

PAVEL AMBROS

LA TRADIZIONE CIRILLOMETODIANA: UN'IDEA NAZIONALE, POLITICA O RELIGIOSA?

1. LA TRADIZIONE CIRILLOMETODIANA A SERVIZIO DEL RISVEGLIO NAZIONALE?

Facendo un commento in una trasmissione ceca della Radio Vaticana del 1985 in occasione della celebrazione del 1100° anniversario della morte di san Metodio, Padre Tomáš Špidlík astutamente osservò: «Mi sono spesso chiesto quale risonanza emergesse nel mondo slavo elevando i santi Cirillo e Metodio a compatroni d'Europa. Alcuni rappresentanti dei popoli slavi hanno accolto il fatto con poco entusiasmo. Vi sono infatti quelli che si trovano nella costante tentazione di fare del culto dei santi Cirillo e Metodio un 'altarino' ai propri piccoli interessi»¹. Da questo punto di vista, possiamo parlare del *particolarismo* della tradizione cirillometodiana. Georgij Fedotov ne metteva in evidenza una caratteristica peculiare: «L'ammirevole inculturazione religiosa dei popoli slavi ha però anche un lato negativo: ostacolava la formazione dell'universalismo raggiunto dalle nazioni occidentali sotto la guida della cultura latina»². Un altro approccio sceglie Roman Jakobson, che vede l'*universalismo* cirillometodiano nel rifiuto dell'idea di nazioni o lingue 'privilegiate'. Costantino-Cirillo «rivendicava con una chiarezza senza precedenti un principio sacrosanto di uguaglianza di tutti i popoli e di tutte le lingue nazionali e lo stesso accesso di tutti ai più alti beni spirituali»³. Altrove Tomáš Špidlík parla di questo universalismo da una prospettiva diversa: «Se il pensiero slavo tende così ardentemente al cambiamento da una cultura delle cose a una cultura della persona, allora il suo contributo dovrebbe essere accolto come contributo all'unificazione dell'Europa»⁴. Špidlík stesso anda-

¹ T. ŠPIDLÍK, *Význam cyrilometodějského poslání*, in *Radio Vaticana.cz. Česká sekce Vatikánského rozhlasu*, 1985/10 (23.4.1985), p. 3 (pubblicato anche in T. ŠPIDLÍK, P. AMBROS, *Svatí Cyril a Metoděj mezi námi. Vybrané otázky cyrilometodějské tradice. Bibliografie 1990-2011*, Refugium, Olomouc 2011, p. 37).

² G. FEDOTOV, *Ауло Рoccus. Статьи 1918-1930*, Ymca-Press, Paris 1967, c. 260-261.

³ R. JAKOBSON, *Cyrlometodějské studie*, Euroslavica, Praha 1996, p. 19.

⁴ T. ŠPIDLÍK, *L'idea cirillo-metodiana e il messianismo slavo. Un'antinomia originaria?*, «La Civiltà Cattolica», 143/3401 (1992), p. 440.

va sviluppando un metodo di complementarità delle tradizioni dell'Oriente e dell'Occidente cristiano⁵.

Particolarismo e *universalismo* nella loro correlazione sono chiaramente inscritti fin dall'inizio nella tradizione cirilometodiana. Il fattore principale delle variazioni della loro reciproca relazione è costituito culturalmente dalla discriminante tra un accento posto maggiormente sulla determinazione di regole comuni delle reciproche relazioni personali e sociali (*particolarismo*) e un altro posto piuttosto sull'asserzione normativa di regole universalmente valide (*universalismo*). Le tendenze universaliste inclinano, dal punto di vista culturale, a una fissazione di paradigma culturale comune e prevedibile, le tendenze particolariste prediligono la crescita delle relazioni e della comunicazione evitando il rischio di ghettizzazione⁶. In questo scenario culturale si muovono oggi entrambe le forme della tradizione cirilometodiana: questa, dopo aver accompagnato un risveglio nazionale degli Slavi come fattore di identità culturale, si collocherebbe oggi nella nuova visione dell'Europa unita⁷. Tenerne conto richiede una lettura culturale e spirituale delle coordinate teologiche di tale tradizione nell'epoca postcomunista dell'Europa danubiana.

2. UNA MANIPOLAZIONE DELL'IDEA CIRILOMETODIANA NELLA CECOSLOVACCHIA COMUNISTA

Esaminando i vari aspetti dello sviluppo dell'idea cirilometodiana nella ex-Cecoslovacchia durante la dittatura comunista, ci rendiamo subito conto di come venisse sottomessa al nuovo universalismo dell'esperienza collettiva del blocco sovietico. La propaganda ufficiale mirava a uno scopo ben preciso: creare sentimenti condivisi di identità culturale multinazionale (per i cosiddetti stati democratici, al tempo in cui l'Unione Sovietica aveva creato dei paesi satellite nell'Europa orientale sotto il

⁵ In dettaglio: M. CAMPATELLI, *Il cuore. Una rilettura dell'Oriente anche per l'Occidente*, in M. HOSPODÁR, M. MOJZEŠ, ed., *Prínos kardinála T. Špidlíka k poznaniu teológie a spirituality kresťanského Východu. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie, konanej v dňoch 13. a 14. apríla 2011 v Prešove pri príležitosti 1. výročia odchodu do večnosti J. Em. kardinála Tomáša Špidlíka*, Prešovská univerzita – Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov 2011, pp. 20-30 (31-40).

⁶ Cf. F. TROMPENAARS, C. HAMPDEN-TURNER, *Riding the Waves of Culture. Understanding Cultural Diversity in Business*, Nicholas Brealey, London 1997, pp. 29-33.

⁷ Cf. M. I. RUPNIK, *Otázka kultury*, in T. ŠPIDLÍK et al., *Spiritualita, formácia & kultúra*, Refugium, Velehrad 1995, pp. 145-172.

dominio di Mosca) per sostenere il «sistema di potere politico di questi stati»⁸. Il regime totalitario non esitò a «dare espressione legale alla situazione reale e proclamò anche in Cecoslovacchia – come è successo in altre democrazie popolari – una festa nazionale conforme alla sensibilità del popolo e al carattere della nostra repubblica democratico popolare, per la quale un momento cruciale della sua formazione consiste nel fatto della liberazione della Cecoslovacchia da parte dell'Unione Sovietica»⁹. La necessità di costruire sistematicamente un nuovo rituale secolare per il regime totalitario caratterizzato dalla dottrina assolutistica staliniana e il dominio assoluto e incontrollato nel campo della vita politica e amministrativa, si riflette anche nella motivazione fornita per la festa dei santi Cirillo e Metodio, che in questa ottica «è diventata nella repubblica democratica popolare una festa volta a manifestare la solidarietà fraterna e la collaborazione amichevole degli stati slavi e degli altri stati democratici»¹⁰. Culmine bizzarro di tale nuovo rituale internazionale diventò l'immagine monumentale dal titolo *Ringraziamento del popolo cecoslovacco a Iosif Vissarionovič Stalin*, dipinta secondo la tavola gotica attribuita al Maestro del Ciclo di Vyšší Brod che ha come soggetto l'*Adorazione dei Magi*, in cui i popoli slavi portano i doni al Segretario Generale del Partito Comunista!¹¹ Lo sforzo per mantenere una continuità delle feste più diffuse con la modifica dei loro contenuti era guidato dal principio di discernimento critico di tutto quello che potesse tornare utile alle pretese totalitarie della dottrina comunista¹². Le modifiche rituali seguirono una attenta metodologia: «Si tenga conto di una concatenazione adeguata allo *status quo* della tradizione della festa già profondamente radicata. Questo sia il punto di partenza per una valutazione critica di questa o quella tradizione e per l'adeguamento della sua funzione nella nuova modifica rituale»¹³.

Un universalismo di questo tipo potrebbe essere chiaramente rico-

⁸ *Důvodová zpráva k vládnímu návrhu Zákona o státních svátcích, o dnech pracovního klidu a o památných a významných dnech z roku 1951*, in *Poslanecká sněmovna Parlamentu České republiky. Digitální repozitář*, si veda: http://www.psp.cz/eknih/1948ns/tisky/t0587_00.htm (ultima consultazione: 1 aprile 2013).

⁹ Ivi, Prima parte.

¹⁰ Ivi, agli articoli 3-5.

¹¹ Opera collettiva di questi autori: Jan Čumpelík, Alena Čermáková e Jaromír Schöř, 870 x 800 cm; cf. J. KREJČÍ, *Výstava Československo-sovětské přátelství ve výtvarném umění*, «Výtvarná práce», 1/5 (1952), pp. 1-4.

¹² Cf. D. OLŠÁKOVÁ, *Pobyblivé svátky. Kalendáře a významná výročí let 1945-1960*, «Dějiny a současnost», 8 (2008), pp. 34-36.

¹³ *Důvodová zpráva k vládnímu návrhu Zákona o státních svátcích, o dnech pracovního klidu a o památných a významných dnech z roku 1951, I. bod*, in *Poslanecká sněmovna Parlamentu*

nosciuto nella tendenza a interpretare come primario ruolo politico dei missionari slavi Cirillo e Metodio, la creazione della Grande Moravia, primo corpo politico comune dei Cèchi e degli Slovacchi. La costituzione della Repubblica cecoslovacca (1948) afferma nella sua introduzione: «Cèchi e Slovacchi, due popoli fraterni, membri della grande famiglia dei popoli slavi, già mille anni fa vivevano in uno stato comune, e insieme ricevettero dall'oriente la più alta creazione della civiltà di allora – il cristianesimo. Nella rivoluzione hussita, primi in Europa, sollevarono le proprie bandiere a difesa delle idee della libertà di pensiero, di sovranità del popolo e di giustizia sociale»¹⁴.

Un procedimento simile si riscontra nel contesto degli sforzi politici di federalizzazione della Cecoslovacchia. Nella celebrazione della memoria di Costantino e Metodio (ovviamente non titolati come santi) il regime si presentava come loro legittimo successore accogliendo la festa come *il giorno dei missionari slavi Cirillo e Metodio* e anzitutto «come simbolo dell'unità fraterna dei Cechi e degli Slovacchi»¹⁵. Questo tema fu la dottrina ufficiale per i rituali politici, che servivano in qualche modo a legittimare la strategia comunista totalizzante con l'apparente forma, consona all'opinione mondiale, di rispetto per il passato, solo ideologicamente manipolato. In questo caso era sempre più chiaro che in questo periodo l'attenzione nasceva dallo sforzo di coprire il divario crescente tra l'ideologia e la pratica politica della – così detta – *normalizzazione* nella Cecoslovacchia¹⁶, non trovando un modello adeguato e soddisfacente per la vita politica dei Cèchi e degli Slovacchi nella seconda metà del secolo scorso. Si ha l'impressione che la tradizione cirillometodiana fosse 'offerta in libagione' alla devozione del popolo slovacco.

