

# 1. THEOKTISTOS STUDITES. LEBEN UND WERK

## 1.1 Die bisherige Forschung

Theoktistos Studites gehört zu jenen Schriftstellern, die am Rande des Interesses der Byzantinistik stehen. Seine Bedeutung für die Kirchengeschichte und für die Philologie ist gering. Sein tradiertes Werk bezieht sich auf den Patriarchen Athanasios I. von Konstantinopel (1289–1293 und 1303–1309), liefert aber kaum neue Informationen zu dessen kirchenpolitischem Wirken.

Die Anfänge der philologischen Beschäftigung mit dem Werk des Theoktistos hängen mit dem Interesse an der – auch spätbyzantinischen – Hagiographie zusammen. H. DELEHAYE publizierte 1897 Teile der von Theoktistos verfassten Vita des Athanasios aus dem Codex Vatic. Barber. 583 (olim VI 22)<sup>1</sup>. Kurz danach, im Jahr 1905, publizierte A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS die Vita aus dem Codex Athon. Iberon 50<sup>2</sup>. Diese bleibt trotz ihrer Mängel die einzige vollständige Ausgabe des Textes. In der Einführung wurden die Synaxarverse und Synaxarnotiz aus der Akoluthia des Athanasios transkribiert. Eine kritische Ausgabe der Vita gehört zu den Desideraten der Athanasios- und Theoktistos-Forschung. A. EHRHARD widmet Athanasios I. von Konstantinopel und seinen Hagiographen in seinem Werk *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche* einen Paragraphen<sup>3</sup>. 1959 erschien H.-G. BECKS „Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich“, in dem er kurz auf Theoktistos zu sprechen kommt<sup>4</sup>. BECK erwähnt die elf Kanones nicht, schreibt dafür dem Theoktistos eine Akoluthia zu.

Eher zufällig wurde ein weiteres Opusculum des Theoktistos ediert: Im Rahmen der von P. CHRESTOU geleiteten kritischen Edition der Werke des Gregorios Palamas wurden im kritischen Apparat zwei Tetrasticha auf Pa-

---

<sup>1</sup> DELEHAYE, Vie.

<sup>2</sup> PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Vita.

<sup>3</sup> EHRHARD, Bd. 3/2, 991–992.

<sup>4</sup> BECK, Kirche 700.

lamos transkribiert, die in zwei Handschriften am Ende des Traktates Περὶ Θεοποιου̅ μεθέξεως überliefert sind<sup>5</sup>. Eines von ihnen wird Theoktistos Studites zugeschrieben. Die Herausgeber kommentieren die Person des Theoktistos Studites nicht.

In den letzten Jahrzehnten wuchs das Interesse an dem umstrittenen Patriarchen Athanasios – nicht zuletzt wegen der kritischen Ausgabe eines Teils seiner Korrespondenz durch A.-M. TALBOT im Jahr 1975<sup>6</sup> – und daher auch an seinem Biographen Theoktistos Studites. 1982 erschien ein Artikel von V. GROLIMUND<sup>7</sup>, in dem er eine erste Untersuchung von Leben und Werk des Theoktistos versuchte. Er zitierte auch Werke, die nur in kirchenslawischer Übersetzung erhalten sind.

Durch das erneute Interesse an der Hagiographie als Quelle zu vorher wenig beachteten Themen wie Alltagsleben und Heiligenkult profitierte das Werk des Theoktistos. Im Jahr 1983 edierte TALBOT die Rede des Theoktistos Studites auf die Reliquientranslation des Athanasios<sup>8</sup>. Das war die erste kritische Ausgabe von Werken des Theoktistos und das erste Mal, dass der wichtige Codex Chalk. S. Trin. 64 für eine Ausgabe benützt wurde. Der Titel der Ausgabe ist für die Fragestellung bezeichnend: *Faith Healing in Late Byzantium. The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite*. In der Einführung behandelt TALBOT unter anderem Probleme der Biographie des Theoktistos<sup>9</sup>. In den zwei Anhängen stellt sie die Frage, ob Theoktistos mit dem Verfasser eines berühmten Kanons auf Jesus zu identifizieren sei, und gibt ein Werkverzeichnis des Theoktistos.

1997 erschien die zweite kritische Ausgabe eines Werkes von Theoktistos über Athanasios, und zwar des Enkomions durch R. FUSCO<sup>10</sup>. In der Einführung diskutiert FUSCO unter anderem die sprachlichen Bezüge zwischen dem Enkomion und der Vita.

Vor kurzem erschien ein Artikel von A.-M. TALBOT, in dem sie die Angaben der von Theoktistos verfassten Vita des Athanasios mit aus anderen Quellen bekannten Informationen vergleicht. Sie zeigt, wie der Hagiograph Ereignisse aus dem Leben des Athanasios unter ein positives Licht stellt

---

<sup>5</sup> CHRESTOU, Palamas, Bd. II 163.

<sup>6</sup> TALBOT, Correspondence.

<sup>7</sup> GROLIMUND, Theoktistos.

<sup>8</sup> TALBOT, Miracles.

<sup>9</sup> TALBOT, Miracles, S. 31–38.

<sup>10</sup> FUSCO, Enkomion.

oder gar verschweigt<sup>11</sup>. Darüber hinaus sei ein großer Teil der Vita sowie der anderen Prosawerke des Theoktistos früheren hagiographischen Autoren entnommen.

Ein Problem der Theoktistos-Forschung ist die Frage, ob er mit dem zweiten geistlichen Vater der Eirene-Eulogia Chumnaina zu identifizieren ist. V. LAURENT warf 1956 die Frage der Identifizierung des „Vaters“ mit einem der bekannten Hagiographen des Athanasios auf<sup>12</sup>. A. HERO nahm 1985 die Diskussion wieder auf<sup>13</sup>; 1986 edierte sie den Briefwechsel Eulogias mit ihrem geistlichen Vater<sup>14</sup>. Der Artikel von H.-V. BEYER im Jahr 2000 setze die Diskussion fort<sup>15</sup>; BEYER schlug die Identifikation des geistlichen Vaters Eulogias mit Theoktistos Studites vor.

Die Hymnen auf Athanasios wurden bis jetzt weder von der hagiographischen noch von der hymnographischen Forschung beachtet. Das ist für die Hymnographie der Palaiologenzeit symptomatisch: Denn einerseits bietet sie kaum Informationen zum Leben und Wirken der gefeierten Heiligen, andererseits erhebt sie keine hohen literarischen Ansprüche, was teilweise ihrem epigonalen Charakter zuzuschreiben ist. Jedoch spielte die Hymnographie auch in der Palaiologenzeit eine große Rolle im Leben der Byzantiner: Die Hymnendichter waren oft Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens und ihre Werke wurden zwar nicht in die liturgischen Bücher aufgenommen wie die Werke eines Ioannes Damaskenos (7.–8. Jh.) oder eines Ioseph Hymnographos (9. Jh.), waren jedoch für ihre Zeit und für den bestimmten geographischen Raum bedeutend. Die hymnographische Forschung der Palaiologenzeit ist in der glücklichen, aber nicht selbstverständlichen Lage, Hymnen von bzw. über Persönlichkeiten zu besitzen, die aus verschiedenen Quellen bekannt sind; das erlaubt, die Hymnen in ihrem historischen Kontext besser zu verstehen. Die Tatsache, dass die späteren Hymnendichter berühmte Vorbilder nachahmen, kann die literarische Qualität beeinträchtigen; manchen Autoren gelingt es jedoch, diesen Epigonismus zu nützen, indem sie in Dialog mit ihren berühmten Vorbildern treten. Die in der vorliegenden Arbeit unternommene kommentierte Ausgabe der Kanones des Theoktistos Studites auf Athanasios will ein Beitrag zur Erforschung der hagiographischen Hymnographie der Palaiologenzeit sein.

---

<sup>11</sup> TALBOT, Fact and Fiction.

<sup>12</sup> LAURENT, Direction.

<sup>13</sup> HERO, Irene-Eulogia.

<sup>14</sup> HERO, Eulogia.

<sup>15</sup> BEYER, Chumnaina.

## 1.2 Probleme der Biographie des Theoktistos Studites

### 1.2.1 Autobiographisches in den Werken auf Athanasios

Theoktistos Studites ist uns nur aufgrund seiner Werke bekannt. Alle biographischen Informationen sind aus seinen spärlichen impliziten autobiographischen Angaben zu entnehmen<sup>16</sup>.

Theoktistos war ein jüngerer Zeitgenosse des Athanasios. Er hatte auch für einige Zeit persönlichen Kontakt mit ihm: „ὁ δ' ἴσως ἐρῶ [...] οὐδεὶς ἀπιστήσσει τῶν ἀκηκοότων τε καὶ γινωσκόντων ἡμῶν“<sup>17</sup>; „Ἰσμεν οἱ πολλάκις καθωμιληκότες τούτῳ (sc. Athanasios) σαφῶς ἡμεῖς καὶ νυξὶν αὐπνοὶς ἐπακροώμενοι“<sup>18</sup>; „τὸν βίον, ὡς ἔλεγε πρὸς με, Ἀλυπίου τοῦ κιονίτου ὑπαναγνοῦς“<sup>19</sup>. Vielleicht darf angenommen werden, dass ihn Athanasios tonsuriert hat, wenn die folgende Textstelle wörtlich zu interpretieren ist: ἐπικαλούμεθά σε τὰ σὰ τέκνα, ἃ διὰ τοῦ Εὐαγγελίου καὶ τοῦ ἀγγελικοῦ σχήματος ἐγέννησας<sup>20</sup>. Er muss spätestens um die Jahrhundertwende geboren sein – wahrscheinlich sogar früher; denn Athanasios ist spätestens um 1323 gestorben, und kurze Zeit danach behauptete Theoktistos, mehrere Hymnen, Enkomien und Viten geschrieben zu haben<sup>21</sup>.

Theoktistos gehörte anscheinend einer Generation an, die Verfolgungen seitens der Unionisten nicht erlebt hatte. Denn in der Vita des Athanasios macht er allein den Patriarchen Ioannes Bekkos für die Verfolgungen verantwortlich und lehnt jede Verantwortung des Kaisers Michael VIII., des Vaters des Andronikos II., ab; der Teufel habe zwar in der Seele Michaels die Keime der Häresie gesät, dem Kaiser sei das jedoch nicht bewußt gewesen: Ἐπεὶ δ' ὁ τῶν ζιζανίων σπορεὺς [...] τὴν τῶν πνευματομάχων Ἰταλῶν αἴρεσιν τῆ τοῦ κρατοῦντος ψυχῇ λεληθότως ἐνέσπειρε [...] καὶ Βέκκον ἐκεῖνον τὸν ἀνίερρον τοῖς ὑψηλοῖς τοῦ πατριαρχείου θώκοις φέρων ἐνίδρυσε<sup>22</sup>. Zur Zeit der Abfassung der Vita waren die Ressentiments gegen den unionistischen Kaiser abgeschwächt, und Michael VIII., dem 1282 ein kirchliches Begräbnis verweigert worden war, wurde gerechtfertigt. In Kanon

<sup>16</sup> Siehe auch TALBOT, Miracles 31–38.

<sup>17</sup> FUSCO, Enkomion II 17–19.

<sup>18</sup> FUSCO, Enkomion VII 1–2.

<sup>19</sup> PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Vita 4.6.

<sup>20</sup> FUSCO, Enkomion XVIII 2–3.

<sup>21</sup> PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Vita 1.1–4.

<sup>22</sup> PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Vita 12.10–15.

8.4.2 beschuldigt Theoktistos aber doch Michael: Στεργῶς ἀντικατέστης [...] ταῖς τοῦ κρατοῦντος προσβολαῖς<sup>23</sup>.

Theoktistos stammte vielleicht nicht aus Konstantinopel. Einen Hinweis dafür könnte folgender Text liefern: Ἴσμεν οἱ πολλάκις καθωμιληκότες τούτῳ σαφῶς ἡμεῖς καὶ νυξὶν ἀϋπνοὶς ἐπακροώμενοι καὶ τῶν μελισταγῶν τῆς ἐκείνου διδασκαλίας ναμάτων ἐμφορηθέντες [...] ἴσασιν πάντες οἱ τὴν βασιλίδα τῶν πόλεων κατοικοῦντες τότε καὶ ταῦτα βλέποντες<sup>24</sup>. Die zwei kursiven Formen könnten antithetisch verwendet sein. In diesem Fall würde sich Theoktistos nicht zu denjenigen zählen, die in Konstantinopel gewohnt und die karitative Tätigkeit des Athanasios gesehen hatten; er habe Athanasios als Mönch gut gekannt (ἴσμεν), aber die frühere Tätigkeit des Patriarchen haben andere gesehen (ἴσασιν ... τότε). Es könnte aber nur ein Gegensatz sein zwischen dem Mönch Athanasios, den nur ein enger Kreis kannte, und dem früheren Patriarchen Athanasios, den alle kannten. Schließlich könnten ἴσμεν und ἴσασιν in derselben Bedeutung verwendet sein; denn wenn ein Redner ἴσασιν πάντες sagt, dann zählt er oft auch sich selbst zu den πάντες. Weitere Hinweise über die Herkunft des Theoktistos fehlen.

