige Sammlung von Viten und erbaulichen Schriften profiliert wurde.

<sup>78</sup> Bulgakov 1993, 1, 578f.

Die zeitgenössische literarische Tendenz Rußlands zur enzyklopädischen Wissenssicherung, welche als Ausdruck des Epochenbruchs vom Mittelalter zur frühen Neuzeit begriffen werden kann, wirkt sich in den VMČ dahingehend aus, daß neben Viten, Legenden und Homilien nun auch ganze literarische Werke der an dem jeweiligen Tag zu verehrenden Heiligen aufgenommen werden. Dies vor allem ist der grundlegende Unterschied zu den „Lesemenäen“ nach Makarij und begründet deren Apostrophierung als „große“.

Die Auswahl der Texte, welche in die VMČ gelangten, unterliegt sowohl theologisch-inhaltlichen als auch literarisch-stilistischen Gesichtspunkten. Die kirchenpolitischen Ziele Makarijs scheinen dadurch zum Ausdruck zu kommen, daß die Schriften der Gegner des „Josifjanismus“ nicht aufgenommen wurden. Aber auch rein stilistische Gesichtspunkte bestimmten die Auswahl.<sup>79</sup> Nicht nur, daß Makarij einige bereits vorhandene Viten im neuen Stil überarbeiten, ja sogar ganz neu schreiben ließ, er schied auch Viten aufgrund ihrer stilistischen Abweichung vom hagiographischen Kanon aus. Obwohl von Makarij selbst in der Synode von 1547 kanonisiert, wurde die „Vita“ der neuen Heiligen Petr i Fevronija nicht unter dem kanonischen Datum 25. Juni in die „Großen Lesemenäen“ aufgenommen.<sup>80</sup> Nun stellt die nach der Kanonisierung vorgenommene Titeländerung der Geschichte von dem Muromer Liebespaar in eine Vita der zwei Muromer Heiligen und Wundertäter natürlich ein besonders krasses Beispiel dar, wie sehr die schriftlichen Zeugnisse von den Heiligen Rußlands mit den Ansprüchen eines auf Weltgeltung zielenden hagiographischen Stils der orthodoxen Kirche auseinanderklaffen konnten; das Beispiel zeigt aber auch, daß Makarij über seiner enzyklopädischen Absicht nie seinen Anspruch vergaß: Sammeln ja, aber nur das Würdige. Dabei war Makarijs Urteil davon, was als kanonischer Text anzusehen ist, durchaus wieder von der Tradition bestimmt. Der Barlaam-Roman, der – wie oben schon bemerkt – seit den ersten Bezeugungen des slav. Prologs in diesem auftritt, wurde auch in die VMČ in seiner altbulgarischen Redaktion (und nicht in der Übersetzung des 14. Jh.s) aufgenommen.

Auch wenn die bloßen Jahresangaben der Abfassungszeit der drei „spiski“ der VMČ die Vermutung nahelegen, daß das Werk in Novgorod bereits seine grundlegende Konzeption erhalten, in Moskau dagegen nur noch wiederholt und ergänzt worden wäre, ist es genauer, von drei Fassungen, also unterschiedlichen Ausformungen eines gemeinsamen Planes, als nur von Redaktionen, also verschiedenen Überarbeitungsstufen eines einzigen Textes, zu sprechen. Außer textuellen Gesichtspunkten spricht für den Charakter von „Fassungen“ auch die Tatsache, daß die Festtage des beweglichen Kirchenjahres in den VMČ-Fassungen Uspenskij und Carskij berücksichtigt werden,

<sup>79</sup> So schon Dmitriev 1973, 402f., der auf das Vorliegen eines stilistisch relativ engen Rahmens für die Vitenabfassung hinweist und dies ebenfalls am Beispiel der abgelehnten Vita von „Petr i Fevronija“ illustriert.