Dopo il 1948 la spaccatura fra visione cristiana e secolare, ideologica, appariva sempre più visibile nelle annuali celebrazioni della festa dei san-

České republiky. Digitální repozitář, si veda: http://www.psp.cz/eknih/1948ns/tisky/t0587_00.htm (ultima consultazione: 1 aprile 2013).

¹⁴ 150/1948 Sb. Ústavní zákon ze dne 9. května 1948. Ústava Československé republiky, in *Parlament České republiky. Poslanecká sněmovna*, si veda: http://www.psp.cz/docs/texts/constitution_1948.html (ultima consultazione: 1 aprile 2013).

¹⁵ *Návrh zákona, kterým se mění a doplňuje zákon č. 93/1951 Sb. o státním svátku, o dnech pracovního klidu a o památných a významných dnech, ve znění pozdějších předpisů z roku 1990*, in *Poslanecká sněmovna Parlamentu České republiky. Digitální repozitář*, si veda: http://www.psp.cz/eknih/1986fs/tisky/t0375_00.htm (ultima consultazione: 1 aprile 2013).

¹⁶ Il termine *normalizzazione* (ufficialmente si parlava di *consolidamento*) si riferisce storicamente in prevalenza al periodo provvisorio fino al XIV Congresso del Partito del 25-29 maggio 1971. Spesso come evento nella memoria include tutto il periodo 1968-1989.

ti Cirillo e Metodio¹⁷. Si giocava sul campo delle forme tradizionali con un contenuto nuovo. Il regime faceva scivolare la tradizione cirillometodiana nel suo nuovo rituale politico, nella sua propaganda anticattolica. Nonostante le prese di posizione dei vescovi, il 10 giugno venne fondata ufficialmente a Praga l'Azione Cattolica alla presenza di una settantina di *preti progressisti* e alcuni laici. Questa organizzerà in breve tempo una serie di pellegrinaggi collegati alla tradizione cirillometodiana: a Devin, Velehrad, Sázava, con la partecipazione dei capi del partito comunista e dello stato. L'Azione cattolica trasformava il contenuto del movimento unionistico di Velehrad in una nuova dottrina statale cirillometodiana, come: a) congiunzione spirituale slava con il regime comunista dell'impero sovietico (*nuovo universalismo*); b) sforzo per creare una Chiesa nazionale, alla quale il nazionalismo comunista lavorava con massimo impegno *per il bene della Chiesa e della patria (nuovo particolarismo)*¹⁸. Già durante la prima riunione dei sacerdoti progressisti (il 28 giugno 1949) era emerso che il movimento «avrebbe coltivato il culto cirillometodiano e preteso una liturgia slava» e «avrebbe chiesto al Vaticano un'estensione dell'uso della lingua ceca e slovacca nella liturgia»¹⁹. La manifestazione visibile della loro impronta cirillometodiana è connessa con il pellegrinaggio nazionale organizzato dal regime comunista a Velehrad nel 1950. Pubblicamente per la prima volta si rendeva evidente una visione trasformata da un apparato organizzato secondo la logica della manipolazione ideologica, cosa che, con lo stesso sistema e le opportune modifiche e variazioni, fu praticata in tutta l'epoca comunista. Il culmine di questo confronto lo portarono due grandi pellegrinaggi (quello dei sacerdoti il 19 aprile 1985 e quello nazionale con 200.000 pellegrini il 7 luglio 1985, dopo la pubblicazione dell'enciclica *Slavorum apostoli*). Questi pellegrinaggi evidenziarono la distanza tra la dottrina statale del patrimonio della missione di Costantino e Metodio e il concetto e la realtà della venerazione dei santi Cirillo e Metodio (profonda devozione espressa con il culto sacro

¹⁷ Cf. P. FIDELIUS, *Řeč komunistické moci*, Triáda, Praha 1998; L. HOLÝ, *Malý český člověk a skvělý český národ. Národní identita a postkomunistická transformace společnosti*, Sociologické nakladatelství, Praha 2010; D. KYNDROVÁ, *Rituály normalizace. Československo 70.–80. let*, KANT, Praha 2011.

¹⁸ Cf. V. VAŠKO, *Dům na skále. I. Církev zkoušená. 1945 – začátek 1950*, 1, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004, s. 132-159; P. JURÁK, *Katolická akce v Olomouckém kraji. Vývoj vztahu státní moci a katolické církve v Československu od února 1948 do dubna 1949*, «Olomoucký archivní sborník», 3 (2005), pp. 126-154.

¹⁹ M. BULÍNOVÁ, M. JANIŠOVÁ, K. KAPLAN, ed., *Církevní komise ÚV KSČ 1949-1951. I. Církevní komise ÚV KSČ (církevní šestkaš). Duben 1949 – březen 1950*, Doplněk, Brno 1994, p. 93.

e la preghiera). Il ministro della cultura Milan Klusák (1923-1992), ben istruito²⁰, durante il suo discorso a Velehrad venne più volte interrotto dalla folla che all'unisono a gran voce chiamava santo Metodio, cosa che il ministro si era ben guardato dal fare! Alcuni storici parlarono di una nuova fase della lotta per i diritti civili e politici²¹. In questa occasione il papa, san Giovanni Paolo II, inviò una lettera ai sacerdoti cecoslovacchi, nella quale ripropone l'*universalismo* della venerazione dei santi Cirillo e Metodio partendo dalla tradizione dello *slavismo cattolico*, un'iniziativa strategica della Santa Sede verso i popoli slavi iniziata nella seconda parte del secolo diciannovesimo (con Leone XIII)²². Per il papa polacco, che seppe vedere profeticamente lo sviluppo prevedibile, nel tempo dell'attesa, del crollo del comunismo, esso diventò una pietra angolare della strategia per promuovere il dialogo e l'unità europea. In questo contesto ci si offre come ermeneutica della sua visita a Velehrad (il 22 aprile 1990) la volontà di sottolineare una *solidarietà degli scossi*²³ in Europa, sfruttando sia l'evento storico dell'anno 1985, simbolo della libertà nascente, sia una tradizione unionistica custodita nell'Europa centro-orientale da più di un secolo da eredi della tradizione cirillometodiana.

Sei di questi eredi hanno trovato già il proprio posto fra i beati della Chiesa universale, tutti martiri del secolo ventesimo. Sia il morente regime degli anni Ottanta sia la società laica ceca degli anni Novanta non avevano ancora trovato una risposta che potesse essere accolta, che completasse la propria posizione dottrinale, cioè un'identità ideologico-culturale costituente lo stato moderno e che insieme aggiungesse ciò che porta all'elevazione dei santi Cirillo e Metodio a compatroni d'Europa. Sembrerebbe che anche la chiesa locale solo a sprazzi stia scoprendo

²⁰ Membro dell'apparato, veniva frequentemente trasferito a differenti incarichi di responsabilità.

²¹ Cf. P. AMBROS, *Kam směřuje česká katolická církev? Teologie obnovy*, Refugium, Velehrad 1999, pp. 15-16.

²² Lo *Slavismo cattolico* diventò una strategia papale nel periodo di papa Leone XIII (1878-1903). Il suo programma era espresso dal cardinale Eduard H. Howard (1829-1892) in tre punti: 1) promuovere l'impegno per l'unità degli Slavi orientali e occidentali tramite una venerazione degli apostoli Slavi, cioè dei santi Cirillo e Metodio; 2) creare un istituto papale per gli studenti di teologia da tutti paesi slavi; 3) creare un dipartimento speciale presso la Congregazione per la propaganda di fede sotto il nome *La missione cirillometodiana* (cf. L. HROMJÁK, *Il movimento slavo e le origini del Bobemicum*, in T. PARMA ed., *Dal Bobemicum al Nepomuceno. La cultura ceca e la formazione sacerdotale in un contesto di scontri nazionalisti e di coesistenza*, Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2011, p. 17).

²³ Cf. S. CAMILIERI, *Jan Patočka. Neosocrate tra vita nella verità e cura dell'anima*, «Lineatempore», 18 (2011), <http://www.diesse.org/detail.asp?c=1&p=0&id=5650>.

una espressione univoca della sua missione universalistica nella prospettiva qui aperta.

Tentativi più riusciti sembrano le espressioni per portare avanti il *particolarismo cirillometodiano*. Già il regime comunista in Cecoslovacchia faceva il possibile per trasformarlo in *particolarismo politico* nella ricostruzione storica espressa nell'ipotesi di *translatio imperi*, cioè del trasferimento del potere politico dalla Grande Moravia al Regno di Boemia per stabilire una continuità della sovranità dello Stato attuale dei cèchi e degli slovacchi. Gli sforzi per sostenere ufficialmente la promozione di questo modo di vedere la storia della Grande Moravia in patria e all'estero, si vedono con chiarezza nel libretto della famosa esposizione della Grande Moravia del 1963, che grazie all'architetto František Tröster (1904-1968) divenne uno dei più straordinari eventi culturali degli anni Sessanta. Il sottotitolo della mostra esprime questa trasformazione: *L'esposizione del primo Stato comune dei progenitori dei cèchi e degli slovacchi, svolta in occasione del 1100° anniversario dall'inizio della missione bizantina nei nostri Paesi e dalla nascita della letteratura slava*²⁴. È chiaro che si tratta qui di un tentativo di fare del pensiero cirillometodiano una dottrina dello Stato, non nazionale. Già Edvard Beneš (1884-1948), ministro degli esteri, ipotizzava che la «Cecoslovacchia avrebbe portato il nome di *Velkomoravia* [Grande Moravia]»²⁵. Si trattava di una legittimazione dell'elemento slavo in una nuova struttura statale multinazionale negli anni 1918-1938, periodo in cui la Cecoslovacchia si sentiva minacciata dall'espansione dell'esperienza conosciuta già da secoli come *Drang nach Osten* (Spinta verso l'Est). Questo tema venne poi utilizzato anche dal regime comunista come strumento politico dopo che la popolazione di lingua tedesca dei Sudeti (prevalentemente cattolica) venne espulsa in massa dalla Cecoslovacchia a seguito della sconfitta tedesca nella seconda guerra mondiale. Lo scontro tra dottrina statale e nazionale nell'approccio all'idea cirillometodiana, si evidenzia nella polemica che ebbe luogo nella seconda metà degli anni Ottanta sulla sceneggiatura di una trilogia sulla Grande Moravia. La direzione artistica della sceneggiatura era alle complete dipendenze del Comitato Centrale del Partito Comunista della Slovacchia. Avrebbe dovuto creare un monumentale poema epico capace di connettere *universalismo*

²⁴ Cf. *Velká Morava. Vystava o prvním společném státě předků českého a slovenského národa, pořádáná u příležitosti 1100. výročí příchodu byzantské mise do našich zemí a počátku slovanského písemnictví* Brno – Dům umění. Srpen – říjen 1963, Dům umění, Brno 1963.