Zur Zeit der Abfassung seiner Werke war Theoktistos jedenfalls in Konstantinopel tätig. Die Vita wurde in Konstantinopel verfasst: Τὸ ἄστυ τοῦτο, τὸ τοῦ Βύζαντος πόλισμα<sup>25</sup>. Die Rede auf die Reliquientranslation wurde in Konstantinopel gehalten: Ἀπὸ τῆς πόλεως ταύτης<sup>26</sup>. Das Enkomion muss ebenfalls in Konstantinopel gehalten worden sein, und zwar am Fest der Reliquientranslation: Τὸν συνεληλυθότα λαὸν πρὸς τὴν σὴν πανήγυριν καὶ ἱερὰν ἀνακομιδὴν τοῦ σοῦ λειψάνου<sup>27</sup>. Auch die Kanones wurden in Konstantinopel gesungen, und zwar die meisten in jener Kirche, in der die Reliquien des Athanasios aufbewahrt wurden<sup>28</sup>.

Aus seinem Beinamen ist zu erschließen, dass Theoktistos zumindest für einen Teil seines Lebens Mönch im Studiu-Kloster war. TALBOT vermutet, dass er später ins Kloster des Athanasios in Xerolophos umgezogen ist und deswegen eine so aktive Rolle bei dessen Verehrung gespielt hat<sup>29</sup>. Das ist möglich, besonders wenn die Aussage des Theoktistos wörtlich zu nehmen

<sup>23</sup> Siehe auch Kapitel 2.2 und 2.3, S. 57–59.

<sup>24</sup> FUSCO, Enkomion VII 1–5.

<sup>25</sup> PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Vita 32.23.

<sup>26</sup> TALBOT, Miracles 46.32.

<sup>27</sup> FUSCO, Enkomion XIX 22–23.

<sup>28</sup> Siehe Kapitel 4.1, S. 91–92.

<sup>29</sup> TALBOT, Miracles, S. 32–33.

ist, dass er auch nachts Athanasios zuhörte: Ἵσμεν οἱ πολλάκις καθ' ὤμιληκότες τούτῳ σαφῶς ἡμεῖς καὶ νυξὶν ἄυπνοις ἐπακροώμενοι<sup>30</sup>. Unbestätigt bleibt die Hypothese, dass Theoktistos zuerst Mönch im Studiu-Kloster war und dann in das neu gegründete Kloster in Xerolophos um 1289 eintrat. Das Studiu-Kloster war seit der lateinischen Herrschaft in Konstantinopel und bis zu seiner Restaurierung ca. 1290–1293 verfallen<sup>31</sup>, was für eine solche Entscheidung des Theoktistos eine Rolle gespielt haben mag.

Doch Theoktistos muss nicht unbedingt Mönch in Xerolophos gewesen sein, um Jünger des Athanasios zu werden<sup>32</sup>. Die Mönche in Xerolophos oder andere Verehrer des Athanasios könnten den gelehrten Studiten mit der Abfassung hagiographischer Texte beauftragt und ihm Quellen und Informationen zur Verfügung gestellt haben<sup>33</sup>. Das Studiu-Kloster lag nicht weit von Xerolophos<sup>34</sup>, was den Kontakt zwischen Mönchen der zwei Klöster erleichtert haben dürfte. Theoktistos zitiert in der Vita zwei weitere Mönche des Studiu-Klosters, die sich mit Athanasios befassten: Agathon Kurupes, der als Augenzeuge von dem persönlichen Einsatz des Patriarchen in der Armenküche berichtete und später dem Studiu-Kloster beitrug, und den Presbyteros Hierotheos, der von den Mönchen des Esphigmenu-Klosters über dessen asketische Leistungen unterrichtet wurde<sup>35</sup>.

Aus seinen Werken ist zu erkennen, dass Theoktistos gebildet war, was er gerne zeigt. Seine Prosawerke folgen den Regeln der Rhetorik und sind voll von klassischen Reminiszenzen, die nicht immer adäquat eingesetzt

<sup>30</sup> FUSCO, Enkomion VII 1–2.

<sup>31</sup> KIDONOPOULOS I.1.20, S. 49–51.

<sup>32</sup> Ein früheres Beispiel ist Niketas Stethatos, der ein Studites war und gleichzeitig ein aktiver Jünger von Symeon Neos Theologos.

<sup>33</sup> Aus derselben Zeit sind vergleichbar die Viten der hl. Theophano und des hl. Antonios (Kauleas) von Nikephoros Gregoras: προσελθόντες ἄνδρες ἀρετῆς ἔραστοι καὶ φιλήκοοι καὶ ὑπομνήματα βίου δόντες τοῦ θεοῦ τοῦδε πατρὸς Ἀντωνίου, ὅποσα τύχη τις ἀγαθῆ τῶν ὀδόντων καὶ τῆς γαστρὸς ἀφελεῖν ἠδυνήθη τοῦ χρόνου, τοῖς ὁμοίοις δοῦναι καὶ τοῦτον γράμμασιν ἔπεισαν (LEONE, Gregoras 21.47–50. Siehe HINTERBERGER, Vies 283–284 und 294–295).

<sup>34</sup> PAPAΖOTOS, Isa [sic] Kapisi Mescidi.

<sup>35</sup> ... ὡς ὁ Κουρούπησ Ἀγάθων μοι διηγῆσατο, μαθητῆς τυγχάνων τότε τοῦ κλεινοῦ Θεοφάνου ἐκείνου καὶ βλέπων ταῦτα, νῦν δὲ κατειλεγμένος ἐν τοῖς πρώτοις τῶν ἀδελφῶν τῆς εὐαγοῦς τῶν Στουδίων λαύρας (PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Vita 35.3–13, hier 9–12) und Ἱερόθεος γὰρ ὁ πρεσβύτερος τῶν Στουδίου μοι διηγῆσατο [...] ὡς παραγενόμενός ποτε τῇ τοῦ Ἐσφιγμένου μονῆ ἤκουσε παρὰ τῶν ἐν αὐτῇ μοναχῶν usw. (PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Vita 6.2–26, hier 2–5).

werden<sup>36</sup>. Anscheinend trat er in das mönchische Leben in einem Alter ein, in dem er die Schulausbildung – oder zumindest den größten Teil davon – abgeschlossen hatte.

Theoktistos muss ein aktiver Palamit gewesen sein. Er schrieb Verse auf Palamas, in denen er ihn als φύλαξ τῶν δογμάτων lobt. Der Palamit Ioseph Kalothetos nennt ihn in seiner Athanasios-Vita „einen heiligen und weisen Mann“ und lobt sein Werk<sup>37</sup>.

### 1.2.2 Hymnen schreiben auf Bestellung

Theoktistos hat viele hymnographische und hagiographische Werke verfasst, wie er selbst sagt<sup>38</sup>. Er muss das Hymnenschreiben zumindest teilweise professionell ausgeübt haben. In zwei Kanones gibt es ein Gebet für einen Auftraggeber: Τῷ ταύτην ἐκ πόθου σοι συντεθῆναι, μάκαρ, τὴν ᾠδὴν αἰτησαμένῳ θερμῶς νῦν μὲν πρὸς Θεοῦ ῥώσιν διπλὴν αἶτησαι, ψυχικὴν τε καὶ σωματικὴν, ἐν δὲ τῷ μέλλοντι θείας δόξης τὴν ἀπόλαυσιν (Kanones 8.9.3<sup>39</sup>) und Τὸν αἰτήσαντα τὸν ὕμνον τοῦτον νῦν συντεθῆναι σοι ῥώσιν διπλὴν πρωτάνευσον καὶ αἰωνίου τυχεῖν εὐφροσύνης, μάκαρ, καταξίωσον (Kanones 6.9.3). Über die Identität des Auftraggebers wird nichts gesagt. Es geht um eine männliche Person. Ob es sich in beiden Kanones um dieselbe Person handelt, ist nicht bekannt. Die Stellung der zwei Troparia ist immer in der neunten Ode, und zwar das letzte oder vorletzte Troparion vor dem Theotokion. Die zwei Troparia sind sprachlich und inhaltlich sehr ähnlich. Das könnte heißen, dass die zwei Kanones zeitlich sehr nahe beieinander liegen und vielleicht zum selben Auftrag gehören, oder, dass der Wortschatz zur Berufsterminologie des Theoktistos gehörte.

<sup>36</sup> Er sagt z.B., dass Athanasios sich für das mönchische Leben entschied, als er die Vita des heiligen Alypios las, und setzt fort: Nicht so sehr nützte Perikles Athen und Cato dem alten Rom, wie die Vita des Alypios dem Athanasios genützt hat (PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Vita 4.17–19). Mehr über die klassische Bildung des Theoktistos bei TALBOT, Miracles, S. 33–38.

<sup>37</sup> Er werde nicht von den Wundern des Athanasios erzählen, denn πρὸ ἡμῶν μικρά τινα τῶν τοῦ μεγάλου θαυμάτων κάλλιστα διεξεργάσθησαν ἱερῷ τινι καὶ σοφῷ ἀνδρὶ. TSAMIS, Syngammata S. 501, Z. 1572–73.

<sup>38</sup> PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Vita 1.1–4.

<sup>39</sup> Es wird nach Kanon, Ode und Troparion zitiert, außer bei dem 2. und dem 4. Kanon („jambisch“), bei denen nach Kanon und Vers zitiert wird.

Das Gebet für den Auftraggeber ist nicht mit den sehr häufigen Fürbitten für die Gläubigen zu verwechseln. Diese Fürbitten sind in der ersten Person Singular oder Plural formuliert. Die Ich-Person kann der Hymnenschreiber, der Sänger oder der Chor im Namen der Gemeinde, jede(r) einzelne GottesdienstteilnehmerIn, der/die den Gesang geistig mitverfolgt, oder insgesamt die betende Gemeinde sein. Phrasen wie *ικέτευε ὑπὲρ τῶν ἐκ πόθου τελούντων τὴν ἀεισέβαστον μνήμην σου*<sup>40</sup> gehören zum Standardvokabular. Man identifiziert sich als Singende(r) mit dem Hymnenschreiber, wie folgendes Beispiel zeigt: *Αἶνον πλέκοντες εὐτελῶν ἐκ χειλέων ἅπαντες ὡς δῶρημα μικρὸν ἐκ πόθου προσήξαμεν*<sup>41</sup>. Es wird nicht wirklich zwischen Hymnen schreiben (*αἶνον πλέκοντες*) und Hymnen singen (*εὐτελῶν ἐκ χειλέων*) unterschieden. Die Fürbitten für den Auftraggeber in den zwei Kanones des Theoktistos unterscheiden sich jedoch von den üblichen Fürbitten der byzantinischen Hymnographie. Das Gebet steht nicht in der ersten Person, sondern in der dritten. Die Person, für die man betet, singt weder, noch hat sie den jeweiligen Hymnus verfasst, sondern sie hat darum gebeten (*αἰτησαμένω, αἰτήσαντα*), dass der Hymnus verfasst wird (*συντεθῆναι*). In diesem Kontext erinnert die Phrase *ἐκ πόθου* (8.9.3) eher an die Widmungsepigramme, in denen sie für den Auftraggeber verwendet wird<sup>42</sup>.

Die explizite Erwähnung des Auftraggebers war sehr selten in der byzantinischen Hymnographie. Doch die – zumindest teilweise – berufliche Ausübung des Hymnenschreibens muss eine geläufige Praxis gewesen sein. Ein ähnliches Beispiel aus der spätbyzantinischen Zeit ist Markos Eugениκος. Markos selbst gibt keine derartige Information, doch wir haben das explizite Zeugnis seines Gegners, des Patriarchen Gregorios III., dass er seinen Kanon auf den Propheten Elias im Auftrag der Kreter gegen Belohnung verfasste: *Οἱ ἐν τῇ περιωνύμῳ νήσῳ Κρήτῃ ἠξίωσαν αὐτὸν τὸν αἰδέσιμον Ἐφέσου λόγον ποιῆσαι, ἵνα ἀναγινώσκωσιν ἐν τῇ ἐτησίῳ μνήμῃ τοῦ ἁγίου Ἡλίου. Ὁ δὲ δεξάμενος τὴν οὐκ ἄμισθον παράκλησιν [...]*<sup>43</sup>. Ähnliche

<sup>40</sup> MR I 37, 8–9.