<sup>80</sup> Den Text der Geschichte bzw. Vita in allen Fassungen und eingehende Kommentierung siehe bei Dmitrieva 1979; zu Makarij vgl. S. 6.

und zwar datierbar auf das Jahr 1554.

In der grundsätzlich liturgischen Anordnung und Wiederholung der Texte des jeweiligen Tagesaufbaues (Langvita, Kurzvita, Synaxarotiz, Homilie) liegt wohl die größte Eigenart von Makarijs Unternehmen. Die „Großen Lesemenäen“, gattungsgeschichtlich gesehen ein zur Lektüre bestimmtes Buch, erhalten durch den Vermerk liturgischer Daten des beweglichen Kalenders, aber auch durch die geregelte Wiederholung identischer Texte einen liturgischen Charakter, der das Merkmal „private Lektüre“ mit dem Merkmal „öffentliche Bezeugung“ ergänzt. Solcherart werden individuelle Lektüre und allgemeinverbindliches Dogma vereinigt, und genau das, nämlich die Ausrichtung des Individuell-Historischen zu überzeitlicher Geltung, ist ein Wesensmerkmal der kirchlich-theologischen Absicherung politischer Vorgänge im Moskau des 16. Jahrhunderts.

### Literatur

- Abramovič 1905 – D. I. Abramovič, Opisane rukopisej S.-Peterburgskoj Duchovnoj Akademii, Sofijskaja biblioteka, 3 Bde. St. Petersburg 1905 (1) und 1910 (2, 3).  
 Appel 1972 – O. Appel, Die Vita des hl. Sergij von Radonež, Untersuchungen zur Textgeschichte, München 1972.  
 ASS – Acta Sanctorum, quotquot toto urbe coluntur ... collegit ... Ioannes Bollandus, Nachdruck Brüssel 1965ff.  
 Beck 1959 – H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959. (= Hdb. der Altertumswissenschaften, Byzantinisches Hdb., 2. Teil, Bd. 1)  
 Beck 1971 – H.-G. Beck, Geschichte der byzantinischen Volksliteratur, München 1971. (= Hdb. d. Altertumswissenschaften, Byzantinisches Hdb., 2. Teil, Bd. 3)  
 Beck 1980 – H.-G. Beck, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, Göttingen 1980. (= Die Kirche in ihrer Geschichte, Lfg. D, Bd. 1)  
 Begunov 1970 – Ju. K. Begunov, Drevnerusskaja oratorskaja proza (K postanovke vo prosa), in: Puti izučenija drevnerusskoj literatury i pis'mennosti, Leningrad 1970.  
 Boguslavskij 1913 – S. A. Boguslavskij, Sokraščenaja redakcija Velikoj Čet'i Minei za maj mesjac v rukopisi Kazanskoj Duchovnoj Akademii 1569 goda, in: Izvestija otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti 18, 1913, Heft 4.  
 Bulgakov 1993 – S. V. Bulgakov, Nastol'naja kniga dlja svjaščennno-cerkovno-služitelej, 2 Bde. Nachdruck Moskau 1993.  
 Čertorickaja 1993 – T. V. Čertorickaja, Čet'i sborniki v sostave Velikich Minej Čet'ich mitropolita Makarija, in: TODRL 46, 1993, 98-107.  
 Daiber 1997 – Th. Daiber, Aufschriften auf russischen Ikonen, Freiburg i. Br. 1997. (= Monumenta Linguae Slavicae, Fontes et Dissertationes 37)  
 Davydova 1990 – S. A. Davydova, Paterikovye čtenija v sostave drevnerusskogo Prologa, in: TODRL 43, 1990, 263-281.  
 Dergačeva 1990 – I. Dergačeva, Stanovlenie povestvovatel'nych načal v drevnerusskoj literature XV-XVII vekov (na materiale sinodika), München 1990. (= Specimina Philologiae Slavicae 89)