²⁵ D. TRĚŠTÍK, *Velká Morava. Národní, či «adnárodní» dějiny?*, «Dějiny a současnost», 3 (2003), p. 7.

e *particolarismo* della storia²⁶. L'archeologo di spicco Josef Poulík (1910-1998), uno dei promotori dell'idea della trasformazione della tradizione cirilometodiana in una tradizione della Grande Moravia, fece alcuni commenti sulla sceneggiatura:

Velehrad non dovrebbe far parte della sceneggiatura non solo per motivi storici, ma anche prendendo in considerazione il fatto che Velehrad è legata ad idee religiose proclamate da taluni ambienti ecclesiali. Il suo inserimento nella sceneggiatura avrebbe come risultato il suscitare delle emozioni religiose. Ne conosciamo gli effetti sia nella storia sia nel passato recente. A proposito di ciò, ho in mente anche il senso e l'importanza attribuita alla missione cirilometodiana, sulla quale si è focalizzata una notevole attenzione.[...] Purtroppo nel progetto come tale e in ciascuno dei suggerimenti particolari non c'è nulla che presenti come i fondatori della Grande Moravia, progenitori dei cèchi e degli slovacchi, hanno vissuto insieme, come hanno edificato le proprie abitazioni e villaggi, come hanno coltivato la terra, che cosa hanno seminato e come hanno allevato animali, come ha vissuto l'alta società e in che cosa consistesse la differenza abissale fra il mondo 'bene' e i contadini di questa epoca dal punto di vista sociale²⁷.

Entrando in conflitto con il cristianesimo, gli Slavi antichi sono visti come i difensori della originaria democrazia slava garantita dalla struttura pagana. Essa, sfortunatamente, era andata distrutta con la missione cristiana! Dal punto di vista dei realizzatori del progetto, il film doveva mostrare l'impero sovietico con i suoi satelliti come nuovo tentativo di sviluppare una società equa secondo la prefigurazione di quel modello antico. Si giustifica la lotta contro il cristianesimo usando come argomento a sostegno della prassi antireligiosa le parole di uno storico di alto livello, Dušan Třeštík: «Le nostre simpatie sono chiaramente a favore della gente comune e del paganesimo, tuttavia è innegabile che gli organi repressivi dello stato della Grande Moravia e il cristianesimo come tale, generarono un avanzamento sociale e culturale»²⁸. Nel solco di questo interesse parziale, le istituzioni scientifiche si dedicarono alla cultura 'tecnica' della Grande Moravia, a uno studio della società divisa in classi sociali e al suo relativo status sociale e anzitutto a una ricerca del

²⁶ Cf. P. KOPAL, *Filmový projekt Velká Morava. Příklad komunistického nacionalismu*, in «Paměť a dějiny», 4/3 (2010), pp. 55-63.

²⁷ D. TŘEŠTÍK, D. MAKOVÍČKA, *Přemyslovci*, testo manoscritto, in P. KOPAL, *Filmový projekt Velká Morava. Příklad komunistického nacionalismu*, «Paměť a dějiny», 4/3 (2010), p. 59, nota 15.

²⁸ *Ibidem*, citato da D. TŘEŠTÍK, *K filmovému projektu*, (testo manoscritto), nota 15.

sistema politico, facendo tutto questo per incarico dei centri ideologici del partito. Risultati appena iniziali di scavi archeologici vengono inseriti in progetti concreti e non raramente *nella lettura di fenomeni storici e nelle ipotesi presentate in pubblico*²⁹. Non menzionare anche una corrente opposta nella comunità degli storici e archeologi sarebbe poco corretto, tenendo conto che una accesa discussione proseguì anche grazie alla distanza temporale.

Tutti questi tentativi di una interpretazione secolare dell'idea cirilometodiana trovano origine nella tensione culturale dell'evento della missione dei santi Cirillo e Metodio, ovvero nel suo carattere oscillante tra *particolarismo* e *universalismo*. La trasformazione della tradizione proposta (come si vede anche in altri casi della regolazione della prassi ecclesiale) puntò al vivere quotidiano entro schemi capaci di generare un concreto stile di vita consono al socialismo reale. La *Weltanschauung* come campo di lotta tra le classi sociali diventò un denominatore comune per unificare il modo di giudicare, interpretare e formare la cultura come tale. Questo paradigma entrò a far parte di una manipolazione della memoria storica tesa a vedere in tutto – come nel nostro caso – una divisione in bianco e nero del mondo orientale (progressista) e quello occidentale (obsoleto). Non stupisce così un approccio ideologico nell'interpretazione di quale importanza attribuire alla missione bizantina. Il sopra menzionato Josef Poulík dichiarò: «La missione cirilometodiana nella vita dei nostri popoli è spesso sopravvalutata senza che si prenda in considerazione il progresso precedente nel campo economico, sociale e culturale. Simili tendenze sono all'opera soprattutto nel tempo presente, in totale accordo con la politica aggressiva di alcuni di area occidentale per negare lo sviluppo autonomo e indipendente nonché il processo in germe della costituzione dello Stato sul territorio della Cecoslovacchia»³⁰. Pur tenendo conto del linguaggio che al tempo gli studiosi socialisti erano soliti utilizzare nei loro discorsi stereotipati quasi a mo' di formule di incantesimo, è fuori dubbio che ci si trova davanti a un'impostazione ideologica³¹.

²⁹ Cf. F. GRAUS, *Říše velkomoravská. Její postavení v současné Evropě a vnitřní struktura*, in P. RATKOŠ, *et al.*, *Konferencia o Velké Morave a byzantské misii. Brno – Nitra 1-4. X. 1963*, Archeologický ústav Slovenskej akadémie vied v Nitre, Nitra 1963, pp. 5-29.

³⁰ J. POULÍK, *Velká Morava. Cyrilometodějská mise*, Melantrich, Praha 1985, p. 1.

³¹ Sulla valutazione ideologica interessanti ricerche sono in una conferenza dell'Accademia socialista e in questi storici: Zdeněk Klanica, Lubomír L. Havlík, Dušan Třeštík; cf. F. CÍNOUŠ, *Aktuální otázky ateistické výchovy a propagandy v současném ideologickém zápase. Sborník příspěvků z celost. semináře ÚV SAK ČSSR, Gottwaldov, březen 1985. Díl 1.*, Horizont, Praha 1987.

3. ANTINOMIA O COMPLEMENTARITÀ DELLE TRADIZIONI CIRILLOMETODIANE SECOLARI ED ECCLESIALI?

Il tema della questione della tradizione cirillometodiana è periodicamente sollevato dalla celebrazione di un corrispondente anniversario. Tale anniversario cade anche quest'anno. Ogni volta si ripetono sia frasi fatte o stereotipi mentali sia accenti aggiornati. Il pellegrinaggio del beato Giovanni Paolo II a Velehrad il 22 aprile 1990 con la nascita della Repubblica ceca l'1 gennaio 1993 poneva una domanda sull'integrità sociale e culturale della nuova entità politica *ad extra* e *ad intra*³². A dire la verità, la tradizione cirillometodiana non assume una posizione centrale nell'ordine sociale o dentro la Chiesa locale delle terre ceche. Forse gioca un qualche ruolo per definire le relazioni dentro l'insieme dei territori della Boemia, della Moravia e della Slesia ceca. Può darsi che sia sintomo (per molti in maniera inattesa) dell'attività sociale per rideterminare la propria identità e i compiti attuali. Si riflette in questa situazione la relazione tra la società civile, l'approccio ideologico del rinnovato Stato ceco e la posizione della Chiesa, vista nella società come funzione per la stabilità delle istituzioni e per l'ambiente postmoderno nel campo culturale e sociale. Non esiste più una formula comune per un'idea cirillometodiana. La sua frammentazione riflette una decomposizione della società e una scissione del mondo in una coesistenza parallela degli approcci secolaristi e religiosi. Papa Benedetto XVI bene espresse quale aria si respiri culturalmente in Europa, inclusa la società ceca, parlando di tre compiti della Chiesa: a) portare avanti il dialogo con il mondo agnostico; b) trasformare la Chiesa in una minoranza creativa; c) offrire a tutti il servizio della carità³³. Si vede il parallelismo della esperienza secolarizzata e quella della fede nell'avere in comune l'esigenza di rafforzare attraverso 'strumenti laici' un atteggiamento trascendente e favorire un'esperienza spirituale nella società laicista³⁴. Con la diminuzione del suo potere, si

³² Cf. P. AMBROS, *Kam směřuje česká katolická církev? Teologie obnovy*, Refugium, Velehrad 1999, pp. 168-195.

³³ Cf. BENEDIKT XVI, *Církev v etickém a lidském dialogu se všemi. Rozhovor poskytnutý Svätým otcem novinárům během letu do České republiky* (páter Lombardi, papežský let, sobota 26. září 2009); si veda: *La Chiesa in dialogo etico e umano con tutti. Intervista concessa dal Santo Padre ai giornalisti durante il volo verso la Repubblica Ceca* (Padre Lombardi, Volo Papale, sabato 26 settembre 2009), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 30 agosto 2009, p. 1112.

³⁴ Cf. A. KŘIŠŤAN, *Církev v občanské společnosti – pastorační poznámka*, «Teologické texty», 9/4 (1998), s. 137-138; O. HÖFFE, *Art. Pluralismus/Toleranz*, in P. EICHER, ed., *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 4, Kösel, München 1991, p. 218-234; M. FENDRYCH,

offre alla Chiesa la libertà di prendere nel solco della tradizione nuove decisioni normative per la vita di oggi.