<sup>41</sup> AHG III 398, 146–148 (13. November, Johannes Chrysostomos).

<sup>42</sup> Z.B. in der Inschrift auf der Ikone des hl. Georg in der Georg-Kirche in Struga (H. MELOVSKI, The Inscription on the Icon of St. George .... *BSI* 59 (1998) 271–278) oder auf einem Fresko ebenfalls des hl. Georg in der Georg-Kirche τοῦ κάστρου in Geraki, Peloponnes (K. G. ZISIOU, Ἐπιγραφαὶ χριστιανικῶν χρόνων τῆς Ἑλλάδος. *Byzantis* 1 (1909) 145, Nr. 99). Ich danke Dr. Andreas Rhoby dafür, dass er mir Material aus dem Projekt „Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung“ zur Verfügung stellte.

<sup>43</sup> MINEVA 114.

Kanones auf verschiedene Heilige, die in Kirchen von Konstantinopel verehrt wurden, sowie Kanones für den Kaiser und den Patriarchen<sup>44</sup> dürfte Markos ebenfalls gegen Belohnung verfasst haben. Die ironische Bemerkung des Gregorios sollte eher als leichtes Misstrauen gegenüber der beruflichen Ausübung geistiger Tätigkeit interpretiert werden und nicht als ein Zeichen, dass diese unüblich war. Hymnen dürften neben Reden und Epigrammen eine Einkommensquelle für byzantinische Gelehrte gewesen sein, wengleich Hinweise auf „profane“ Aspekte des Schreibens, wie Auftrag und Lohn, nicht zur Thematik der Hymnen gehörten.

### 1.2.3 Der geistliche Vater von Eulogia Chumnaina

Ein Problem der Theoktistos-Forschung ist die Frage, ob dieser mit dem anonymen geistlichen Vater der Eirene-Eulogia Chumnaina zu identifizieren ist. Eirene war Tochter des Gelehrten und Staatsmannes Nikephoros Chumnos<sup>45</sup>. Sie war mit dem Despotes Ioannes, Sohn des Kaisers Andronikos II., verheiratet. Nach dem frühen Tod ihres Mannes wurde die sechzehnjährige Witwe tonsuriert. Sie nahm dabei den Namen Eulogia an (1307). Später wurde sie Äbtissin des Klosters τοῦ Φιλανθρώπου Σωτήρος. Ihr erster bekannter geistlicher Vater war Theoleptos von Philadelphia (PLP 7509). Zwischen 1332 und 1338 (mindestens zehn Jahre nach dem Tod des Theoleptos) steht sie in Briefwechsel mit einem zweiten anonym gebliebenen geistlichen Vater. Ein Teil dieser Korrespondenz ist im antipalmitischen Codex Scorial. Φ.III.11 überliefert<sup>46</sup>. Die Briefe wurden innerhalb eines einzigen Jahres geschrieben. In den erhaltenen Briefen ist die Rede von einer bzw. mehreren Schriften ihres geistlichen Vaters über Athanasios<sup>47</sup>. Die Schrift(en) in ihrer ausgearbeiteten Form sei(en) in Thessaloniki, eine noch zu bearbeitende Version befinde sich in den Klöstern des Athanasios: Οἱ μὲν [sc. λόγοι] ἐν τοῖς πρώτοις αὐτοὺς ὑπολαβοῦσι χάρταις ἔτι διεσχεδιασμένοι καὶ δυσδιάκριτοι, τοὺς δὲ τελειωθέντας [...]

<sup>44</sup> MINEVA, 79–80, 92–99, 114, 241 sowie Kanones VIII, X, XI, XVI.

<sup>45</sup> Eirene-Eulogia Chumnaina Palaiologina (PLP 30936) ist nicht mit Eirene-Eulogia Palaiologina Komnene (PLP 21360), Schwester des Kaisers Michael VIII. zu verwechseln. R. FUSCO ist zur irrtümlichen Annahme gekommen, dass „Irene-Eulogia Comnena (!) Paleologina, sorella di Michele VIII, badessa del convento τοῦ Φιλανθρώπου Σωτήρος“ war (FUSCO, Enkomion S. 100).

<sup>46</sup> Ed. HERO, Eulogia. Über den Zeitrahmen der Korrespondenz s. S. 21.

<sup>47</sup> HERO, Eulogia, Briefe 1.27–29, 2.15–19, 3.11–25 und 4.1–11.

ἔχει Θεσσαλονίκη und εὔρηται δὲ ἡμῖν οἱ παρόντες τῶν λόγων [...] ἐν τοῖς μοναστηρίοις Ἀθανασίου τοῦ πάνυ, καὶ εἰσιν οὐχ οἷους ἐγὼ τούτους μετὰ ταῦτα κατέστησα καὶ ἀφήκα ἐν τῇ Θεσσαλονίκη<sup>48</sup>. Eulogia wollte die Schrift(en) haben, ihr geistlicher Vater zögerte, weil sie unbearbeitet war(en). Doch er gab nach und schickte Eulogia sein(e) Werk(e)<sup>49</sup>. Es erhebt sich die Frage, ob er mit einem der bekannten Hagiographen des Athanasios zu identifizieren ist, nämlich Ioseph Kalothetos, Theoktistos Studites oder Ignatios Hieromonachos<sup>50</sup>. Der erste ist aus zeitlichen Gründen auszuschließen; denn er war Mönch auf dem Athos und kam erst 1341 nach Konstantinopel<sup>51</sup>.

V. LAURENT erschließt aufgrund der Briefe folgende Informationen über die Identität des geistlichen Vaters der Äbtissin:

a) Der geistliche Vater war zur Zeit der Abfassung der Briefe jung.

b) Er sei nach dem Tod von Andronikos II. (1332) und Nikephoros Chumnos (1327) in die Kaiserstadt gekommen, denn er habe diese beiden nicht kennen gelernt. Als Herkunftsort wird Philadelphia vorgeschlagen. Diese Annahme würde Theoktistos ausschließen, denn er war zu Lebzeiten des Athanasios (terminus ante quem 1323) in Konstantinopel. In diesem Punkt kommt LAURENT zu einem zu schnellen Schluss. Denn die Tatsache, dass der geistliche Vater Eulogias dem Kaiser nicht vorgestellt wurde, heißt nicht, dass er nicht in Konstantinopel war.

c) Er sei lange Zeit Jünger des Metropoliten von Philadelphia Theoleptos gewesen. Diese Schlussfolgerung ist ein Missverständnis, wie A. HERO zeigte<sup>52</sup>.

d) Eulogia habe sich um die Verbreitung seiner Schriften gekümmert; ihr geistlicher Vater sei eine Person, deren Werke uns erhalten sind. Das Argument ist auch nicht sehr stichhaltig; schließlich hatte der geistliche Vater auch Λόγους ὑπὲρ τῶν λόγων πρὸς τοὺς οὐκ ἀγαθὸν οἰομένους τὸν λόγον geschrieben und Eulogia geschickt, diese sind jetzt aber verschollen<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> HERO, Eulogia, Briefe 2.15–18 und 4.4–8.

<sup>49</sup> HERO, Eulogia, Brief 4.1–11.

<sup>50</sup> Über Ignatios Hieromonachos s. Kapitel 2.7.

<sup>51</sup> TSAMIS, Syngrammata 22–23.

<sup>52</sup> HERO, Irene-Eulogia 131f. und HERO, Eulogia, 118 (Kommentar zu Brief 9.43–54).

<sup>53</sup> HERO, Eulogia 62.1–14 (Brief 12) und 124–126 (Kommentar).

LAURENT schlägt den antipalaminischen Mönch Ignatios (PLP 8076) vor<sup>54</sup>. Dieser sei identisch mit Ignatios Hieromonachos. Von Ignatios sind zwei Akoluthiai auf Athanasios erhalten (bzw. eine und Teile einer zweiten). Die Schriften des geistlichen Vaters seien diese zwei Akoluthiai.

TALBOT ist etwas skeptisch gegenüber dieser Identifizierung, ohne sie auszuschließen<sup>55</sup>. HERO hält sie für “an interesting hypothesis”<sup>56</sup>. Sie schließt Theoktistos aus. Die Argumente LAURENTS ergänzt sie mit dem Hinweis, dass Theoktistos Palamit war. Eine Stütze für diese Annahme könne ein Brief des Antipalamin Gregorios Akindynos an einen anonymen Geistlichen liefern, der mit Eulogia verbunden war; dieser könne Ignatios sein<sup>57</sup>. J. MEYENDORFF hält die Identifizierung für möglich<sup>58</sup>.

Die Identifizierung des geistlichen Vaters mit dem Antipalamin Ignatios basiert auf der Annahme, dass mit den erwähnten Λόγοι die Akoluthiai des Ignatios Hieromonachos gemeint sind. Aber Σύγγραμμα bzw. Λόγοι, die der geistliche Vater verfasst hat, sind kein liturgisches Werk; mit diesen Wörtern sind eher Prosawerke und seltener nicht-liturgische poetische Werke gemeint. Zudem ist es sehr unwahrscheinlich, dass die vollendeten Akoluthiai nach Thessaloniki geschickt bzw. zurückgelassen wurden und sich nur in ihrer provisorischen Form in Xerolophos befanden. Denn die Akoluthiai wurden für die liturgische Praxis in Xerolophos verfasst und ziemlich früh gefeiert, früher, als Eulogia die Briefe an ihren geistlichen Vater schrieb<sup>59</sup>. Aus diesen Gründen sind die erwähnten Λόγοι mit den Akoluthiai nicht identisch. Das schwächt das wichtigste Argument LAURENTS für die Identifizierung des Antipalamin Ignatios mit Ignatios Hieromonachos bzw. mit dem geistlichen Vater Eulogias deutlich ab.

Vor kurzem wurde die Diskussion durch den Beitrag von H.-V. BEYER wieder aufgenommen. BEYER schließt Ignatios aus<sup>60</sup> und identifiziert Theoktistos Studites mit dem geistlichen Vater der Eulogia<sup>61</sup>. Die Argumente für die Identifizierung sind folgende: Es gebe sprachliche Ähnlichkeiten zwi-

<sup>54</sup> LAURENT, *Direction* 64–68.

<sup>55</sup> TALBOT, *Miracles* 24–25.

<sup>56</sup> HERO, *Irene-Eulogia* 139.

<sup>57</sup> HERO, *Irene-Eulogia*, Anm. 61 und 62; HERO, *Eulogia* 104–105 (Kommentar zu Brief 1.28–29) und 109–110 (Kommentar zu Brief 5.14–21); HERO, *Akindynos*, 16–19 (Brief 6) und 318–319 (Kommentar).

<sup>58</sup> HERO, *Eulogia* 18.

<sup>59</sup> Über die Zeit der Verfassung der Akoluthiai von Ignatios s. 1.3.1, b und d.

<sup>60</sup> BEYER, *Chumnaina* 309–310.

<sup>61</sup> BEYER, *Chumnaina* 308–315.

schen den Briefen und den Werken des Theoktistos über Athanasios. Theoktistos Studites und der geistliche Vater verwenden beide klassische Zitate. Außerdem seien mit Λόγοι Prosawerke gemeint, und daher nicht die Akoluthiai. Der geistliche Vater der Eulogia unterscheidet selber bei anderen seiner Werke zwischen Λόγοι und Στίχοι: Τὸ παρὸν βιβλίον ἔχει λόγους [...], ἔχει καὶ στίχους [...]. Τοὺς μὲν οὖν λόγους [...] τοὺς δὲ στίχους<sup>62</sup>. Im Briefwechsel sei von Λόγοι im Plural die Rede; Theoktistos ist der einzige, von dem mehrere Prosawerke auf Athanasios bekannt sind<sup>63</sup>. Außerdem hätte Theoktistos durch die Stadt, und zwar auf der Μέση, gehen müssen, um vom Studiu-Kloster zum Kloster des Philanthropos Soter zu gelangen; der geistliche Vater musste διὰ μέσης τῆς πόλεως gehen<sup>64</sup>.