- Dmitriev 1973 – L. A. Dmitriev, Literaturnye sud'by žanra drevnerusskich žitij, in: Slavjanskije literatury, VII mež.-nar. s-ezd slavistov, Moskva 1973, 400-418.  
 Dmitrieva 1955 – R. P. Dmitrieva, Skazanie o knjaz'jach Vladimirskich, Moskau, Leningrad 1955  
 Dmitrieva 1970 – R. P. Dmitrieva, Izučenie russkich rukopisnych čet'ich sbornikov XV-XVI vv., in: Puti izučenija drevnerusskoj literatury i pis'mennosti, Leningrad 1970, 85-95.  
 Dmitrieva 1972 – R. P. Dmitrieva, Čet'i sborniki XV v. kak žanr, in: TODRL 27, 1972, 150-180.  
 Dmitrieva 1974 – R. P. Dmitrieva, Volokolamskie čet'i sborniki XVI v., in: TODRL 28, 1974, 202-230.  
 Dmitrieva 1979 – R. P. Dmitrieva, Povest' o Petre i Fevronii, Leningrad 1979.  
 Evfimij 1847 – Evfimij, Oglavlenie Četiich Minej vserossijskago mitropolita, Makarija, chranjaščichsja v Moskovskom Uspenskom sobore, ed. V. Undol'skij in: Čtenija v obščestve istorii i drevnostej rossijskich 1847, Nr. 4.  
 Filaret 1861 – Filaret (arch. Černigovskij), Russkie svjatye, čtimye vseju cerkoviju ili mestno, 3 Bde. Černigov 1861ff (1865 = 2. Aufl. des 3. Bdes.).  
 Golubinskij 1969 – E. Golubinskij, Istorija russkoj cerkvi, Bd. 4, Nachdruck The Hague 1969.  
 Gorskij/Nevostruev 1884 – A. V. Gorskij, K. I. Nevostruev, Opisane velikich Čet'ich-Minej Makarija mitropolita vserossijskago, s predisloviem i dopolnenijami E. V. Barsova, in: Čtenija v Imperatorskom obščestve istorii i drevnostej rossijskich pri Moskovskom Universitete, 1884, vyp. 1 [enthält die Seiten I-XIX, 1-64] und 1886, vyp. 1 [enthält die Seiten 65-184].  
 Günther-Hielscher/Glötzner/Schaller 1985 – E. Günther-Hielscher, V. Glötzner, H. W. Schaller, Real- und Sachwörterbuch zum Altrussischen, Neuried 1985. (= Selecta Slavica 7)  
 Halkin 1957 – F. Halkin, Bibliotheca hagiographica graeca, 3. Aufl. Brüssel 1957.  
 Iosif 1892 – Iosif (Archimandrit), Podrobnoe oglavlenie velikich čet'ich minej vserossijskago mitropolita Makarija, chranjaščichsja v Moskovskoj patriaršej (nyne sinodal'noj) biblioteki, Moskau 1892.  
 Kagan/Ponyrko/Roždestvenskaja 1980 – M. D. Kagan, N. V. Ponyrko, M. V. Roždestvenskaja, Opisane sbornikov VX v. knigopisca Efrosina, in: TODRL 35, 1980, 3-300.  
 Ključevskij 1871 – V. O. Ključevskij, Drevnerusskie žitija svjatych kak istoričeskij istočnik (1871), Nachdruck The Hague, Paris 1968. (= Slavistic Printings and Reprintings 113) [dazu siehe M. V. Nečkina, Vasilij Osipovič Ključevskij, Istorija žizni i tvorčestva, Moskau 1974, 124-173: Kap. 4: Šest' let raboty nad žitijami svjatych.]  
 Kuskov 1989 – V. V. Kuskov, Istorija drevnerusskoj literatury, 5. verb. Aufl. Moskau 1989.  
 Lebedeva 1983 – I. N. Lebedeva, K istorii drevnerusskogo Prologa: Povest' o Varlaame i Ioasafe v sostave Prologa, in: TODRL 37, 1983, 39-53.  
 Lichačev 1973 – D. S. Lichačev, Razvitie russkoj literatury X-XVII vekov, Leningrad 1973.  
 Lilienfeld 1963 – F. v. Lilienfeld, Nil Sorskij und seine Schriften, Die Krise der Tradition im Rußland Ivans III., Berlin 1963.  
 LThK – Lexikon für Theologie und Kirche, 2. neubearb. Aufl. des kirchlichen Handlexikons, Freiburg i. Br. 1935.  
 Müller 1966 – L. Müller, Die Legenden des heiligen Sergij von Radonež, Nachdruck der Ausgabe von Tichonravov mit einer Einleitung, München 1966. (= Slavische Propyläen 14)