Se volessimo riassumere in breve la tipologia di pluriformità della tradizione cirillometodiana da noi qui presentata, troveremmo la crescente continuità del reciproco arricchimento della sua polarità, cioè il suo sano particolarismo e universalismo. Nella riflessione teologico-culturale si potrebbero discernere quattro modelli di base:

a) *l'approccio confessionale* alla tradizione cirillometodiana, la cui sottolineatura in primo luogo è la propria identità ecclesiale;

b) *l'approccio locale* alla tradizione cirillometodiana, vale a dire il legame con la venerazione sul posto, cioè una concezione degli spazi e dei luoghi unita con la memoria ecclesiale che riconosce e venera la forza del Dio personale, vicino tramite la *sua tangibile presenza*³⁵ nella vita dei santi Cirillo e Metodio³⁶;

c) *l'approccio ecumenico* (in un passato recente: unionista) alla tradizione cirillometodiana, intesa come una metodologia di comunicazione e di particolarità da condividere. Si parte dalla coscienza della diversità come possibilità di mutuo arricchimento e reciprocamente bisognosa. Un'essenzializzazione di tale metodologia è compresa nella domanda di partenza: «È il nostro proprio concetto di Chiesa giusto a tal punto da poter includere tutti quanti quelli che sono separati da noi?»³⁷;

d) *l'approccio irenico* alla tradizione cirillometodiana espresso nell'idea di una responsabilità comune di fronte al futuro, che incorpora il nesso tra valutazione storica e giudizio teologico sulla storia: una responsabilità fondata sulla memoria comune come manifestazione «della obiettiva esistenza di una solidarietà tra coloro che hanno commesso il male in passato e i loro eredi nel presente»³⁸.

Nella sfera secolare, senza tener conto delle posizioni estremiste come panslavismo o nazionalismo moravo, sono da discernere quattro orientamenti fondamentali:

Bůh, *Zakomplexovaní čeští politici a Velký pátek*, in *Aktuálně.cz*, <http://aktualne.centrum.cz/blogy-a-nazory/komentare/clanek.php?id=775416>.

³⁵ B. FLUSIN, *Syméon et les philologues ou la mort du stylite*, in C. JOLIVET-LÉVY, ed., *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, Byzantina Sorbonensia 11, Publications de la Sorbonne, Paris 1993, pp. 1-17.

³⁶ Cf. CIRILLO DI SCITOPOLI, *Vita Sabae*, 79, 185; 81, 186-187; *Vita Euthymii*, 42; 61, in PG 114, 630; 645-648.

³⁷ T. ŠPIDLÍK, P. AMBROS, *Svatí Cyril a Metoděj mezi námi. Vybrané otázky cyrilometodějské tradice. Bibliografie 1990-2011*, Refugium, Olomouc 2011, p. 74.

³⁸ Mezinárodní Teologická Komise, *Paměť a smíření. Církev a viny minulosti*, Katolický týdeník, Praha 2000, p. 37.

- a) le aspirazioni istruttive ed educative, che mirano a essere un fondamento storico della cultura ceca, della sua letteratura, dell'ordine politico e del regolamento legale³⁹;
- b) lo sviluppo dell'identità del nuovo stato ceco, nel superamento del trauma dell'eredità del totalitarismo comunista tramite una lettura spirituale della storia ceca⁴⁰;
- c) l'armonizzazione delle componenti di tutte le tradizioni spirituali, inclusa quella cirilometodiana, tramite una nuova valutazione delle esperienze storiche per arrivare alla determinazione di un modo per svilupparle⁴¹;
- d) l'espansione di un modello di disposizione politica dell'Europa centrale tramite il concetto politico del trasferimento della coscienza storico-culturale adottata nella Grande Moravia come patrimonio antico per l'Europa centrale. Grazie a tale modello «una nuova Europa così concepita, alla fine non sarebbe stata universalista, ma pluralista, non sarebbe stata supportata dall'idea di un unico impero universale, ma dall'idea di *christianitas*, cioè una comunità di entità politiche con gli stessi diritti e subito dopo una comunità dei popoli. Con una iperbole si potrebbe dire che principi e nobiltà della Grande Moravia 'conquistarono' nel IX secolo come regola politica la convivenza di un'Europa pluralista, lottando nel campo militare e soprattutto delle idee. L'effetto di essa è vivo ancora oggi»⁴².

4. PER UNA TRADIZIONE CIRILLOMETODIANA RINNOVATA

4.1 Venerazione dei santi, un fenomeno della storia (tradizione) e un evento dell'economia di salvezza

La venerazione dei santi è basata sul dogma della *communio sanctorum* (comunione alle cose sante /*sancta*/; comunione tra le persone sante /*sancti*/)⁴³, esprime la relazione tra il corpo di Cristo, già trasfigurato, e noi che ancora siamo pellegrini nella storia (1Cor 15,44). In questo senso la

³⁹ P. PŘÍHA, *Svatí Cyril a Metoděj. Velehrad – symbol a úkol. Četba k přípravě na 1150. výročí příchodu slovanské misie na Velkou Moravu*, Studio Gabreta – Poustevník, Brno 2010, p. 35.

⁴⁰ Cf. K. SKALICKÝ, *Kobákovo zpytování českého národního svědomí aneb Pokus o výtčení české národní filozofie*, «Listy. Dvuměsíčník pro kulturu a dialog», 6 (2009), <http://www.listy.cz/archiv.php?cislo=096&clanek=060906> (ultima consultazione: 1 aprile 2013).

⁴¹ K. SKALICKÝ, *Prolegomena k budoucí filosofii českých dějin*, «Studie», 55 (1978), p. 27.

⁴² D. TŘEŠTÍK, *Velká Morava v dějinách Evropy*, <http://www.mystika.cz/udalosti/velkamorava/velkamorava-02.htm> (ultima consultazione: 20 marzo 2013).

⁴³ *Catechismo della Chiesa Cattolica* 948.

tradizione cirillometodiana è carica di energia sia nella dimensione delle cose sante sia in quella delle relazioni.

L'accesso ai santi quali figure storiche è avvolto da un velo. Il manto del simbolo accompagna la presenza dei santi nella forma della tradizione del popolo o di quelle ecclesiali. Paradossalmente proprio questo a volte impedirebbe di avvicinarsi a loro nella loro storicità, come persone viventi. D'altro canto, un incontro con i santi nella preghiera diventa meno problematico se ammettiamo la giusta misura di estraneità insormontabile tra la loro storicità e il loro corpo glorioso, fra passato e presente. Se tutto è sotto il regno di Cristo risorto, dunque questo apre la via verso i santi. Allo stesso tempo tuttavia siamo in grado di cogliere l'affinità fra il passato e il presente dei santi, che tocca il nostro tempo presente (*kairos*), soprattutto nei momenti in cui responsabilmente rinnoviamo la nostra società e il suo futuro culturale. Un discorso con i santi diventa parte della mia responsabilità davanti al volto di Dio e tutti gli uomini sulla terra e nel cielo. È una cultura escatologica⁴⁴. Secondo Bernard Lonergan è necessario nella tradizione distinguere una realtà sociale da quella culturale. 'Sociale' per lui significa

un modo di vita in cui la gente vive insieme in modo organizzato e prevedibile. Questo ordine è rispettato nella famiglia e nelle abitudini, nella società con le sue classi e coll'élite, nella formazione e nel sistema legale, nell'economia e tecnologia, nelle chiese e nelle sette⁴⁵.

La cultura per lui è qualche cosa di superiore, che forma tutta la vita sociale, cioè:

P'insieme dei pareri e dei valori che formano un modo comune di vita. Esistono dunque tante culture quanti sono i modi di distinguere diversi assunti dei pareri e dei valori⁴⁶.

Si sottintende che la relazione fra culturale e sociale è analoga a quella dell'anima al corpo⁴⁷.

⁴⁴ In dettaglio cf. B. LONERGAN, *Method in Theology?*, Herder and Herder, New York 1973, pp. 220-224; per una precisazione teologica del nostro presente cf. P. AMBROS, *Návrat k pramenům a postavení křesťana v moderním světě*, in J. HANUŠ, *Eseje o povaze církevních dějím*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2012, pp. 9-24.

⁴⁵ B. LONERGAN, *The Absence of God*, in W. RYAN, B. TYRRELL, ed., *A Second Collection. Papers by Bernard J. F. Lonergan, S. J.*, Darton, Longman and Todd, London 1974, p. 102.

⁴⁶ B. LONERGAN, *op. cit.*, p. 301.

⁴⁷ Cf. B. LONERGAN, *Belief: Today's Issue*, in W. RYAN, B. TYRRELL, ed., *A Second Collection*, cit., pp. 90-91; ID., *The Absence of God*, in W. RYAN, B. TYRRELL, ed., *op. cit.*, pp. 101-103, 115; ID., *The Response of the Jesuit as Priest and Apostle in the Modern World*, ivi, p. 183.

Una comprensione della dinamica relazionale fra gli elementi sociale e culturale nella venerazione dei santi aprirebbe una via per la valutazione delle sue diverse dimensioni tradizionali. Dall'espressione culturale della venerazione dei santi dipende il loro ruolo trasformante. Per fare un esempio, di fronte all'antico inno corale di san Venceslao, il sentimento dell'uomo moderno si pone, dal punto di vista culturale, in un'ambiguità oscillante fra il dubbioso fino alla perplessità e l'adesione calorosa di un cattolico, di un ortodosso o un utraquista ceco. La venerazione dei santi Cirillo e Metodio è avvolta da un'atmosfera di timore sacro (*mysterium tremendum*) ma anche da un sentimento di meraviglia per l'esperienza di una protezione (*mysterium fascinosum*), quasi un'energia sacra, in grado di muovere verso un nuovo tipo di volontarismo religioso che, nel caso della tradizione cirillometodiana di Olomouc (o morava) è necessario distanziare da *austroslavismo* e *panslavismo*⁴⁸. Questo significato della tradizione cirillometodiana (ma lo stesso avviene nel caso della venerazione dei santi in genere) non viene dal sentimento soggettivo degli individui; momento chiave di questo fenomeno è l'intenzione di essere responsabile culturalmente di fronte alla storia. La tradizione legge la storia come il cammino mosso da una visione trascendente strettamente connessa con l'agire dell'uomo. Da questo punto di vista la tradizione cirillometodiana appartiene sia alla conoscenza storica (*erklären, verstehen* «*wie es eigentlich gewesen*»⁴⁹) sia alla esperienza della storia (*Weltanschauung, Fragestellung, Standpunkt*)⁵⁰.

La tradizione va elaborando una progressiva conoscenza storica da un punto di vista diverso dalla storiografia critica. Pian piano il crescente processo di penetrazione degli avvenimenti storici, delle domande,

⁴⁸ Cf. L. HRONJÁK, *op. cit.*, p. 17; similmente E. HRABOVEC, *La Slovacchia e la Santa Sede nell'arco della storia*, in J. DRAVECKÝ, M. BARTKO, ed., *Slovacchia e la Santa Sede nel XX secolo. Atti del Convegno promosso dall'Ambasciata della Repubblica Slovacca presso la Santa Sede in occasione del V anniversario della firma dell'Accordo Base tra la Repubblica Slovacca e la Santa Sede*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, pp. 233-234.