Der Bruch zwischen Eulogia und ihrem geistlichen Vater habe eher nicht politische Gründe gehabt – BEYER nennt dessen mangelnde Bereitschaft, die adelige Äbtissin öfter zu besuchen, als einen möglichen Grund<sup>65</sup>. Nach dem Ausbruch des palamitischen Streites hätten sich Eulogia und ihr ehemaliger geistlicher Vater in gegnerischen Lagern befunden; das sei ein Grund, warum seine Briefe anonym überliefert sind. Das widerspricht der Annahme von MEYENDORFF und HERO, dass der geistliche Vater der später antipalamitischen Äbtissin ebenfalls ein Antipalamit sein musste. Eine weitere Unterstützung der Behauptung BEYERS biete der schon erwähnte Brief des Gregorios Akindynos<sup>66</sup>. Der Empfänger des Briefes ist ebenfalls

<sup>62</sup> HERO, Eulogia 12.1–5, S. 62. BEYER meint mit Recht, dass die Akoluthiai keine Λόγοι sind. Im Fall der Akoluthiai ist es allerdings methodologisch nicht korrekt, von Prosa und Poesie zu sprechen. Denn die liturgischen Hymnen waren keine Στίχοι und wurden von den Byzantinern nicht als Poesie betrachtet – mit Ausnahme der „jambischen“ Kanones und der Synaxarverse. Die hymnographischen Werke wurden weder Λόγος noch Στίχοι, sondern Ὕμνος, Ὠδὴ, Ἄσμα usw. genannt. Dies sind Begriffe, die auf einen sangbaren Text hinweisen. Λόγοι sind sowohl Prosawerke als auch Verse (z.B. werden die Bücher der *Dioptra* von Philippos Monotropos als Λόγοι bezeichnet, wie die Gedichte des Symeon Neos Theologos), aber kein sangbarer liturgischer Hymnus.

<sup>63</sup> Eulogia verwendet zweimal den Singular: Σύγγραμμα (1.29) und Τὸ τοῦ πατριάρχου κυροῦ Ἀθανασίου (3.23), ihr geistlicher Vater zweimal den Plural Λόγοι (2.10–11 und 4.4–6). Λόγοι bezeichnet normalerweise mehrere Werke oder Kapitel eines Werkes.

<sup>64</sup> HERO, Eulogia 8.51, S. 46. Auch JANIN, Constantinople 430–440, MÜLLER-WIENER 147–152, KIDONOPOULOS 1.1.20, S. 49–51 (Studiu-Kloster), und JANIN, a.o. 527–529, MÜLLER-WIENER 109, KIDONOPOULOS 1.1.12, S. 33–36 (Kloster τοῦ φιλανθρώπου Σωτήρος). Vom Kloster des Athanasios hätte er fast denselben Weg gehen müssen (ΠΑΠΑΖΟΤΟΣ, *Isa Kapısı Mescidi*).

<sup>65</sup> BEYER, Chumnaina 308 und 312.

<sup>66</sup> HERO, Akindynos, Brief 6.

anonym geblieben. Es gibt also zwei voneinander unabhängige antipalaminische Quellen, in denen ein Geistlicher, der mit Eulogia in Verbindung steht, anonym ist. Ob es sich um dieselbe Person handelt, ist unklar. Die Anonymität könne sich dadurch erklären, dass dieser (diese) sich während des Palamitenstreits zum Palamismus bekannte(n) und deswegen eine *Damnatio Memoriae* bei den Antipalamiten erlitt(en)<sup>67</sup>.

Die Argumente BEYERS bringen mehr Information zur Person des geistlichen Vaters, auch wenn sie nicht eindeutig auf Theoktistos hinweisen. Die Identifizierung mit Theoktistos lässt einige Fragen offen. Der geistliche Vater hatte wenig Zugang zu einer reichen Bibliothek; er musste den Penta-teuch und die vier Bücher der Könige von Eulogia ausborgen. HERO meint, dass er in keinem Koinobion lebte<sup>68</sup>. Zu dieser Zeit sei der geistliche Vater bestimmt kein Studitenmönch gewesen. Allerdings ist kaum etwas über den Lebenswandel des geistlichen Vaters bekannt; dieser macht Anspielungen auf klassische und kirchliche Schriftsteller<sup>69</sup>, was darauf hindeutet, dass er früher Zugang zu Bibliotheken hatte.

Ein weiteres Problem der Identifizierung mit Theoktistos ist, dass sich die Schriften über Athanasios in Thessaloniki befanden. Der Verfasser hat seine Schriften in Konstantinopel, und zwar in den Klöstern des Athanasios, „roh“ gelassen – was darauf hindeutet, dass er Beziehungen zu diesen Klöstern hatte. Dann hat er die Schriften in Thessaloniki bearbeitet und diese „gereinigte“ Version dort gelassen, als er in die Kaiserstadt kam. Die Texte in Konstantinopel waren zur Zeit des Briefwechsels noch zu bearbeiten<sup>70</sup>. Das würde die Bearbeitung der Vita, der Rede auf die Reliquientrans-

<sup>67</sup> Es gibt genug Beispiele von ehemaligen Freunden, die sich während des Palamitenstreites in gegensätzlichen Positionen befanden und zu Feinden geworden sind. Gregorios Palamas war geistlicher Vater seines späteren Feindes Gregorios Akindynos. Auch mit Ioseph Kalothetos hatte Akindynos keine schlechten Beziehungen; das deutet Kalothetos an, wenn er sagt: Μεθ' ἡμῶν γενοῦ, οὐς πρώην ὀλίγου τοῦ παντός ἦγες, πρὸ τοῦ κατὰ βρωμα καὶ ἄρπαγμα γενέσθαι τῷ διαβόλῳ (TSAMIS, Logoi 1.521–523, S. 58).

<sup>68</sup> HERO, Eulogia 10.49–50; cf. HERO, Irene-Eulogia, Anm. 36.

<sup>69</sup> Von den klassischen Schriftstellern macht er Anspielungen auf Herodot (HERO, Eulogia 10.20–21), Homer (HERO, Eulogia 5.6) und Pindar (HERO, Eulogia 8.27–28). Diese sind nur kurze Phrasen, die er vielleicht von Kompilationen und Schulbüchern kennt. Viel häufiger sind seine Zitate und Reminiszenzen kirchlicher Autoren, vor allem Gregors von Nazianz. Siehe HERO, Eulogia 165–166.

<sup>70</sup> HERO, Eulogia 4.6–9, S. 32: Εὐρήνται [...] οἱ παρόντες τῶν λόγων, οὐς μάλιστα ἐζητεῖς, ἐν τοῖς μοναστηρίοις Ἀθανασίου τοῦ πάνυ, καὶ εἰσιν οὐχ οἴους ἐγὼ τούτους μετὰ ταῦτα κατέστησα καὶ ἀφήκα ἐν τῇ Θεσσαλονίκῃ, ἀλλ' ὡς ἂν τις εἶπη, ἀπ' αὐτῆς εὐθὺς τῆς λοχειῶς ληφθέντες, καὶ διὰ τοῦτο ἀσπούδαστοι. Siehe auch HERO, Irene-Eulogia, Anm. 37.

lation und des Enkomions in die dreißiger Jahre verschoben, was aber unwahrscheinlich ist, nicht zuletzt deshalb, weil der Codex, in dem sie überliefert sind, früher zu datieren ist<sup>71</sup>. Außerdem wurden diese Texte in den Akoluthiai auf Athanasios vorgelesen. Hätte Theoktistos mindestens ungefähr zehn Jahre nach dem Tod des Athanasios gewartet, bis er die Texte in Xerolophos bearbeitete, wenn doch schon eine vollendete Fassung in Thessaloniki lag? Es wäre eher auszuschließen, dass seine mangelnde Bereitschaft, Eulogia seine Werke zu zeigen, eine Koketterie war und dass die Texte längst in Xerolophos vorgetragen wurden.

Die Identifizierung des anonymen geistlichen Vaters mit Ignatios ist sehr unwahrscheinlich; die Identifizierung mit Theoktistos Studites ist offen, wenngleich problematisch. Man kann allerdings nicht ausschließen, dass der zweite geistliche Vater Eulogias weder Ignatios noch Theoktistos ist und dass seine Schrift(en) über Athanasios nicht erhalten sind. Die einzigen uns bekannten hagiographischen Schriften über Athanasios sind Werke, die mit seinem Kloster und mit den Feierlichkeiten um seine Reliquien zu tun haben. Sie müssen aber nicht die einzigen überhaupt sein. Athanasios war schließlich Patriarch gewesen, und es ist durchaus möglich, dass auch außerhalb seines Klosters Schriften über ihn verfasst wurden. Die Identitätsfrage darf nicht auf „Theoktistos oder Ignatios?“ reduziert werden.

### *1.3 Die Werke des Theoktistos Studites*

#### 1.3.1 Die Werke über Athanasios

Theoktistos verfasste eine *Vita*<sup>72</sup>, eine *Lobrede*<sup>73</sup>, eine *Rede auf die Reliquientranslation*<sup>74</sup>, die *Synaxarverse* und *-notiz der Akoluthia auf Athanasios*<sup>75</sup>,

<sup>71</sup> Siehe Einführung zur Ausgabe, S. 153, Anm. 1 und S. 155, Anm. 4.

<sup>72</sup> Der Text ist in folgenden Codices überliefert: Chalk. S. Trin. 64 (ca. 1313–1330, s. Einführung zur Ausgabe), ff. 38<sup>r</sup>–106<sup>r</sup>; Vatic. Barber. 583 (14. Jh., 3. Viertel; zur Datierung s. KOTZABASSI 201), ff. 211<sup>r</sup>–249<sup>v</sup>; Athon. Iberon 50 (14. Jh., 1. Hälfte; s. SOTIROUDIS), ff. 40<sup>r</sup>–111<sup>v</sup>; Athon. Iberon 369 (a. 1615/6), ff. 59<sup>r</sup>–127<sup>r</sup>; Athon. Dionysiu 151 (17. Jh.). Es gibt noch keine kritische Ausgabe. PAPADOPOULOS-KERAMEUS gab den Text aus dem Codex Athon. Iberon 50 heraus (PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Vita*). DELEHAYE edierte Abschnitte aus dem Codex Vatic. Barber. 583 (DELEHAYE, *Vie*).

<sup>73</sup> In denselben Codices nach der *Vita* überliefert: Chalc. S. Trin. 64, ff. 107<sup>r</sup>–133<sup>r</sup>; Vatic. Barber. 583, ff. 250<sup>r</sup>–263<sup>r</sup>; Athon. Iberon 50, ff. 112<sup>r</sup>–132<sup>v</sup>; Athon. Iberon 369, ff. 128<sup>v</sup>–152<sup>r</sup>. Ed. FUSCO, *Enkomion*.

vielleicht die Synaxarverse und -notiz der Akoluthia auf die Reliquientranslation<sup>76</sup> und elf Kanones<sup>77</sup>.

Das Doppelkloster im Konstantinopler Viertel Xerolophos, das Athanasios gründete, war das Zentrum seiner posthumen Verehrung<sup>78</sup>. Die Werke über Athanasios wurden für den Gebrauch in diesem Kloster verfasst – vielleicht mit Ausnahme mancher der elf Kanones. Über die Zeit der Abfassung und die relative Chronologie der Werke kann man nur aufgrund von gelegentlichen Hinweisen in diesen Vermutungen anstellen. Anhaltspunkt für die Datierung der Texte ist die Zuweisung des Codex Chalk. S. Trin. 64 ins 1. Viertel des 14. Jh.

### a) *Vita*

Als erstes Werk muss die *Vita* verfasst worden sein. In der Synaxarnotiz der Akoluthia zum 24. Oktober wird auf die *Vita* verwiesen: Ὁς ἡ κατ' αὐτὸν ἱστορία δηλοῖ<sup>79</sup>; das ist ein Hinweis, dass die *Vita* schon bekannt war und einen offiziellen Charakter hatte, zumindest bei den Jüngern des Athanasios. In der Akoluthia zum 24. Oktober wurde die *Vita* gelesen<sup>80</sup>. In der Rede auf die Reliquientranslation gibt es Verweise auf die *Vita*<sup>81</sup>. In der Synaxarnotiz der Akoluthia auf die Reliquientranslation wird ebenfalls die *Vita* erwähnt<sup>82</sup>. Der Verfasser dieser Synaxarnotiz – vielleicht Theoktistos selber – werde nicht viel über das Leben von Athanasios sagen, denn dieses

<sup>74</sup> In Chalk. S. Trin. 64, ff. 157<sup>r</sup>–199<sup>r</sup> überliefert, ed. TALBOT, Miracles.

<sup>75</sup> In Chalk. S. Trin. 64, ff. 29<sup>v</sup>–32<sup>r</sup>, und in Athon. Iberon 50, ff. 31<sup>v</sup>–34<sup>v</sup> überliefert. Aus dem letzteren Codex hat PAPADOPOULOS-KERAMEUS die Texte ediert (PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Vita* IV–VI). Er las die Marginalnotiz im Chalk. S. Trin. 64 f. 29<sup>v</sup> fälschlicherweise „Θεοστήρικτος“ (PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Vita* IV), es ist aber eindeutig Θεοκτίστου zu lesen. Im Mikrofilm ist die Notiz nicht zu sehen, weil aus konservatorischen Gründen Papier darauf geklebt wurde. In PLP 7498 (Θεόκτιστος Στουδίτης) und 7553 (Θεοστήρικτος) wird die Frage gestellt, ob es sich um dieselbe Person handelt; der Eintrag 7553 ist zu streichen.