- Onasch 1967 – K. Onasch, Grundzüge der russischen Kirchengeschichte, Göttingen 1967. (= Die Kirche in ihrer Geschichte, Lfg. M, Bd. 3)
- Onasch 1994 – K. Onasch, Die drei Kreise der Anbetung, Konstanz 1994. Opisanie 1881 – Opisanie rukopisej Soloveckogo monastyrja nachodjaščichsja v biblioteke Kazanskoj duchovnoj akademii, 3 Teile Kazan 1881ff.
- Pamjatniki 1980 – Pamjatniki literatury drevnej Rusi, XII vek, red. G. Bažanova, Ju. Kozlovskij, Moskau 1980.
- Petrov 1875 – N. I. Petrov, Opisanie rukopisej Cerkovno-Archeologičeskago Muzeja pri Kievskoj Duchovnoj Akademii, vyp. 1, Kiew 1875.
- PG – Patrologia cursus completus ... accurante J. P. Migne, series graeca, 161 Bde. + Indices.
- Pitirim 1988 – Mitropolit Pitirim (ed.), Die russische orthodoxe Kirche, Berlin, New York 1988. (= Die Kirchen der Welt 19)
- Protas'eva 1970 – T. N. Protas'eva, Opisanie rukopisej sinodal'nogo sobranija (ne vošedšich v opisanie A. V. Gorskogo i K. I. Nevostrueva), č. 1, Moskau 1970.
- Pypin 1911 – A. N. Pypin, Istorija russkoj literatury, t. 2, St. Petersburg 4. Aufl. 1911.
- Sbornik 1957 – Sbornik XII veka Moskovskago Uspenskago Sobora, izd. A. A. Šachmatov, P. A. Lavrov, Nachdruck mit Einleitung D. Tschizewskij, S'Gravenhage 1957. (= Apophoreta Slavica 1)
- Šeremetev 1902 – G. S. Šeremet'ev, Opisanie rukopisej knjazja P. P. Vjazemskago, o. O. 1902.
- Slovar' istoričeskij 1827 – Slovar' istoričeskij o byvšich v Rossii pisateljach duchovnogo čina greko-rossijskoj cerkvi, 2 Bde., 2. verb. Aufl. 1827, Nachdruck Leipzig 1971.
- Slovar' knižnikov – Slovar' knižnikov i knižnosti drevnej Rusi, ed. D. S. Lichačev, 2 Bde., Leningrad 1987-1989.
- Smolitsch 1953 – I. Smolitsch, Russisches Mönchtum, Entstehung, Entwicklung und Wesen 988-1917, Würzburg 1953.
- Speranskij 1896 – M. N. Speranskij, Sentjabr'skaja Mineja-Čet'ja do-makar'evskago sostava, in: IORJaS 1, 1896 (1), 235-257.
- Stadler 1858 – J. Stadler (ed.), Vollständiges Heiligen-Lexikon, 5 Bde., Augsburg 1858-1882.
- Tschizewskij 1962 – D. Tschizewskij, History of Russian Literature from the eleventh century to the end of the Baroque, 2. Aufl. S-Gravenhage 1962.
- Tschizewskij 1968 – D. Tschizewskij, Abriß der altrussischen Literatur, München 1968. (= Forum Slavicum 9)
- Tvorogov 1988 – O. V. Tvorogov, Drevnerusskie čet'i-sborniki XII-XIV vv., in: TODRL 41, 1988, 197-214.
- Tvorogov 1990 – O. V. Tvorogov, Drevnerusskie čet'i-sborniki XII-XIV vv. (Stat'ja vtoraja: Pamjatniki agiografii), in: TODRL 44, 1990, 196-225.
- Typikon 1992 – Typikon, siest' Ustav, Nachdruck 2 Bde. St. Petersburg 1992.
- Vengerov 1965 – S. A. Vengerov, Istočniki slovarja russkich pisatelej, 4 Bde. (1900-1917), Nachdruck Leipzig 1965.
- VMČ 1868-1916 – Velikie Minei Čet'i, sobrannye vsrossijskim mitropolitom Makariem, izdanie Imperatorskoj archeografičeskogo kommissii, St. Petersburg, (ab dem 2. Novemberband 1899) Moskau 1868-1916.
- Vodovozov 1962 – I. V. Vodovozov, Istorija drevnej russkoj literatury, Moskau 1962.
- Zauscinskij 1881 – K. Zauscinskij, Makarij mitropolit vseja Rossii, in: Žurnal ministerstva narodnogo prosvješčenija 1881, č. 217 und 218.