⁴⁹ L. VON RANKE, *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494–1514. Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber*, Duncker & Humblot, Leipzig 1885, p. VII (= *Leopold von Ranke's Sämtliche Werke*, 33/34); R. VIERHAUS, *Ranke's Begriff der historischen Objektivität*, in R. KOSELLECK, W. J. MOMMSEN, J. RÜSEN, ed., *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1977, pp. 63-76; C. BECKER, *Review of Maurice Mendelbaum's The Problem of Historical Knowledge*, «*Philosophical Review*», 49 (1940), p. 363; C. W. SMITH, *Carl Becker: On History and the Climate of Opinion*, Cornell University Press, Ithaca 1956, p. 97; E. ROTHACKER, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, in A. BAEUMLER, M. SCHRÖTER, *Handbuch der Philosophie*, R. Oldenbourg, München – Berlin 1927, p. 144; K. HEUSSI, *Die Krisis des Historismus*, Mohr, Tübingen 1932, p. 63.

⁵⁰ B. LONERGAN, *Method in Theology?*, *cit.*, pp. 195-196.

delle ipotesi, delle prove formali, nella tradizione si trasforma in comprensione delle conseguenze storiche nella memoria storica del popolo. Inoltre, il processo selettivo, costruttivo e critico della tradizione porta alla formazione dei criteri che aiutano l'uomo a discernere e decidere nel contesto storico.

«Il passato è istruttivo, mai normativo. È alla tradizione che compete creare le regole»⁵¹. La storia è radicata poi «nella vivificante presenza di questa Tradizione, le cui ricchezze sono trasfuse nella pratica e nella vita della Chiesa che crede e che prega»⁵². La tradizione cirillometodiana è questa presenza vivificante. Per usare le parole di Karel Skalický, da questo punto di vista è intesa come una *pastoralità*, cioè una esistenza dell'uomo nella storia, immerso nelle decisioni concrete e nell'eternità escatologica già presente. Questo aspetto della tradizione difende la comunità cristiana e la Chiesa come tale dal pericolo di una clericalizzazione (il potere ecclesiastico che idealizza la vita eterna nella storia)⁵³. *Summum bonum* nella biografia storica dei santi consiste nella visione cristiana di una aspirazione alla vita sulla terra e alla vita per il cielo. «Una consapevolezza rinnovata del passato possa dunque generare un futuro nuovo»⁵⁴. D'altra parte occorre osservare con Carl Becker, Erich Rothacker, Karl Heussi e Rudolf Bultmann che una tradizione comprendente la venerazione dei santi e il loro culto non esclude il «procedimento che *caeteris paribus* porti a una conoscenza storica valida»⁵⁵.

Teologicamente la venerazione dei santi non è basata innanzitutto sul rispetto per un eroismo morale dell'individuo, ma sulla rivelazione di una vittoria della grazia di Dio nella storia. Oggetto del culto è la potenza di Dio nell'uomo nella sua totalità, quindi anche con le manifestazioni esterne. L'esperienza storica più profonda si trova nella continuità di segno biblico: «Noi siamo circondati da una così grande schiera di testimoni» (Ebr 12,1). Una Chiesa di santi si vede come *signum levatum in nationes*⁵⁶. Essa rappresenta una *via empirica* per giungere alla sorgente della santità. Il culto dei santi è una esperienza positiva, garanzia di autenticità

⁵¹ Cf. R. TAFT, *Život z liturgie. Tradice Východu i Západu*, Refugium, Olomouc 2008, p. 114.

⁵² *Dei Verbum*, 8.

⁵³ In dettaglio cf. K. SKALICKÝ, «*Skok vpřed*» v perspektivě revolucí nového tisíciletí. Před půl stoletím byl zahájen Druhý vatikánský koncil, «Listy», 42/3 (2012), pp. 42-45.

⁵⁴ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Pamět' a smíření: církev a viny minulosti*, Katolický týdeník, Praha 2000, p. 33.

⁵⁵ B. LONERGAN, *op. cit.*, p. 196.

⁵⁶ [il segno elevato fra le nazioni] Pius IX, Dogmatická konstituce *Dei Filius*, 4, in *ASS*, 5 (1869-1870), pp. 481-493 (*Enchiridion delle encicliche. 2. Gregorio XVI, Pio IX 1831-1878*, EDB, Bologna, pp. 1108-1109 [Nr. 840]).

della fede. Con le parole del Concilio Vaticano I, l'uomo di fede si rivolge ad *admirabilis propagatio* (una straordinaria diffusione del cristianesimo), *eximia sanctitas* (una santità che supera tutto), *inexhausta in omnibus bonis foecunditas* (una inesauribile fecondità nel fare il bene), *catholica unitas* (una unità cattolica) ed *invincta stabilitas* (una forza indistruttibile)⁵⁷.

Questo ethos – con la sua ricca espressione nel culto dei santi – si riflette dall'inizio con la celebrazione dell'Eucaristia sulle tombe dei martiri (II secolo in Oriente; III secolo nell'Occidente), nella venerazione delle reliquie e di immagini sacre dei santi come una espressione di gioia e di festa, nella costruzione di chiese, cappelle e altari in loro onore, dapprima assegnando loro come titolo l'espressione 'santo' o 'il beato' (V secolo), più tardi nella distinzione di diversi tipi di santità (vergine, confessore, vescovo, monaco). Inserita nel calendario liturgico, la festa del santo dà luogo a propri testi liturgici. Il santo diventa poi un patrono della cappella, della nazione o del paese. Quindi è venerato non solo come santo, ma diventa il mediatore nelle preghiere della gente, che perciò si reca da lui in pellegrinaggio.

4.2 *Culto locale, venerazione universale e loro pastoralità politica*

Il nucleo del culto è la tomba di un santo. Questa localizzazione geografica non è la conclusione del processo ma al contrario diventa momento di universalizzazione del culto: la gente accorre da tutti i luoghi per venerare il santo. La rete delle strade dell'antichità in Europa segue la topografia dei luoghi santi sulle tombe degli apostoli e dei martiri. Un monastero con le reliquie del fondatore si paragonava *al cielo sulla terra*. Così Gregorio di Tours († 594) nei suoi *Libri octo miraculorum* narrò lo sviluppo del culto di san Martino e descrisse dettagliatamente la nascita e la crescita dei pellegrinaggi alla sua tomba. All'origine sta l'esperienza dei fedeli che vedono nel santo una manifestazione della forza di Cristo risorto, forza che si attualizza e diviene attingibile nel pellegrinaggio ai luoghi del santo. I santi uomini e le sante donne sono visti come i nuovi apostoli, personalmente legati al luogo della loro sepoltura o alle loro reliquie⁵⁸. L'oggetto del pellegrinaggio diventava così il desiderio di attingere all'energia divina universale presente localmente come «tangibile

⁵⁷ *Ibidem*; il concetto di Salvador Pié-Ninota, *la nuova via empirica*, entra nell'ambiente ceco tramite David Bouma (cf. D. BOUMA, *Věrohodnost církve*, «Cesty katecheze», 3 [2011], pp. 19-21).

⁵⁸ Cf. B. BITTON-ASHKELONY, *Local versus Central Pilgrimage*, in B. BITTON-ASHKELONY, *Encountering the Sacred: the Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity. Transformation of the Classical Heritage*, University of California Press, Berkeley 2005, pp. 184-206.

presenza di Dio»⁵⁹. La percezione 'immediata' della santità promuoveva il movimento intorno al santuario⁶⁰, che risentiva delle condizioni esterne, delle varie tendenze devozionali dell'epoca, dei diversi pastori con i propri carismi. Tutto ciò determinò la caratteristica specifica del luogo dando la forma finale al culto. Questo modello comune si potrebbe applicare anche nel caso della venerazione dei santi Cirillo e Metodio nel corso del tempo. La rete del loro culto è composta dalla sinergia tra universalismo e particolarismo dell'evento della rivelazione continua legata ai nostri due santi. Comprende la rete spontaneamente cresciuta da Roma per la tradizione occidentale, la rete del mondo bizantino con le tombe e reliquie dei discepoli di Cirillo a Metodio del gruppo del cosiddetto *santo settenario* (*sedmipočetníci*⁶¹) unita con Ocrida e Preslav e finalmente la rete del mondo slavo centro-orientale presente in ambedue le tradizioni, quella latina e quella orientale, congiunta con Velehrad, e da qui poi con Nitra, Olomouc, Praha, Sázava, Krakov.

Il culto di entrambi i santi era originariamente segnato dall'incertezza della localizzazione della tomba e da una tradizione liturgica cirillometodiana più o meno frammentata. Entrambe le località, cioè la basilica di San Clemente a Roma (Cirillo) e ancora di più Velehrad in Moravia (Metodio), si trovavano – e si trovano ancora oggi – di fronte alla seria difficoltà di determinare con precisione la localizzazione archeologica della tomba. Oltre questo si sperimenta la fatica di trovare una testimonianza inconfutabile di continuità del culto stesso, nonché la necessità di stabilire il suo rapporto con le varie aspirazioni culturali, politiche e spirituali tenendo conto di correnti, epoche e paradigmi diversi⁶². Potrebbe esistere, in queste circostanze, una connessione fra i numerosi e rapsodici tentativi di approcci diversi ai santi Cirillo e Metodio in ottiche così differenziate, con tante e varie forme di *particolarismo* e *universalismo*? Non sarebbe il caso di pensare alla formazione di una piattaforma culturale dove potrebbero incontrarsi le interpretazioni più secolarizzanti (politiche) con quelle religiose (spirituali)? Quale potrebbe essere l'approccio sensibile fra una storia e una tradizione cirillometodiana?

⁵⁹ Cf. B. FLUSIN, *Syméon et les philologues ou la mort du stylite*, in C. JOLIVET-LÉVY, ed., *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, Byzantina Sorbonensia 11, Publications de la Sorbonne, Paris 1993, pp. 1-17

⁶⁰ *Vita Sabae*, 79, 185; 81, 186.15-187; *Vita Euthymii*, 42, 61.

⁶¹ A. ŠKOVIERA, *Svatí slovanskí sedmopočetníci*, Slovenský komitét slavistov – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Bratislava 2010.

⁶² Cf. per esempio J. BILÝ, *Osudy Církve moravské po smrti sv. Methoda až do zřízení biskupství v Holomouci*, «Časopis pro katolické duchovenstvo», 25 (1852), pp. 129-140.