<sup>76</sup> Im Codex Chalk. S. Trin. 64, ff. 146<sup>v</sup>–147<sup>v</sup> überliefert. Es gibt keine Ausgabe.

<sup>77</sup> Im Codex Chalk. S. Trin. 64, ff. 200<sup>r</sup>–241<sup>v</sup> überliefert. Eine kritische Ausgabe findet sich im zweiten Teil dieses Bandes.

<sup>78</sup> Siehe Kapitel 2.7.

<sup>79</sup> PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Vita* V.9.

<sup>80</sup> Chalk. S. Trin. 64, f. 11<sup>r</sup>.

<sup>81</sup> Πρότῃτα μὲν μικρά τινα περὶ τοῦ θαυμασίου τοῦ μεγάλου βίου τοῦδε διεξελθόν (TALBOT, Miracles 46.18–20) und ἅπερ ἅπαντα τῷ βίῳ τούτου τοῖς ἐντυγχάνουσιν ἀνάγραπτα κείνται (TALBOT, Miracles 50.1–2).

<sup>82</sup> Chalk. S. Trin. 64, 146<sup>v</sup>.

wurde schon ausführlich in *der* ihn betreffenden Erzählung behandelt (*ἡ κατ' αὐτὸν ἱστορία* – dieselbe Formulierung, wie in der Synaxarnotiz zum 24. Oktober). Im Enkomion gibt es keine Erwähnungen der Vita, aber viele Sätze, die Theoktistos aus der Vita übernimmt. Es ist unwahrscheinlich, dass die Vita auf dem Enkomion basiert. Denn das Enkomion ist eine rhetorisch ausgeschmückte Rede, die die Kenntnis der historischen Daten voraussetzt und darauf nur Anspielungen macht. Daraus ist zu schließen, dass die Vita vor dem Enkomion verfasst wurde.

Eine Frage ist, ob die Vita vor oder nach der Reliquientranslation geschrieben wurde. Am Ende der Vita gibt es einen Exkurs über die Klöster des Athanasios in Xerolophos. Dort werden zum ersten Mal die Namen der Kirchen erwähnt, die Athanasios in den Klöstern gegründet hatte. Unter diesen ist die Kirche τῷ ἐνὶ τῆς Τριάδος σωτήρι Χριστῷ, ἵνα καὶ τὸ ἱερὸν αὐτοῦ κατάκειται λείψανον<sup>83</sup>. Dieser Satz wurde definitiv nach der Reliquientranslation geschrieben. An einer früheren Stelle der Vita beschreibt Theoktistos, wie Andronikos II. Athanasios zum ersten Mal auf den Patriarchenthron berufen hatte; er habe Athanasios gefunden, als er an dem Ort ausruhe (*ἠσυχάζοντι*), ἔνθα νῦν τὸ ἱερὸν αὐτοῦ κατάκειται λείψανον· μετὰ γὰρ τὸ μεταναστεῦσαι τοῦ Γάνους [...] μετῴκηθη πρὸς τὸν τόπον, ὅπου νῦν τὰ εὐαγγῆ αὐτοῦ σεμνεῖα καὶ μοναστήρια ἴδρυται. Als Grabstelle wird hier das Grundstück genannt, auf dem die Klöster gebaut wurden, und nicht speziell die Kirche, in die der Leichnam des Athanasios drei Jahre nach seinem Tod übertragen wurde. Das könnte heißen, dass dieser Satz geschrieben wurde, als die Reliquien des Athanasios noch im Grab lagen; so etwas würde eine Version der Vita vor der Reliquientranslation voraussetzen. Vielleicht ist aber die zweite Textstelle nur eine allgemeinere Formulierung derselben Sache: Statt die Kirche zu nennen nennt Theoktistos den Ort, in dem sich die Kirche befand. Auf jeden Fall dürfte die Vita nicht lang nach der Reliquientranslation verfasst worden sein. Die Anhänger des Athanasios werden wohl bald nach seinem Tod ihre eigene Version seines Lebens verbreitet haben.

#### *b) Synaxarnotiz zum 24. Oktober*

Die *Synaxarnotiz* in der Akolouthia zum 24. Oktober basiert auf der Vita. Viele Sätze der Vita werden in der *Synaxarnotiz* unverändert übernommen. Obwohl es keinen eindeutigen Beweis gibt, ist es sehr wahrscheinlich, dass

<sup>83</sup> PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Vita 48.14–15.

sie bald nach der Vita geschrieben wurde. Die Synaxarnotiz der Akoluthia zum 24. Oktober erwähnt nichts über die Reliquientranslation.

Vor der Synaxarnotiz gibt es die *Synaxarverse*, die ebenfalls von Theoktistos stammen. Diese sind ein Epigramm aus zwei Zwölfsilbern und eines aus einem daktylischen Hexameter:

Θανών, Ἀθανάσιε, φωστήρ ποιμένων

παρίστασαι νῦν ἀθανάτῳ ποιμένι.

Εἰκάδι τῇ τετάρτῃ Ἀθανασίου ὄστ' ἐκάλυψαν.

Die Verse haben viele Abweichungen von den klassischen metrischen Regeln. Das ist kein Zeichen von mangelhafter Bildung, denn Theoktistos war klassisch gebildet<sup>84</sup>. Es ist eher ein Zeichen, dass die Verse, die für die liturgische Praxis bestimmt waren, nicht unbedingt den klassischen Regeln folgten. Denn das akustische Ergebnis zählte und nicht immer die klassische Metrik<sup>85</sup>.

Die Akoluthia, innerhalb deren die Synaxarnotiz gelesen wurde, muss nach der Reliquientranslation verfasst worden sein: Μακαρίζομέν σε, ἱεράρχα Χριστοῦ, ὅτι ὁσιος αὐτοῦ ὢν, αἰοίδιμε, θνήσκεις μέν, οὐ διεφθάρης δὲ ταφείς (Chalk. S. Trin. 64, f. 10<sup>r</sup>); Συνελθόντες ἐν τῇ θείᾳ σου μνήμῃ τιμῶμεν τὴν λάρνακα τοῦ ἁγίου λειψάνου σου (f. 12<sup>v</sup>); Νέον Ἀβραάμ, οὐς ἐγέννησας καλοῦσι, πάτερ, τὰ πνευματικά σου γεννήματα νῦν περικυκλοῦντα τὴν θήκην σῶν λειψάνων (f. 17<sup>v</sup>).

In dem von Ignatios verfassten Kanon der Akoluthia steht: Ὁ γὰρ σῶμα φέρων τάφος τὸ σὸν βοᾷ, κηρύττει, μαρτυρεῖ τὸν βίον τοῖς θαύμασιν (f. 27<sup>v</sup>). Τάφος ist hier nicht das Grab, sondern der Sarg. Mit dieser Bedeutung wurde das Wort oft in der Hagiographie verwendet<sup>86</sup> und kommt auch in der Rede auf die Reliquientranslation vor<sup>87</sup>.

Es gibt keine Indizien, aus denen hervorgeht, ob die Akoluthia zum 24. Oktober vor oder nach den Texten, die mit der Reliquientranslation zu tun haben (Rede auf die Reliquientranslation und Enkomion), verfasst wurde.

<sup>84</sup> Siehe Kapitel 1.2.1, S. 30–31.

<sup>85</sup> Ebenfalls prosodielos sind die „jambischen“ Kanones von Theoktistos. Siehe Kapitel 6.2.5 und AFENTOULIDOU, Metrik.

<sup>86</sup> Siehe die Vita der hl. Athanasia aus Ägina (9. Jh.). Nach ihrer Reliquienübertragung wurde der Sarg (Γλωσσόκομον) zur Schau gestellt (CARRAS, Athanasia 221.5–26). Die Reliquie war also nicht mehr im Grab. Kurz danach sei ein Mädchen zum Τάφος gekommen: Κόρη ... τῷ τάφῳ τῆς ὁσίας προσεργύη (Vita Athanasiae 222.3–5). In 223.20 wird wieder das Wort τάφος verwendet; sonst werden die Wörter Λείψανον und Σορὸς verwendet, die auch in den Texten über Athanasios sehr häufig sind.

<sup>87</sup> TALBOT, Miracles 90.31.

Doch die Feierlichkeiten zum Todestag kommen logischerweise vor den Feierlichkeiten zur Reliquienttranslation.

*c) Rede auf die Reliquienttranslation*

TALBOT datiert die Rede auf die Reliquienttranslation in die Zeit zwischen 1330 und 1340<sup>88</sup>; aufgrund paläographischer Kriterien halte ich jedoch alle im Codex Chalkensis überlieferten Texte für etwas früher<sup>89</sup>. Die Rede wurde für das Fest der Reliquienttranslation am 23. August verfasst: Σήμερον τὸ [...] σῶμα ἐκκομίζεται (46.28–30). Sie wurde nicht sehr lang nach der Vita verfasst: *Πρότριτα μὲν μικρά τινα περὶ τοῦ θαυμασίου τοῦ μεγάλου βίου τοῦδε διεξελθῶν*<sup>90</sup>. Das Wort *πρότριτα* ist freilich sehr ungenau. Auf jeden Fall sind zwischen der Reliquienttranslation und der Rede mindestens neun- unddreißig Wunder passiert.

Die Rede auf die Reliquienttranslation (Λόγος εἰς τὴν ἀνακομιδὴν τῶν λειψάνων) wurde während der Akoluthia vorgelesen<sup>91</sup>. Die Lesung erfolgte in zwei Teilen. Der erste Teil wurde nach der Segnung des Brotes am Ende der Λιτὴ vorgelesen. Nach dem Anfang des Orthros und den Antiphona wurde der Rest der Rede (ὁ ἐπίλοιπος τοῦ λόγου) vorgelesen. Aus einer Marginalnotiz erfährt man, wo dieser Einschnitt war<sup>92</sup>.

Die Rede auf die Reliquienttranslation besteht aus zwei Teilen mit sehr unterschiedlichem Themen- und Sprachniveau<sup>93</sup>. Der erste Teil (44.5–76.19) ist ein Lob des Athanasios und eine rhetorische Beschreibung der Reliquienttranslation. Der zweite Teil (76.20–122.9) ist eine Sammlung von Wundererzählungen und ist sprachlich und stilistisch einfacher. Die zwei Teile gehören zwei verschiedenen literarischen Gattungen an. Dennoch waren die zwei Teile ursprünglich nicht zwei verschiedene Texte. Ein Zeichen dafür ist, dass die Synaxarnotiz auf die Reliquienttranslation eine Zusammenfassung der ganzen Rede und nicht nur eines Teiles ist; die Rede wird in der Synaxarnotiz als einheitlicher Text betrachtet. Außerdem ist der Einschnitt bei der Lesung der Rede in der Akoluthia nicht zwischen den zwei stilistisch unterschiedlichen Teilen, sondern mitten in der Erzählung der Wunder.

<sup>88</sup> TALBOT, *Miracles*, S. 24.

<sup>89</sup> Siehe Einführung zur Ausgabe, S. 153, Anm. 1 und S. 155, Anm. 4.

<sup>90</sup> TALBOT, *Miracles* 46.18–20.

<sup>91</sup> Chalk. S. Trin. 64, f. 142<sup>r</sup>.

<sup>92</sup> TALBOT, *Miracles* 98.15 (Chalk. S. Trin. 64, f. 187<sup>v</sup>). Siehe auch unten, S. 87.

<sup>93</sup> Siehe die Bemerkungen in TALBOT, *Miracles* S. 33–34.