Томас Дайбер

Замечания о составе и последовательности текстов  
в мартовском томе ВМЧ

В статье рассматривается отношение между византийскими агиографическими жанрами „mineja“, „синаксарий“, „менологий“ и продолжением их традиции в старорусской литературе, которое привело к делению на „служебные minei“, предусмотренные для применения в литургиях, и на „четы minei“, предназначенные для чтения.

Происхождение „четых minei“ из двух жанров – „менология“ и „пролога“ – объясняет некоторые особенности состава текста в ВМЧ, прежде всего, включение сюда коротких житий, гомилий и повестей-легенд (преимущественно из Патерика). На „энциклопедический“ характер ВМЧ указывает, с одной стороны, попытка собрать все соответствующие тексты житий, с другой стороны – включение сюда богословской литературы в книжном объеме. Этот характер проявлялся и в составлении „светских энциклопедических сборников“, а также в определенных, служивших однозначно йосифлянским целям, сборных рукописях, предназначенных для чтения в монашеских кельях. При этом стремление к энциклопедической полноте истолковывается как способ накопления знаний в эпоху перехода к раннему Новому Времени. Кроме того, деление на официально признанную и отвергнутую литературу рассматривается как инструмент, использовавшийся Макарием для осуществления его церковно-политических намерений.

Наконец, следует отметить литургический характер ВМЧ, который проявляется в упорядоченном распределении текстов по дням. При этом особого внимания заслуживает повторение идентичных текстов. Литургический характер ВМЧ подтверждается тем, что здесь указаны подвижные праздники церковного календаря, которые соответствуют актуальным датам 1554 года. Размещение текстов, предназначенных для частного чтения, в рамках литургии, которая как таковая имеет более общий характер, соответствует типичному для России XVI века стремлению к монументализации и прокламированию не зависящего от времени значения исторических событий.

Th. D.

5

Sonderdruck aus  
ABHANDLUNGEN  
ZU DEN GROSSEN LESEMENÄEN  
DES METROPOLITEN MAKARIJ

KODIKOLOGISCHE, MISZELLANOLOGISCHE UND TEXTOLOGISCHE  
UNTERSUCHUNGEN

BAND 1

HERAUSGEGEBEN VON  
CHRISTIAN VOSS, HEIDE WARKENTIN UND ECKHARD WEIHER

WEIHER – FREIBURG I. BR.  
2000