L'ambizione di conservare una coscienza storica non basta a mantenere una tradizione che abbia lo scopo di proteggere il culto dei santi. La tradizione si custodisce con un *imperativo pastorale*. Una *pastoralità* nella tradizione svolge un compito analogo a quello di *aggiornamento*. Le decisioni concrete non solo dovrebbero rispettare la tradizione (sarebbe mero tradizionalismo che cerca una sorta di legittimità ad agire per la stessa identità ecclesiale storica), ma soprattutto dovrebbero nascere da un discernimento. La tradizione, dunque, funge da discernimento spirituale, cioè da autorità competente nel dire *sì* o *no*.

Sembra che proprio qui sia vicino il campo comune per una posizione religiosa e secolare. Questo *sì* o *no* del discernimento chiede un atteggiamento di responsabilità davanti all'avvenire. Nel discernimento inteso come atto spirituale, ci si gioca *sub specie aeternitatis*, nell'atto secolare si considera il benessere della generazione che viene. Da questo punto di vista i momenti storici di ripresa del culto cirillometodiano significherebbero anche una responsabilità politica (secolare e spirituale) che tenga conto delle circostanze locali e globali per l'evangelizzazione del popolo. Quantunque la dinastia dei Premislidi (e più tardi anche Carlo IV di Lussemburgo) avesse alla base delle sue decisioni motivi politici, individuali o tattici, tuttavia crescevano nella famiglia della stirpe reale di Boemia i riferimenti ai santi patroni e anche ai santi Cirillo e Metodio, soprattutto nel periodo di Carlo IV. Nella sua persona si vede il primo culmine dello sviluppo del culto dei santi Cirillo e Metodio inteso come modo di discernere tenendo conto di cosa potrebbe essere comune ai popoli europei. In questo contesto si potrebbe avanzare l'ipotesi che una continuità della tradizione cirillometodiana non consiste nell'evidenza della sua ininterrotta successione temporale, ma nella coscienza *autorevole* che nel susseguirsi delle generazioni si manifesta per ciascuna di esse, nelle proprie decisioni, una obbedienza trascendentale analoga a quella delle generazioni precedenti. L'autorità, in questo senso, coinciderebbe con l'atteggiamento di responsabilità personale davanti all'avvenire. La tradizione, allora, non spinge a obbedire passivamente al passato ma crea decisioni nuove: è così legata con la libertà dell'uomo che non esiste senza di essa, divenendo così una manifestazione della coscienza dell'uomo libero che prende una decisione di fronte ad una realtà trascendente.

Potremmo, a titolo di esempio, considerare il momento della visita del re per venerare le reliquie dei santi. È ovvio che la conoscenza storica dei santi Cirillo e Metodio nel tardo Medioevo era probabilmente avvolta dalle tenebre in mancanza di fonti; tuttavia, la forza dei gesti che segnavano un risveglio della loro venerazione creava per la tradizione

cirillometodiana un ponte verso i tempi moderni. Gli errori storici non hanno mai minacciato una tradizione nel suo nucleo; piuttosto, la fanno crescere secondo un nuovo modo, con decisioni responsabili per una conoscenza più dettagliata. La storia in questo caso è l'ambiente culturale in cui una società continuamente trova la stessa verità come atto della libertà liberata da Cristo. Qui si ripete la dinamica stabilita per la tradizione autentica nel *canone di Vincenzo di Lerino*: «Bisogna soprattutto preoccuparsi perché sia conservato ciò che in ogni luogo, sempre e da tutti è stato creduto»⁶³.

Questa dinamica non è astratta, si muove nella società come evento culturale e sociale. Costituito sembra il paradigma che vede l'evento culturale come responsabilità personale. Paradossalmente, il culto dei santi come fatto sociale fa parte della mentalità ecclesiale, in cui il *locale* (particolarismo) va mantenuto unito a tutta la comunità cristiana rappresentata dal magistero ordinario (universalismo). Tuttavia l'*universalismo* non sostituisce mai *il culto locale* come custode dell'affinità del passato con il nostro presente, che lo rende insostituibile presa di coscienza per discernere concretamente. Da questo punto di vista, nella tradizione cirillometodiana non ci sono luoghi più sacri della basilica di San Clemente a Roma, come luogo della tomba di san Cirillo, e Velehrad (Olomouc) come custode della finora sconosciuta tomba di san Metodio. Per sempre rimane paradossale che papa Giovanni Paolo II abbia affidato il futuro della nuova Europa dei popoli uniti ai pellegrini di luoghi così piccoli come Velehrad, Norcia, Vadstena, Siena, Breslavia.

5. CONCLUSIONE COME SINTESI

Per riassumere si potrebbe riaffermare la necessità di una sintesi della tradizione cirillometodiana come realtà secolare e spirituale. La tradizione è un evento (fenomeno che contiene intenzionalità storica) coltivato con una trascendenza culturale (un concetto filosofico-teologico elevato e astratto), ma insieme sviluppato con rispetto personale, con la meditazione, la preghiera, l'ascesi, con uno sforzo morale e sociale, con il coraggio di comunicare con la storia tramite la memoria. La tradizione cirillometodiana è per la società secolare uno specchio della responsabilità dell'uomo nella storia e per la comunità cristiana una responsabilità dentro la *communio sanctorum*.

⁶³ VINCENZO DI LERINO, *Commonitoria*, 2, in PL, 50, 641-642.

PAVEL AMBROS

Cyrillo-Methodian Tradition: National, Political or Religious Issue?

This study deals with contemporary interpretations of Cyrillo-Methodian tradition. These interpretations have a common denominator: interconnection of this tradition between local and universal identities of the Church community and society. The analysis of Cyrillo-Methodian tradition in the period of communism in Central and Eastern Europe shows that these two meanings are apparent even in the attempts of communist ideology to manipulate this tradition. Though this tradition represents contradictory tendencies (confession, enculturation, ecumenism, universal values of the East and the West unity), it is simultaneously interactive. The revival of Constantin and Methodius tradition is embodied in liturgical celebration and in actual worshipping of Saints Cyril and Methodius as co-patron saints of Europe and as saints with the title of *equal-to-apostles*.

PAVEL AMBROS

Cyrlometodějská tradice: otázka národní, politická nebo náboženská?

Studie se zabývá interpretacemi cyrlometodějské tradice v současnosti. Společným jmenovatelem těchto interpretací je její propojenost s lokální a univerzální identitou církevního společenství a společnosti. Analýza cyrlometodějské tradice v době komunismu ve střední a východní Evropě ukazuje, že tato dvojznačnost je patrná i v pokusech manipulovat s touto tradicí komunistickou ideologií. I když je tato tradice nositelem protichůdných tendencí (konfese, inkulturace, ekumenismu, univerzálních hodnot jednoty Východu a Západu), zároveň je dialogická. Obnova cyrlometodějské tradice je zakotveno v liturgickém slavení a v aktualizaci jejich úcty jako světců s titulem spolupatroni Evropy a apoštolům rovní.

ОЛЬГА СЕДАКОВА

ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКИЙ ЯЗЫК
В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ:
НАСЛЕДИЕ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ

Я приношу извинения высоким и ученым слушателям, если многое из того, что я скажу, представляется им общеизвестным трюизмом – или, наоборот, если в своей традиции они привыкли видеть эти вещи в другой перспективе. И прежде всего – необходимое уточнение термина: церковнославянским языком у нас принято называть язык, который используется в современной практике Русской православной церкви. Он значительно отличается от языка первых кодексов кирилло-мефодиевской эпохи. Чтобы оценить размах изменений, достаточно положить рядом два текста одного эпизода: в версии Зографского кодекса – и современного богослужебного Евангелия. Свой современный облик церковнославянский приобрел приблизительно к XVIII веку (в так называемую «синодальную эпоху»). Путь его эволюции лингвистикой не описан. Да и сам церковнославянский язык – в отличие от старославянского (так называют у нас язык первых памятников), – как это ни удивительно, почти не изучен. Словарь паронимов, над которым я работала много лет, – одна из первых попыток осознать лексику церковнославянского в его отношении к литературному русскому. В пушкинское время церковнославянский называли славяно-русским.

Второе уточнение касается почитания свв. Кирилла и Мефодия в русской культуре. Нужно заметить, что вплоть до последних десятилетий Солунские Братья, память которых всегда входила в церковный календарь (11 мая по ст. стилю, 24 мая по новому), присутствовали и в народной, и в церковной памяти довольно слабо. Первый писатель Руси, митрополит Киевский Иларион (XI век), в своем «Слове о законе и благодати», размышляя о приходе христианства на Русь, вообще не упоминает создателей славянской письменности. Если церковное величание называет их «просветителями нашими» и «учителями» и говорит о них так: *«святии равноапостольнии Мефодие и Кирилле, вся Словенския страны ученьми своими просветившии и ко Христу приведшии»* – то Иларион, прославляя князя

Владимира, крестителя Руси, особенно подчеркивает тот факт, что у Владимира не было ни учителей, ни предшественников. То, что князь Владимир вместе с христианством принес на Русь письменность, новый литургический язык и славянские тексты богослужения – плоды трудов Кирилла и Мефодия и их учеников, – остается для Илариона как бы за пределами истории русского христианства. Широкое (и государственное) ежегодное празднование памяти Солунских Братьев под названием «Дней славянской письменности» началось только в последние, постсоветские десятилетия.

Я думаю, что в этих современных празднованиях недостает нескольких важнейших тем.

Первая из них – вопрос о мере того, чем мы обязаны (лучше сказать: за что мы благодарны) Кириллу и Мефодию. Они совершили нечто безмерно большее, чем создание письменности, изобретение нового алфавита (что само по себе великий культурный факт): они, без преувеличения, создали новый язык. Из плазмы устных южнославянских диалектов Солунские Братья вылепили новый язык – и тем открыли путь новой цивилизации, которую вслед за Riccardo Picchio принято называть *Slavia Orthodoxa*. Этот язык – язык переводов с греческого – создавался в церкви и для церкви. Но его действие распространялось на всю историю славянских народов и определило многие черты народной ментальности. Собственно говоря, Славянские Учители начали историю славянских стран, и Руси в их числе. У дописьменного народа нет истории – в нашем ее понимании. Здесь, в начертаниях кириллицы заключалась та точка будущего, из которой разворачивается все.

*И странным виденьем грядущей поры
Вставало вдали все пришедшее после.
Все мысли веков, все мечты, все миры,
Все будущее галерей и музеев...-*

Эти стихи Б. Пастернака о Рождестве приходят на ум, когда мы глядим на первые славянские рукописи, глаголические и кириллические. Из этих зерен выросло письмо Пушкина, Достоевского, Льва Толстого – вся «святая русская литература», как назвал ее Томас Манн.