*d) Synaxarnotiz auf die Reliquientranslation*

Die Synaxarnotiz auf die Reliquientranslation ist im einzigen Überlieferungsträger, Codex Chalk. S. Trin. 64, anonym überliefert. Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass sie von Theoktistos geschrieben wurde, so wie die Synaxarnotiz zum Gedenktag des Athanasios (24. Oktober). Die Synaxarnotiz ist eine Zusammenfassung der Rede auf die Reliquientranslation. Viele Sätze aus der Rede sind in der Synaxarnotiz fast unverändert übernommen, so wie viele Sätze der Vita auch in der Synaxarnotiz zum Gedenktag aufscheinen. Der erste Teil der Synaxarnotiz ist ein Bericht über die Reliquienübertragung, der zweite besteht aus Wundererzählungen. Die vier ersten Wunder sind dieselben, über die Theoktistos in seiner Rede berichtet. Dann wird allgemein angeführt, dass Athanasios noch bei vielen gesundheitlichen Problemen heilend gewirkt hat: bei Blindheit (τυφλούς), verschiedenen gynäkologischen Krankheiten (γυναιξί ποικίλαις συνεχομέναις ταῖς νόσοις), Sterilität (στερίφαις), urologischen Problemen (δυσουρία) und Wassersucht (ὕδριωντας)<sup>94</sup>; in der Rede beschreibt Theoktistos ausführlich Heilungen derselben Leiden (außer der Sterilität). Einiges deutet darauf hin, dass die Rede und die Synaxarnotiz mehr oder weniger zur selben Zeit verfasst wurden. Denn Theoktistos spricht in der Rede von einem allgemeinen Fest (παγκοίνου πανηγύρεως)<sup>95</sup>; so etwas würde einen Orthros mit einer Synaxarnotiz voraussetzen.

Es ist nicht auszuschließen, dass Theoktistos später seine Rede auf die Reliquientranslation mit weiteren Wundererzählungen erweiterte. Man fragt sich, wieso eine so spektakuläre Geschichte, wie diejenige der Κατηνιτζίνα<sup>96</sup>, in der Synaxarnotiz nicht einmal kursorisch erwähnt wird. Eine mögliche Antwort könnte sein, dass die Synaxarnotiz die Zusammenfassung von einer ersten Redaktion der Rede ist, in der die Geschichte mit Katenitzina fehlte.

Wie die Akoluthia zum Gedenktag hat auch die Akoluthia auf die Reliquientranslation Synaxarverse vor der Synaxarnotiz:

<sup>94</sup> Chalk. S. Trin. 64 f. 147<sup>v</sup>.

<sup>95</sup> TALBOT, Miracles 44.14.

<sup>96</sup> TALBOT, Miracles 114.6–120.5. Katenitzina war vom Teufel besessen; bei der Eroberung von Prussa (1326) wurde sie gefangen genommen, vor Orhan gebracht und dann frei gelassen. Sie kam nach Konstantinopel und wurde von Athanasios geheilt. Ihr Mann war noch Gefangener; Athanasios erschien ihm im Traum und gab ihm Hinweise, wie er fliehen könne. Beide Eheleute sind ins Kloster eingetreten.

Ἄλλη κιβωτὸς ἦδε καὶ πάλιν νέα  
 φέρουσα νέκυν ἔνδον Ἀθανασίου.  
 Εἰκάδι Ἀθανασίου ἐπάνοδος τριτάτη τύχθη.

Die Verse dürften vom selben Autor wie die Synaxarnotiz stammen. Wie in der Akoluthia zum Gedenktag haben auch diese Verse viele Abweichungen von den klassischen Prosodieregeln.

### e) *Enkomion*

Das Enkomion wurde nach der Reliquientranslation und nach der Vita verfasst. Es wurde am Fest der Reliquientranslation gelesen: Τὸν συνεληλυθότα λαὸν πρὸς τὴν σὴν πανήγυριν καὶ ἱερὰν ἀνακομιδὴν τοῦ σοῦ λειψάνου (XIX 22–23). Es gibt keinen Hinweis, dass es während der Akoluthia gelesen wurde. Vielleicht wurde es an diesem Tag außerhalb eines Gottesdienstes vorgelesen, z.B. während eines festlichen Mahles in der *Trapeza*. Das Enkomion behandelt unter anderem Ereignisse, die aus der Vita bekannt sind. Manchmal werden von der Vita entlehnte Sätze verwendet<sup>97</sup>. Der Unterschied zwischen der Vita und dem Enkomion liegt darin, dass das eine ein historisch-biographisches Werk (wenn auch tendenziös) und das andere eine Lobrede ist: Οὐ δὲ γὰρ καθ' ἱστορίαν καὶ διήγησιν βίου προϋθέμεθα γράφειν, ἀλλ' ἐγκωμίων νόμοις (II 17–18). Deswegen werden historische Daten weggelassen, wenn sie nicht zum Lob des Athanasios direkt beitragen, oder sie werden auf eine andere Ebene übertragen, wie im folgenden Beispiel: Ἄλλος μὲν οὖν πατρίδα τοῦ μάκαρος ἐπαινέτω [...] ἐμοὶ δὲ τοσοῦτον εἰπεῖν ἔξαρκέσει. Ἀθανασίῳ πατὴρ μὲν ἢ ἄνω Ἱερουσαλήμ [...] (I 17–II 1).

Der stark apologetische Ton an vielen Stellen gibt den Eindruck, dass das Enkomion kurz nach dem Tod des Athanasios verfasst worden ist. Die Argumentation hat nur mit der Lebensweise des Athanasios zu tun. Von Wundern ist kaum die Rede. Deswegen ist das Enkomion kurz nach der Vita zu datieren. Das spricht für die Datierung des Enkomions vor der Rede auf die Reliquientranslation. Außerdem steht im Codex Chalk. S. Trin. 64 das Enkomion nach den Texten zum Gedenktag (Akoluthia und Vita) und vor den Texten zur Reliquientranslation (Akoluthia und Rede); geschrieben wurde es vom selben Kopisten wie die Texte zum Gedenktag<sup>98</sup>. Wenn das Enkomion früher entstanden ist, dann musste es ein Fest zur Reliquienübertragung gegeben haben, bevor die Akoluthia mit dem uns überlieferten

<sup>97</sup> FUSCO, Enkomion, S. 105–107 (Einführung).

<sup>98</sup> Siehe Einführung zur Ausgabe, S. 155.

Synaxar verfasst wurde. Denn das Enkomion wurde im Rahmen eines Festes zur Reliquienübertragung vorgetragen.

### f) *Elf Kanones*

Die elf Kanones auf Athanasios sind Prosomoia, sie folgen nämlich dem metrischen und musikalischen Schema bekannter Vorbilder. Theoktistos hat Kanones in allen acht Echoi verfasst. Im Vierten Echos verfasste er drei Kanones, im Ersten Plagal zwei und in allen anderen Echoi je einen Kanon. In der Handschrift sind sie nach Echoi geordnet<sup>99</sup>.

Die Reihenfolge, in der die Werke des Theoktistos auf Athanasios verfasst wurden, ist möglicherweise folgende: Vita, Synaxar der Akoluthia zum Gedenktag, Enkomion, Rede auf die Reliquientranslation, Synaxar der Akoluthia auf die Reliquientranslation. Die elf Kanones wurden wahrscheinlich als letzte verfasst.

### 1.3.2 Sonstige dem Theoktistos Studites zugeschriebene Werke – echte, zweifelhafte und unechte

Theoktistos selbst sagt, dass er hagiographische Prosa- und Hymnentexte geschrieben hat: Ἐμοὶ δὲ λίαν ἐτιμήθησαν οἱ τοῦ Θεοῦ φίλοι [...] τούτων ἐνίους μὲν ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς ὡς ἐνὸν κατεστέψαμεν, ἐνίους δὲ καὶ λόγοις ἐγκωμίων κατεκοσμήσαμεν· τινῶν δὲ καὶ βίους συνεγραψάμεθα<sup>100</sup>. Kein rein hagiographisches Werk, in Prosa oder poetisch, ist unter dem Namen des Theoktistos überliefert, außer den Werken auf Athanasios. Ein Tetrastichon auf Palamas sowie eine Reihe von Kanones und Gebeten an Jesus, die Gottesmutter, die Engel und Johannes den Täufer werden ebenfalls einem Theoktistos Studites zugeschrieben<sup>101</sup>. Es besteht der Verdacht, dass manche Werke dem Theoktistos Studites unter Einfluss des Autornamens des berühmten Kanons auf Jesus<sup>102</sup> zugeschrieben wurden; oder, dass der Autor ein anderer Theoktistos war, und der Beiname Studites später dazugegeben wurde. Eine Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung dieser Texte mag zur Klärung beitragen.

<sup>99</sup> Die Kanones werden ausführlicher in den Kapiteln 4–6 behandelt.

<sup>100</sup> PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Vita 1.1–4.

<sup>101</sup> Die Werke a–h werden auch in TALBOT, Miracles 151–152 erwähnt. Der Kanon auf Jesus (b) erscheint in dieser Liste dreimal (Nummer B 2, 9 und 10) unter verschiedenen Überschriften und Incipits.

<sup>102</sup> Siehe unten, unter b) angeführt.

a) *Tetrastichon auf Gregorios Palamas*

Theoktistos hat ein Tetrastichon auf Palamas geschrieben, wahrscheinlich zu dessen Lebenszeit<sup>103</sup>. In diesen Versen lobt er Palamas für seine Rechtgläubigkeit:

Φύλαξ πεφυκῶς ἀκριβῆς τῶν δογμάτων  
 τηλαυγέσιν ἄριστα πνεύματος λόγοις  
 κλεινὸς Παλαμᾶς συκοφαντίας πάσας  
 δείκνυσι φρούδας καινάς ὑθλοφωνίας.

Die Verse sind prosodisch, im Gegensatz zu den „jambischen“ Kanones<sup>104</sup> und den Akrostichides in zwei seiner Kanones auf Athanasios. Das Gedicht wird in zwei Handschriften des 15. Jh. am Ende des Traktates *Περὶ θεοποιῦ μεθέξεως* des Gregorios Palamas überliefert<sup>105</sup>.

b) *Kanon auf Jesus (Κανὼν εἰς τὸν γλυκύτατον Ἰησοῦν)*

Unter dem Namen des Theoktistos Studites ist ein Kanon auf Jesus überliefert. Die Überschrift variiert von Handschrift zu Handschrift. Die kürzere Form lautet *Κανὼν παρακλητικὸς εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν* (Vatic. gr. 1746) oder ähnlich, die längere *Ἀκολουθία νήψεως καὶ νίψεως, νοὸς δηλαδὴ καὶ ἀμαρτημάτων συνεχῶς ἐπιφέρουσα τὸ φρικτὸν μὲν τοῖς δαίμοσιν ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ, ἡμῖν δὲ τὸ γλυκύτατον καὶ σωτήριον· ἦν ὁ καθ' ἡμέραν μετερχόμενος ἀταράχως ἀπὸ δαιμόνων βιώσεται, ὡς ἔγνωμεν ἀπὸ πείρας* (Venet. Marc. gr. 14 und Vatic. gr. 778) oder ähnlich. *Inc. Ἰησοῦ γλυκύτατε Χριστέ, Ἰησοῦ μακρόθυμε*. Der Kanon ist nach dem metrischen und melodischen Schema des Kanons *Ἐν βυθῷ κατέστρωσε ποτέ* (2. Echos) gebaut<sup>106</sup>. Die Besonderheit dieses Kanons ist die Wiederholung des Namens Jesu: das Wort *Ἰησοῦς* kommt im Kanon achtundachtzig Mal vor.

Der Kanon auf Jesus ist weit verbreitet. Bis jetzt konnte ich zehn Handschriften aus dem 14. und 15. Jh. finden: Serdic. Dujčev gr. 16 (olim Cossi-

<sup>103</sup> CHRESTOU, Palamas, Bd. II 163, kritischer Apparat.

<sup>104</sup> Siehe Kapitel 6.2.5.

<sup>105</sup> Ambrosianus I 24 sup. (gr. 457) und Parisinus gr. 970.

<sup>106</sup> Der Kanon *Ἐν βυθῷ κατέστρωσε ποτέ* ist einer jener Kanones, deren Heirmoi sehr oft als Vorbilder anderer Kanones dienten, deren andere Troparia aber zumindest beim heutigen Stand der Forschung unbekannt bleiben. Die Heirmoi dieses Kanons sind u.a. in EE 34 (Nr. 46) unter der Bezeichnung *Ἀναστάσιμος* (Auferstehungskanon) ediert; inhaltlich beziehen sie sich aber nicht auf die Auferstehung, sondern auf die Menschwerdung Christi.

nitzensis 192, 15. Jh., 2./3. Viertel)<sup>107</sup>, Sinait. gr. 319 (1627, 14. Jh.), Sinait. gr. 699 (14. Jh.?)<sup>108</sup>, Hieros. Patr. Sabb. 162 (15. Jh.), Venet. Marc. gr. 14 (14. Jh.), Vindob. theol. gr. 78 (die hier relevanten Folien stammen aus der 1. Hälfte des 14. Jh.), Mosq. Synod. gr. 269 (Vlad. 305, vom Jahr 1341), Vatic. gr. 721 (olim 625, 14.–15. Jh.), Vatic. gr. 778 (olim 635, 14. Jh.) und Vatic. gr. 1746 (circ. 1368). Diese Handschriften sind Sammelbände von asketischen Prosatexten und/oder von Hymnen für die private Lektüre bzw. Andacht. Der Kanon wurde in die gedruckten liturgischen Bücher aufgenommen (PR 732–737 und HR 324–328), hat aber keine Stelle im liturgischen Wochen- oder Jahreszyklus. Er wurde auch ins Kirchenslawische übersetzt<sup>109</sup>.

Einige Publikationen des 19. und frühen 20. Jh. datieren den Kanon und andere unter dem Namen Theoktistos Studites überlieferte Werke ins 9. Jh.<sup>110</sup>. Theoktistos war der Name eines Jüngers des Theodoros Studites, an den der berühmte Abt einen Brief adressierte<sup>111</sup>. Nach diesem Brief zu schließen wurde Theoktistos dreimal verfolgt. Auf denselben bezieht sich eine der Kleinen Katechesen<sup>112</sup>, in der man erfährt, dass er auf die Insel Chalke verbannt wurde. In einem weiteren Brief wird er kurz erwähnt<sup>113</sup>. Der Theoktistos Studites des 9. Jh. war für diese Forscher der einzige bekannte mit diesem Namen, und er gehörte einer Zeit an, in der das Studiokloster eine große hymnographische Tätigkeit aufwies. Deswegen schrieben sie ihm hymnographische Werke zu, auch wenn nirgendwo von seiner hymnographischen Tätigkeit die Rede ist.

Derselben falschen Datierung folgt SALAVILLE<sup>114</sup>. Er erforscht die Spiritualität der Verehrung des „süßen Jesus“ im Osten und Westen. Ihm bleibt

<sup>107</sup> Unter dem Namen des Markos Eugenikos überliefert, s. unten. Zur Datierung s. MINEVA 229–234.

<sup>108</sup> Ein weiterer Codex vom Jahr 1484 aus der Sammlung von P. I. Sevastjanov (Nr. 5) wird in AMFILOCHIJ (Bd. 4, 42–45) beschrieben. Sein jetziger Aufbewahrungsort ist unbekannt (OLIVIER S. 558).

<sup>109</sup> Erhalten z.B. im Codex Vindob. slav. 158 (14. Jh.), ff. 169<sup>v</sup>–173<sup>f</sup>. Siehe GROLIMUND 509, Anm. 54. Die Untersuchung der slawischen Übersetzungen der Werke von Theoktistos Studites wäre eine Studie für sich und überschreitet die Ziele der vorliegenden Arbeit. Ich danke Prof. H. Miklas für seine Hinweise.

<sup>110</sup> Z.B. PAPAPOULOS, Συμβολαί 247–248. Siehe auch SALAVILLE, Jésus, Anm. 2.

<sup>111</sup> FATOUROS, Studites 123.

<sup>112</sup> AUVRAY, Studites 84.

<sup>113</sup> FATOUROS, Studites 96.13.

<sup>114</sup> SALAVILLE, Jésus.

das Verdienst, dass er auf die Ähnlichkeit des Kanons mit der lateinischen Tradition aufmerksam gemacht hat. Eine mögliche Beziehung ist noch zu untersuchen.

TALBOT hat als erste die Datierung ins 9. Jh. bezweifelt und den Theoktistos Studites, Verehrer von Athanasios, vorgeschlagen. Ihre Argumente sind erstens, dass die Datierung ins 9. Jh. nicht begründet ist, zweitens sprachliche Ähnlichkeiten und drittens die Tatsache, dass es keine Handschriften bis zum 14. Jh. gibt, ab dieser Zeit aber zahlreiche. Das erste und das letzte Argument sind am überzeugendsten. Die sprachlichen Ähnlichkeiten sind sehr allgemein.

Die Datierung ins 14. Jh. ist sehr wahrscheinlich. Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass der Kanon vor dem 14. Jh. entstanden ist und nicht verbreitet war, bis er im 14. Jh. vielleicht in Zusammenhang mit dem Hesychasmus wieder entdeckt wurde; so eine Möglichkeit scheint mir aber nicht sehr wahrscheinlich. Der Kanon hatte nie eine feste Stellung in der liturgischen Praxis. Die Codices, die ihn überliefern, sind keine liturgischen Bücher, sondern Sammlungen von theologischen Texten, sei es von vereinzelt Kanones, sei es von Prosatexten. Doch das Studiu-Kloster im 9. Jh. war das Zentrum der Gestaltung der liturgischen Bücher, und es erhebt sich die Frage, warum der Kanon des Bekenners Theoktistos keinen Eingang in die liturgischen Bücher gefunden habe und auf seine „Entdeckung“ im 14. Jh. warten müssen, umso mehr, wenn man bedenkt, dass die Parakletike<sup>115</sup> mehrere Kanones auf Jesus enthält, die je nach Echos am Dienstag der entsprechenden Woche gesungen werden; die meisten von ihnen wurden von Ioseph Hymnographos verfasst (9. Jh.). Die Tatsache, dass der Kanon des Theoktistos Studites keinen Platz in den liturgischen Büchern hat, ist ein Argument dafür, dass dieser zu einer Zeit verfasst wurde, als diese Bücher mehr oder weniger ihre endgültige Form hatten.

Der Kanon könnte in einem hesychastischen Milieu verfasst worden sein. Er wurde auf jeden Fall im hesychastischen Milieu rasch verbreitet. Die Wiederholung des Namens Jesu war ein wichtiger Punkt des hesychastischen Gebetes. In Vatic. gr. 778 steht im unteren Marginalrand jedes Recto (außer am ersten Folio) die hesychastische Gebetsphrase στίχ(ος): κ(ύρι)ε Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστ)έ, υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με. Es ist der Vers, der vor jedem Troparion dieses Kanons gesungen werden sollte. Ein Sonderfall ist in diesem Sinne der Kanontext in Sinait. gr. 319 (1627). Die Überschrift

<sup>115</sup> Siehe Anhang „Hymnographisches Glossar“.

lautet *Κανὼν παρακλητικὸς εἰς τὸν παντοκράτορα καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ὁ λεγόμενος τῆς νήψεως. Πόνημα Θεοκτίστου μοναχοῦ*. Der Text ist eine Bearbeitung des Kanons, die darin besteht, das Wort Ἰησοῦς durch andere Wörter – meist *παντοκράτωρ* – zu ersetzen, z.B. *Παντοκράτωρ δέσποτα Χριστέ* statt *Ἰησοῦ γλυκύτατε Χριστέ*. Der Codex stammt aus dem 14. Jh. Es ist zu vermuten, dass ein antihesychastischer Bearbeiter beabsichtigte, den Kanon vom „Häresieverdacht“ zu befreien.

Die Zuschreibung an Theoktistos Studites, den Verehrer des Athanasios, ist sehr wahrscheinlich. Die Frage muss aber näher untersucht werden. Der Name Theoktistos war nicht selten bei den byzantinischen Mönchen<sup>116</sup>. Die einzigen Personen namens Theoktistos Studites, die wir kennen, sind der Jünger des Theodoros und der Verehrer des Athanasios. Wir müssen aber davon ausgehen, dass es mehrere Studiten mit dem Namen Theoktistos im Laufe der Geschichte gab, denn es muss eine Ehre für die späteren Studiten gewesen sein, den Namen eines Bekenner der „heroischen“ Zeit des Studiu-Klosters zu tragen. Die unter dem Namen Theoktistos Studites überlieferten Texte sollten nicht a priori einem dieser zwei Mönche zugeschrieben werden.

In den verschiedenen Handschriften wurden dem Kanon weitere Troparia hinzugefügt<sup>117</sup>. Eine Untersuchung der Überlieferung würde zeigen, aus welchen Troparia der Kanon ursprünglich bestand, welche Troparia den Kanon ursprünglich begleiteten (z.B. Stichera, Kontakion, usw.) und welche später geschrieben wurden.

### *c) Kanon auf Johannes den Vorläufer*

Ein Kanon auf Johannes den Vorläufer für die „Seefahrer“ wird einem Theoktistos Studites zugeschrieben: *Κανὼν εἰς τὸν πανάγιον Πρόδρομον διὰ τοὺς θαλαπτεύοντας Θεοκτίστου μοναχοῦ τοῦ Στουδίτου φέρων ἀκρο-*

<sup>116</sup> In der mittelbyzantinischen Zeit war der Name Theoktistos für Laien und Mönche nicht ungewöhnlich. In der Palaiologenzeit war er für Laien kaum belegt, als Mönchsname dagegen immer noch geläufig (s. PmbZ und PLP).

<sup>117</sup> Markos Eugenikos muss solche Troparia verfasst haben. Unter seinem Namen ist der Kanon im Codex Serdic. Dujčev gr. 16 (olim Cosinitzensis 192), ff. 142<sup>r</sup>–144<sup>v</sup>, zusammen mit anderen seiner Kanones erhalten. Die Zuschreibung an Markos bezieht sich wahrscheinlich auf die zweite Gruppe von Stichera (ἔτερα) am Ende des Kanons und die Megalynaria (MINEVA XX, S. 498–500). Siehe auch MINEVA 141–142. MINEVA schreibt dem Markos noch das Exapostelion und die erste Gruppe von Stichera (S. 497–498) zu, anscheinend weil sie im gedruckten Horologion fehlen. Diese befinden sich aber im Codex Vatic. gr. 778 (olim 635, 14. Jh.), sind also früher als Markos.

στιχίδια τήνδε: Τρικυμίας, Πρόδρομε, πλέοντας ῥύου. Inc. Τρικυμίας, Πρόδρομε Χριστοῦ. Der Kanon wird im 2. Echos nach dem Muster des Kanons Ἐν βυθῶ κατέστρωσε ποτέ gesungen<sup>118</sup>. Er ist im Codex Athon. Batopediu 1001, ff. 1<sup>r</sup>–4<sup>r</sup> überliefert. Die Blätter, die den Kanon enthalten, wurden später zugeheftet und stammen aus der ersten Hälfte des 14. Jh.<sup>119</sup> Die chronologische Nähe der Handschrift zu den Texten des Theoktistos Studites könnte für die Echtheit des Kanons sprechen. Die Akrostichis ist so wenig prosodisch wie die zwei Akrostichides in den Kanones auf Athanasios<sup>120</sup>. Am Anfang der 1. Ode steht: Ὑφάπλωσον τὴν χεῖρα σου, Ἰωάννη, was an Zusammensetzungen mit ὑπο- in den elf Kanones an Athanasios erinnert<sup>121</sup>. Sonst sind die Ähnlichkeiten in Sprache und Stil mit den Werken auf Athanasios viel zu allgemein. Es gibt keines der anderen stilistischen Elementen, die Theoktistos relativ oft verwendet (exzessiver Gebrauch von Adverbien, entlehnte Kola aus dem Vorbild), was jedoch nicht gegen die Zuschreibung an Theoktistos spricht. Das Thema ist sehr ungewöhnlich. Es könnte sich um die christliche Symbolik der Seefahrt handeln. Es gibt einen einzigen Hinweis, dass es vielleicht auch um die eigentliche Seefahrt geht: Οἱ πλέοντες [...] φθάσαι ποθοῦσιν ἀκύμαντοι τῷ τεμένει σου τούτῳ καὶ πίστει τὴν εἰκόνα σου σεπτῶς προσκυνῆσαι καὶ θῦσαι Θεῷ τὰ χαριστήρια (f. 3<sup>v</sup>). Es gibt keine Erwähnung eines Auftraggebers, der – hypothetisch sprechend – Gottes Hilfe für seine Seefahrt suchen würde und den Kanon bestellt hätte. Der Kanon wurde in einer Prodromos-Kirche gesungen, vielleicht in der des Studiu-Klosters.

#### *d) Ein Gebet an Jesus*

Θεοκτίστου μοναχοῦ τοῦ Στουδίτου in Athon. Xeropotamu 204 (16. Jh.), ff. 307<sup>r</sup>–321<sup>r</sup> und Athon. Xeropotamu 252 (18. Jh.), ff. 69<sup>r</sup>–73<sup>r</sup>. Inc. Κύριε, ὁ ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν τυφλῶν. Die Handschriften sind jung. Eine Untersuchung der Überlieferung würde zeigen, ob das Gebet vielleicht anonym überliefert und dann unter Einfluss des Jesus-Kanons dem Theoktistos Studites zugeschrieben wurde.

<sup>118</sup> Siehe Anm. 106.

<sup>119</sup> Ich danke Prof. O. Kresten für seine wertvollen Hinweise bezüglich der Datierung.

<sup>120</sup> Siehe Kapitel 6.2.6.

<sup>121</sup> Über Sprache und Stil von Theoktistos s. Kapitel 6.3.