Второй момент, на который мне хочется обратить внимание: это начало славянской цивилизации было санкционировано в Риме, в храме св. Климента, где ныне покоится равноапостольный Кирилл. Памятная табличка на улице св. Пракседы, недалеко от древней ба-

зилики, говорит о том, что там, в монастыре и жили в это время Солунские Братья. Об этом стоит подумать в праздник славянской письменности. Утверждение славянского языка как литургического произошло в эпоху неразделенной Церкви, в ее конце. Poleмика о допустимости нового литургического языка шла отнюдь не между «западом» и «востоком». У противников славянской литургии были свои (и часто убедительные) аргументы. Но это отдельный разговор.

И третья вещь, которую стоит помнить: беспрецедентное утверждение нового церковного языка было актом необычайной смелости. Для многих тогда в то время оно должно было быть еще более вызывающим, чем перспектива перевода богослужения на «новый народный», в частности, на русский язык, poleмика о котором ведется в последние годы очень остро. Ведь русский язык – давно уже язык культуры, а говоры, с которыми работали Солунские Братья, еще не имели культурной истории, у них не было своих философов, писателей, филологов – и на таких языках нужно было передать сложнейшие смыслы, выработанные библейской и греческой традициями! Создатели этого языка руководились отнюдь не консервативным и аристократическим духом, наоборот! Они создавали свой язык для «бескнижной», «простой чади» (как именовал славян моравский князь, пригласивший Кирилла и Мефодия). Прямым наследником их миссионерского подвига был на Руси Стефаний Пермский, создававший письменный литургический язык для языческого племени пермяков. Первоначальный просветительский пафос свв. Кирилла и Мефодия, стремившихся приблизить Св. Писание и богослужение к культурным возможностям новых христианских народов, сменился в истории русского Православия другим, консервативным, который оставался ведущим в течение многих веков: стремлением всеми силами хранить все в том виде, в каком это нам передано. Любая новация представлялась подозрительной и едва ли не еретической (ср. выстроенную Р. Пиккио для русского Средневековья цепочку канона от *православия*, *orthodoxia*, до *правописания*, *orthographia*; можно вспомнить и судьбу св. Максима Грека, которому в качестве догматической ошибки вменялось неправильное употребление грамматических форм аориста и перфекта).

Современные сторонники перевода на русский или русификации литургических текстов исходят из того же, «кирилло-мефодиевского», демократического аргумента «простоты паствы»: церковнославянский стал малопонятен для «обычного» прихожанина.

Он не понимает богослужения, в котором участвует. Это и в самом деле так: без специального изучения языка эти тексты понять нельзя (впрочем, не только языка). При этом новый перевод с церковнославянского на русский заключает в себе другие, и новые трудности. Некоторые из них, я надеюсь, прояснит мое последующее изложение.

Моя сегодняшняя тема – церковнославянский язык в русской культуре. Это тема необъятная, и я коснусь только некоторых ее моментов. Сразу же открою мои лингвистические ориентиры: в понимании отношений русского и церковнославянского языка я разделяю идею диглоссии, развитую Б. А. Успенским (с коррективами Н. И. Толстого). Что касается отношений церковнославянского и греческого, я полностью разделяю мысль Александра Исаченко, выдвинутую им в статье с провокационным названием: «Литературный русский язык – русский ли он по своему происхождению?» Исаченко называет церковнославянский язык «метемпсихозом греческого в плоть славянских морфем».

Многие черты нашей культуры и, как это называют, национального менталитета можно связать с тысячелетним сильным присутствием второго, «почти родного», «почти понятного» языка, «священного языка», употребление которого ограничено храмовой и молитвенной практикой. Любая, самая краткая цитата на церковнославянском языке сразу же привносит с собой всю атмосферу храмового богослужения и таинственной древности; эти слова и формы приобрели как будто особую вещественность, уподобившись храмовой утвари, предметам, изъятым из бытового пользования. Эта реальность, словесная и вещественная, явно сакрализована (конечно, не в строгом догматическом смысле, а в обычае). Так, ироническое использование оклада иконы в актуальном искусстве воспринимается как кощунство, скандальная провокация, чему мы недавно стали свидетелями¹. В сопоставлении с церковнославянским, в контраст к нему русский язык воспринимался как язык профанический: не просто нейтральный², а «поганый» (в говорах

¹ Впрочем, отношение к церковнославянским цитатам не было таким ригористическим: заведомо «неуместные» в бытовом применении цитаты могли переживаться как особая игра, комизм, не предполагающий ни малейшего кощунства (ср. «Соборян» Н. Лескова). Однако играющие в эту игру «клирошане» отлично знают ее границы.

² В связи с характерным для средневековой русской культуры принципиаль-

сохранились некоторые следы этого уничижительного значения «русский»: ср. владимирское «обрусеть» – опуститься, перестать следить за собой), недопустимый для выражения духовного содержания. Эта разница статусов языков никогда не исчезала до конца (ср. возмущение изложением богословских тем на светском языке, в формах светской поэзии: св. Игнатий Брянчанинов об оде «Бог» Державина).

В каждой из восточно – и южнославянских традиций церковнославянский был вторым языком, письменным, «ученым» и, как мы говорили, в своем роде сакральным, своего рода славянской латынью.

И сразу же нужно отметить его отличие от латыни. Латынь была языком цивилизации. Она использовалась и в церковной, и в светской сферах: в деловой письменности, в светской литературе, в бытовом обиходе образованных людей, устном и письменном – во всех областях, где обычно действует литературный язык. Что касается церковнославянского, его употребление с самого начала было жестко ограниченным: богослужебным и письменным. На церковнославянском никогда не говорили! Ему нельзя было обучать так, как обучали латыни: его учили по текстам, «по псалтыри». Этот второй книжный язык, «славянская латынь» (со всеми уже сделанными и многими другими уточнениями) был в каждой из славянских стран очень близко родствен первому, устному, *vernacula*, «простой мове». Настолько близким, что он создавал у болгарина, у русского, у серба впечатление понятности, не требующей специального обучения. Или почти-понятности: но саму неопределенность смысла церковнославянских текстов человек объяснял себе как «священную темноту», необходимую для богослужебного текста.

Впечатление понятности, однако, было и остается иллюзорным, потому что по своей сути церковнославянский – другой язык. Подчеркнем: другой не только по отношению к современному русскому языку – но и к древнерусским говорам. Однако «дружость» его была уникальной: не столько грамматической или словарной, сколько семантической, смысловой. Церковнославянский был, как об этом сказал историк русского языка Александр Исаченко, по своему существу греческим языком – или языком, «усыновленным греческим». Удивительно, как совсем еще молодой А. С. Пушкин уло-

ным отсутствием нейтрального поля, отсутствием третьего, «среднего» в отношении полюсов «или – или», то есть с ее радикально дуалистическим характером, отмеченным исследователями (Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский).

вил греческую природу этого языка: «Судьба его (славяно-русского языка) была чрезвычайно счастлива. В XI веке древний греческий язык вдруг открыл ему свой лексикон, сокровищницу гармонии, даровал ему законы облуманной своей грамматики, свои прекрасные обороты, величественное течение речи; словом, усыновил его, избавя таким образом от медленных усовершенствований времени. ... Простонародное наречие необходимо должно было отделиться от книжного; но впоследствии они сблизились, и *такова стихия, данная нам для сообщения наших мыслей*» («О предисловии г-на Лемонте к переводу басен И. А. Крылова», 1825). Сблизились они в довольно поздно сложившемся литературном русском языке.

Действительно, корни, морфемы, грамматика нового языка были славянскими (южнославянскими), но синтаксис и значения слов – во многом греческими (изначально все богослужебные тексты – переводы с греческого). Исходя из своей «естественной» языковой компетенции, человек просто не мог понять этих значений (и до сих пор прояснить некоторые темные места славянских текстов можно единственным образом: обращением к греческому оригиналу). В связи с этим можно понять и те споры, которые возникли при утверждении славянского богослужения. Не опасно ли вводить этот новый, в замысле Учителей Славянских более «простой» язык? Одним из аргументов противников нововведения было именно то, что он – без обучения – будет менее понятен, чем греческий, создавая иллюзию понимания. Для настоящего понимания, напоминали противники, необходим «дар истолкования»: «Говорящий на (новом) языке, молись о даре истолкования». Новый язык, опасались они, будет непонятен именно потому, что он слишком близок родному³.

Представим себе переводческую задачу Кирилла и Мефодия. Им нужно было передать смыслы, для которых еще не было слов! Славянские говоры не выработали всех тех значений, которые были необходимы для передачи богослужебных текстов и текстов Писания. В эти значения вложены века греческой мысли и еврейской книжности.

³ У нас много свидетельств о том, как не был понятен церковнославянский в разные времена – хотя бы знаменитая сцена молебна в «Войне и мире», где Наташа Ростова понимает «миром Господу помолимся» как «всем миром помолимся Господу», «о свышнем мире» – как о «мире среди ангелов»... Неудивительно, что церковнославянских оборотов не понимали дворяне и крестьяне, но часто их не понимали и духовные лица!

Мы можем себе представить переводческий метод Учителей Славянских таким образом: они брали греческое слово, которое совпадало с каким-то славянским в своем «нижнем», вещественном значении, и как бы сцепляли два эти слова «на вырост». Так, славянское «дух» и греческое «*ρνευμα*» соединены в своем «нижнем» значении – «дыхание». И дальше в славянском слове как бы нарастает вся смысловая вертикаль, то содержание «духа», которое развито греческой цивилизацией, греческим богословием. Можно заметить, что русские говоры так и не развили этого значения. «Дух» в говорах означает только «дыхание», или «жизненную силу» («у него духа нет» – значит «он скоро умрет», у него не осталось жизненной силы). Поэтому исследователь народных верований столкнется с тем, что «душа» там (вопреки церковному представлению о теле, душе и духе) выше «духа»: «дух» присущ всему живому, с «душой» дело сложнее: «одним духом живут разбойники, потому что душа их уже при жизни в аду», так рассуждает носитель традиционных верований, основанных на «первом», устном языке.

Язык, который получился в результате таких смысловых прививок, можно назвать искусственным, но совсем в ином роде, чем искусственно изобретенные языки типа эсперанто: он обращен на живой и реальной словесной основе – но ушел от этого корня в направлении «небес» смысла, то есть, непредметного, концептуального, символического, духовного значения слов. Очевидно, он ушел в эти небеса дальше, чем собственно греческий, – он почти не касается земли. Он воспринимается не то чтобы как целиком иносказательный – но как относящийся к иной реальности, наподобие иконы, которую не следует сопоставлять с предметной реальностью, натуральной перспективой и т.п. Я позволю себе выразить такое предположение: это «небесное» качество церковнославянского языка очень уместно в литургической гимнографии с ее созерцательным, «умным» (в славянском смысле, то есть, невещественным) содержанием, с ее формой, составляющей аналог иконописной форме («извитие словес», *рлокé*) – и часто это же качество не дает почувствовать прямоту слова Св. Писания.