*e) Gebet an den Schutzengel*

Ein Gebet in politischen Versen an den Schutzengel gilt als Θεοκτίστου μοναχοῦ in Athon. Xeropotamu 204 (16. Jh.), ff. 366<sup>r</sup>–369<sup>f</sup>, τοῦ αὐτοῦ (Θεοκτίστου μοναχοῦ τοῦ Στουδίτου) in Athon. Xeropotamu 252 (18. Jh.), ff. 73<sup>v</sup>–74<sup>v</sup> und Θεοκτίστου μοναχοῦ τοῦ Στουδίτου in Venet. Marc. Cl. II 104 (16. Jh.), Athon. Lauras E 67 (529) (17. Jh.) und Athon. Panteleemonos 461 (19. Jh.). Inc. Τοῦ πρώτου φάους, ἄγγελε, δεύτερον φῶς τυγχάνων, καὶ προσταχθεὶς περιφρουρεῖν τὴν τάλαιναν ψυχῆν μου. Das Gedicht fehlt bei VASSIS, Initia. Es wird nur in späteren Handschriften überliefert. Zwei überliefern auch das Gebet an Jesus (Text d).

*f) Lobgebet an die Gottesmutter*

Das Gebet gilt als Θεοκτίστου μοναχοῦ in Athon. Iberon 686 (17. Jh.) und Athon. Lauras I 6 (1090; 17. Jh.), Θεοκτίστου μοναχοῦ τοῦ Στουδίτου in Athon. Panteleemonos 803 (17. Jh.). Inc. Δέσποινά μου ὑπεραγία θεοτόκε. Das Gebet ist nur in späteren Handschriften überliefert.

*g) Gebet an die hl. Dreifaltigkeit*

Ein Gebet an die hl. Dreifaltigkeit wird in Athon. Iberon 535 (16. Jh.), ff. 180<sup>v</sup>–181<sup>v</sup> als τοῦ μοναχοῦ Θεοκτίστου τοῦ Στουδίτου überliefert. Inc. Ἡ πανσθενὴς καὶ ζωοποιὸς ἁγία Τριάς<sup>122</sup>.

*h) Kanon auf die Engel*

Der Kanon wird im Codex Athon. Lauras I 20 (1104, 17. Jh.), ff. 175<sup>v</sup>–180<sup>v</sup> überliefert. Die Überschrift ist: Κανὼν Θεοκτίστου τοῦ Στουδίτου εἰς τὰς αὔλους καὶ ἐπουρανίους δυνάμεις, οὗ ἡ ἀκροστιχίς: πληθὺς με σῶσον ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων. Inc. Πληθὺς με σῶσον ἀγγέλων φωτοειδῶν. Der Kanon wird im ersten Echo gesungen. Es gibt keine speziellen sprachlichen Ähnlichkeiten mit den elf Kanones und den anderen Werken auf Athanasios. Die Akrostichis ist den klassischen metrischen Regeln treu, im Gegensatz

<sup>122</sup> GROLIMUND stellt die Frage, ob die Überschrift τοῦ μοναχοῦ Θεοκτίστου τοῦ Στουδίτου sich auch auf die vier nächsten Gebete bezieht: ein Nachtgebet an Jesus (ff. 181<sup>v</sup>–182<sup>f</sup>), zwei weitere Gebete an Jesus (ff. 182<sup>f</sup> und 182<sup>r</sup>–182<sup>v</sup>) und ein Gebet an die Gottesgebärrin in politischen Versen (182<sup>v</sup>–185<sup>f</sup>) (GROLIMUND, Theoktistos 499–500). Das ist nicht sehr wahrscheinlich, denn es gäbe in diesem Fall eher eine Notiz „τοῦ αὐτοῦ“ bei dem jeweiligen Gebet. Außerdem wird das erste dieser zwei Gebete in der kirchenslawischen Tradition dem hl. Antiochos zugeschrieben (GROLIMUND, Theoktistos 499).

zu den Akrostichides des 3. und 6. Kanons und zu den Synaxarversen in den zwei Akoluthiai.

*i) Kanon auf die Gottesmutter*

In den Codices Hieros. Patr. Sabb. 162 (15. Jh.) und Hieros. Patr. Sabb. 492 (18. Jh.) wird ein sehr verbreiteter Kanon auf die Gottesmutter einem Θεόκτιστος zugeschrieben (PR 737–741 und HR 292–300. Inc. Πολλοῖς συνεχόμενος πειρασμοῖς). In vielen Codices ist der Kanon anonym, in anderen einem Theophanes zugeschrieben. Sehr häufig ist er als Θεοσθηρίκτου μοναχοῦ (gelegentlich τοῦ Στουδίτου) überliefert. Diese sind z.B. die Codices Athon. Lauras M 26 (1700) und Ω 34 (1844; 18. Jh.), Athon. Iberon Katholiku 8 (1780), Athon. Iberon 399 (16. Jh.), Athon. Iberon 537 (18. Jh.), Athon. Panteleemonos 347 (18. Jh.), Hier. Patr. Sabb. 53 (15. Jh.), Hier. Patr. Stauru 99 (16. Jh.) usw. Die Zuschreibung an Theoktistos Studites ist falsch. Der Name Theoktistos könnte eine falsche Lesung von Theosteriktos unter Einfluss des Autornamens des Jesus-Kanons sein.

*j) Kanon auf die Gottesmutter*

Ein weiterer Kanon auf die Gottesmutter wird Theosteriktos Studites<sup>123</sup> oder Theoktistos<sup>124</sup> zugeschrieben. Der Kanon ist im 3. Echos, hat die Akrostichis Ἰδὼ τρίτον σοι δακρύων γέμον μέλος und fängt mit den Worten Ἄρδευθῆναι πλουσίως δάκρυσι δίδου an. Es gibt sprachliche Ähnlichkeiten zwischen den elf Kanones von Theoktistos und dem Kanon auf die Gottesmutter: das Wort ὑπεξελκόμενον (ungewöhnliche Komposita mit ὑπο- gibt es auch bei Theoktistos) und die Form μακαριοῦμεν als Präsens, die aber nicht eindeutig auf Theoktistos hinweisen. Die Akrostichis ist prosodisch, im Gegensatz zu den zwei Akrostichides in den Kanones auf Athanasios<sup>125</sup>. Die Formulierung der Akrostichis könnte darauf hindeuten, dass der Kanon zu einer Gruppe von acht Kanones gehörte<sup>126</sup>. Es ist nicht bekannt, in welcher/welchen Handschrift(en) Nikodemos Hagioreites den Namen Theoktistos gefunden hat. Beim heutigen Stand der Forschung weiß man nicht, wo sonst und unter welchem Namen dieser Kanon überliefert wurde.

<sup>123</sup> EUSRATIADES, Theotokarion 86, S. 277–280.

<sup>124</sup> Nr. 20 im EUSRATIADES, Theotokarion von Nikodemos Hagioreites.

<sup>125</sup> Siehe Kapitel 6.2.6.

<sup>126</sup> Siehe Kapitel 4.4.

*k) Kanon auf die Gottesmutter*

Ein weiterer Kanon auf die Gottesmutter wird im Codex Hieros. Patr. Sabb. 434 (16. Jh), ff. 118<sup>v</sup>, als Θεοκτίστου μοναχοῦ überliefert. Die Überschrift erinnert an den berühmten Kanon an Jesus (Nr. b): Ἴτερος κανὼν εἰς τὴν ὑπεραγίαν μητέρα τοῦ φωτός, φέρων συνεχῶς τὸ τοῦ φωτός ὄνομα. Akrostichis: Φωτὸς δοχεῖον, φώτισόν με. Ἀμήν. Inc. Φωτί με τῶν πρεσβειῶν σου. Er wird im vierten Echos gesungen. Der Kanon wurde auch in das Theotokarion des Nikodemos Hagioreites aufgenommen<sup>127</sup>.

*l) Kanon auf Jesus*

Der Codex Athen. EB 2352 (Ende 16. Jh.), ff. 12<sup>v</sup>–19<sup>v</sup>, enthält einen sonst unbekanntem κανὼν παρακλητικὸς auf Jesus, der als Θεοκτίστου μοναχοῦ τοῦ Στουδίτου überliefert ist. Der Kanon ist im Vierten Plagal. Inc. Πῶς σοι κινήσω κεχραμένην, ἄχραντε.

*m) Akoluthia auf Jesus*

Eine Akoluthia auf Jesus wird ebenfalls im Codex Athen. EB 2352 (Ende 16. Jh.), ff. 19<sup>v</sup>–28<sup>r</sup>, einem Theoktistos zugeschrieben. Die Überschrift lautet (laut den Herausgebern des Handschriftenkataloges<sup>128</sup>): Ἀκολουθία ἑτέρα πρὸς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν φιλόανθρωπον ἐπὶ πολυμαρτήτῳ ψυχῇ καὶ ὀλισθανούσῃ πρὸς ἀπόγνωσιν, πονηθεῖσα δὲ παρὰ Θεοκτίστου [Στουδίτου] ῥακενδύτου καὶ ἁμαρτωλοῦ. Inc. der Stichera: Οἴκτειρόν με, δέσποτα, τὸν ὑπεράμετρον οἴκτον. Inc. des Kanons (f. 21<sup>v</sup>): Ἡ ἀκατάληπτος τριάς ἐπίβλεπον. Der Kanon wird im Vierten Plagal gesungen.

*n) Mönchskatechese*

Dieses Werk ist nur in der kirchenslawischen Übersetzung im Codex Petropol. RNB (früher GPB) Vjazemskij Q. 251 (17. Jh.), ff. 132<sup>v</sup>–137<sup>r</sup>, erhalten<sup>129</sup>. Die Überschrift lautet: Prepodobnago otca našego Feoktista inoka obiteli Studijskija poučenie k bratii (Unseres seligen Vaters Theoktistos, Mönches des Studiu-Klosters, Unterweisung an die Brüder). Inc. Slyši ubo pervoe viděnie (Höre nun die erste Vision).

<sup>127</sup> Nr. 22.

<sup>128</sup> POLITIS, Κατάλογος 356.

<sup>129</sup> GROLIMUND, Theoktistos 502–503. Beschreibung des Codex in Opisanie rukopisej knjaza P. P. Vjazemskago, S. Petersburg 1902, 432.

*o) Brief über die Zellenregeln*

Dieses Werk ist ebenfalls nur in einer kirchenslawischen Übersetzung überliefert. Es ist im Codex Petropol. RNB (früher GPB) Kir. Bel. XV (15. Jh.), ff. 95<sup>r</sup>–95<sup>v</sup>, in Kazansk. Dychovn. Akad. Solov. 20 (16.–17. Jh.), ff. 41<sup>v</sup>–45<sup>v</sup>, und in Kazansk. Dychovn. Akad. Solov. 239 (16.–17. Jh.), ff. 467<sup>v</sup>–470<sup>v</sup> erhalten<sup>130</sup>. Die Überschrift im ersten Codex, die der zweite mit kleinen Abweichungen wiederholt, lautet: Sie poslanie posylaetъ starecъ kirъ Feoktistъ někoemu bratu, prosjaščemu sъ bolězniju kako pravilo vozmožetъ svoe uderžati. poneže mnogya bědy oтъ běsovъ pođjat. i bystъ vъ symněnii pravila. i sice posylaetъ po silě svoei emy (Diesen Brief sendet der Starec Kyr Theoktistos einem gewissen Bruder, der ihn unter Schmerzen [um Unterweisung] gebeten hatte, wie er seine Vorschriften einhalten könne, da er vielen Anfechtungen durch Dämonen ausgesetzt sei und an den Vorschriften zweifle. Dies also sendet er ihm nach seinem Vermögen). Inc. My, bratie ljubimyj, bėdstvovachom (Wir, meine lieben Brüder, lebten in Armut)<sup>131</sup>. In der Überschrift steht der Beinamen Studites nicht. Die Bezeichnung Starec (gr. γέρον, alter Mann, Geistlicher) wäre für einen gelehrten Mönch aus dem Konstantinopler Studiu-Kloster unpassend.

Die zwei in kirchenslawischer Übersetzung erhaltenen Texte wären, wenn sie tatsächlich vom selben Theoktistos Studites stammten, die einzigen erhaltenen mit asketischem Inhalt.

<sup>130</sup> Siehe GROLIMUND, Theoktistos 487–488 und 503–504. Beschreibung der zwei letzten Codices in *Opisanie rukopisej Solovenskago Monastyrja nachodjaščichsja v biblioteke Kazanskoj Dychovnoj Akademii*. Bde I. Kazan 1881, 32–34 und 361–366.

<sup>131</sup> Ich danke J. Fuchsbauer für die Übersetzung des slawischen Textes.