Отношения церковнославянского языка и русского описываются Борисом Андреевичем Успенским как диглоссия. Диглоссия, в отличие от билингвизма, двуязычия (то есть, параллельного существования двух языков), – это такая ситуация, в которой два языка воспринимаются их носителями как один. В их восприятии – это один и тот же язык в двух формах («высшей» и «низшей», священ-

ной и профанной, нормированной и свободной), причем их употребление не пересекается. По средневековым представлениям (которые не исчезли до конца и в наши дни) нельзя было употреблять «поганый» русский в храмовом богослужении – и сакральный церковнославянский в быту. Ситуация диглоссии известна не только в славянском и не только в христианском мире. Диглоссия возникает там, где между двумя языками устанавливаются иерархические отношения: один язык – священный, другой – профанный⁴. Перевод с одного на другой в этом случае невозможен. Именно уникальной функциональной чистотой церковнославянского гордились древнерусские книжники. В трактате Черноризца Храбра «О письменех» превосходство славянского аргументируется тем, что другого такого *чистого* языка нет. На нем (в отличие от других литургических языков, латыни или греческого) не писали деловые бумаги, светскую поэзию; на нем не вели обыденных бесед – на нем только молились Богу.

В этой тысячелетней ситуации диглоссии и коренится нынешняя проблема перевода богослужения на русский язык. Казалось бы, почему это так трудно или недопустимо, если эти тексты уже переведены на французский, финский, английский и другие языки и переводы реально действуют в литургической практике православных церквей? Почему же так трудно с русским?

Именно потому, что эти два языка воспринимались как один. И те средства, те возможности, которыми располагал церковнославянский, русский у себя не развивал. Он передоверил славянскому языку всю область «высоких» слов, всю область философских, отвлеченных и духовных понятий. В дальнейшем, при создании литературного русского языка, церковнославянский словарь просто заимствовался. С тех пор, как сформирован литературный русский язык, церковнославянская лексика составляет «высокий стиль» этого языка. Разницу между церковнославянскими и русскими словами мы ощущаем как стилистическую – и жанровую. Замена славяниз-

⁴ Ряд славистов считает теорию Б. А. Успенского сильным упрощением. Н. И. Толстой на материале сербской письменности предложил альтернативную схему отношения языков, картину пирамиды текстов: на вершине ее – совершенно «чистые» церковнославянские литургические тексты, затем примесь народного языка возрастает – в проповедях ее больше, в летописях еще больше и т.п. Чисто народное основание пирамиды – устные говоры. Эта более сложная картина распределения двух языков, тем не менее, не отменяет принципиального положения вещей, диглоссического распределения двух языков в связи со статусом текста.

мов русизмами дает эффект сильного стилистического снижения. Вот пример, который приводил мой учитель, Никита Ильич Толстой: он переводил целиком составленную из славянизмов фразу «устами младенца глаголет истина» на русский; получалось: «ртом ребёнка говорит правда». Ничего страшного как будто не происходит, но мы чувствуем неловкость, как если бы стихи Пушкина «Я вас любил...» перевели на молодежный жаргон («Я от тебя типа балдел»). Это трудно преодолимая проблема. Кроме того, все церковнославянские слова почти автоматически воспринимаются как отвлеченные. «Ворота» – это конкретная вещь, предмет обихода: «врата» располагаются в иной, умопостигаемой или символической реальности (хотя вопреки всему откуда-то появился футбольный «вратарь»). «Глаза» – это физические глаза; «очи» – это, скорее всего, вещь нематериальная («очи ума») или – в поэзии – прекрасные одухотворенные глаза. Для переводчиков на русский язык это наследство диглоссии мучительно. Имея дело с высокой европейской поэзией – Данте или Рильке – переводчик невольно и автоматически славянизует. Но в оригинале нет языковой двухъязычности, там одно и то же слово, скажем, немецкое «Augen», это и «очи» и «глаза». Нам же приходится выбирать между «очами» и «глазами», между «устами» и «ртом», и так далее. Мы не можем сказать об *устах* ангела «рот» и об *очах* его – «глаза». О возвышенном на русском языке мы привыкли говорить славянизмами. Конечно, попытки «обмирщить» литературный и поэтический язык были, и одна из них – это евангельские «Стихи из романа» Пастернака, где отчетливо и намеренно все происходящее передано русским слогом и прозаическим синтаксисом. Это отчасти похоже на то, как если бы иконный образ писали в импрессионистической манере. Это как бы выход из храма под открытое небо «просторечия».

В ситуации диглоссии (напомню, различие языков было главным образом семантическим) образовалась большая зона «общих слов», которые по-славянски значат одно, по-русски – другое. Так, например, «внушить» по-русски значит «вложить в ум»: по-славянски – «услышать». Стих Псалма:

Глаголы моя внуши, Господи (Пс. 5, 2) –

почти все, опрошенные мной, понимали «по-русски», то есть: «внуши мне, Господи, что говорить», а не «услышь, Господи, мои слова».

Эта область «опасных», якобы понятных слов и составляет предмет моего исследовательского (изначально преподавательского) интереса. Я не буду утомлять вас примерами – очень интересными!

– тех привычных непониманий (вплоть до противоположного) литургических текстов, которые связаны именно с этой общей частью русского и церковнославянского словаря. Причины семантических расхождений могут быть разными: это может быть и значение слова, взятое из южнославянских языков, и семантическая калька с греческого... Но, каковы бы не были причины, такие «двойственные» слова, входящие и в русский, и в церковнославянский, чаще всего составляют главное препятствие к пониманию церковнославянских текстов. Здесь человек уверен, что ему всё понятно: ведь это слово – скажем, «губительный» – он прекрасно знает! Слово «гобзует» (которого просто нет в русском) он еще, может быть, посмотрит в словаре – тем более, посмотрит совсем неизвестного «онагра» или «алектора» (эти слова остались непереуведенными). Но зачем справляться со словарем в случае, например, слова «озлобленный»? А слово это означает на славянском не «ставший злым» (как в русском), а «обиженный», тот, кому причинили зло («озлобили преподобного»). Если учесть, что прошение «о всякой душе христианской ... озлобленной» входит в ектению и повторяется ежедневно, знание о том, за кого же мы молимся, за обиженных или за злых, представляется не лишним.

Диапазон расхождений этих церковнославянских значений с русскими может быть разным: резким, вплоть до противоположного, как в «озлобленном» – или очень мягким и тонким, который можно не заметить. Таким, как, например, в слове «тихий». «Тихим и милостивым вонми оком». Славянское «тихий», в отличие от русского, имеет в виду не акустическую слабость (как русское «тихий» – негромкий) и не пассивность (русское «тихий» в противопоставлении бойкому, агрессивному). Славянское «тихий» противопоставлено «грозному», «утрожающему», «штормовому». Как тишина на море, штиль, отсутствие бури. «Тихий» – это такой, в котором нет угрозы. И, кроме того, слово «тихий» может передавать греческое «радостный», и не только в молитве «Свете тихий» (*phos hilarón*). «Тиха бо дателя любит Бог»: Бог любит того, кто подает милостыню с радостью (а не: кто подает без громких слов, неприметно).

И еще одно слово, тоже очень важное, в котором смещение по сравнению с русским как будто не слишком значительное – слово «теплый». Славянское «теплый» – не «умеренно горячий», как русское: это как раз «очень горячий», «пламенный» – и отсюда: «ревностный». «Теплый молитвенник» – горячий, ревностный молитвенник. При этом привычка понимать «тихий», «теплый» в русском смысле во многом и создала образ православия. Что такое право-

славяне как стилистика, как образ? На ум сразу же придут образы «типины» и «теплоты» – в этих самых, неправильно понятых значениях. И таких слов немало, и что с ними делать? Это вопрос, я бы сказала, общеисторический, общекультурный. Что здесь делать? Настаивать на возвращении к «правильному» значению? Но само это искажение – уже часть традиции. И я бы очень осторожно смотрела на такие вещи, не торопясь с исправлениями.

Понимание славянских слов в русской перспективе разделяют и те, кто переводит православное богослужение на другие языки. Я смотрела английские, немецкие, итальянские переводы церковнославянской литургии – и увидела, что в предсказуемых местах всё понято именно так. Например, «Умиление» (иконографический тип) везде будет переведено как «нежность», «растроганность» (*tendresse, tenerezza* и под.). Тогда как славянское «умиление», передающее греческое «*katanuxis*», – это «сокрушение» или «помилование», а вовсе не «нежность». И вместе с тем, привычка примысливать к славянскому *умилению* русское значение (невольная растроганность), и понимать славянское *умильный* (приводящий в сокрушение) по-русски, как «трогательный» – это привычка, дорогая нам.

Так, неверно понятые церковнославянские слова во многом и создали образ русского православия: «тихого» и «тёплого», исполненного «умиления».

Можно долго говорить и о том, как влиял церковнославянский на светскую российскую культуру. Что значит и что влечет за собой эта привычка к двуязычию, понятому как одноязычие, эта сложная психологическая установка? Что значит и что влечет за собой многовековая привычка воспринимать священное слово, знать его наизусть – и не затрудняться его «темнотой», «полупонятностью»? От такого слова не привыкли требовать полной отчетливости: что от него ожидается – это сила. Священное слово – сильное слово. И «простое» русское обыденное слово как бы заведомо этой силой не обладает. Оно может приобрести ее в поэзии – но здесь, как говорится, должен «человек сгореть», должен действовать личный гений. Церковнославянское слово обладает этой силой как бы само по себе, без своего Пушкина или Блока.

Я полагаю, что некоторые свойства русской поэзии связаны с этой вековой народной привычкой к властному и понятийно не проясняемому священному языку. Насколько я могу судить, русская поэзия в девятнадцатом, и тем более, в двадцатом веке гораздо легче, чем другие европейские традиции, позволяла себе фантастику слова, смещения его словарного значения, странные сочетания

слов, которые не требуют какого-то окончательного «прозаического» понимания:

*И дышит таинственность брака
В простом сочетании слов,
(по словам О. Мандельштама).*

Язык нашего великого лирика Александра Блока, обходясь без славянизмов, несет в себе эту беспредметную, суггестивную силу церковнославянского слова, которое внушает, не разъясняя.

Судьба церковнославянского языка в светской культуре – огромная тема. Я остановлюсь на одном, очень значительном эпизоде: на поэзии Некрасова и народовольчестве. Вот где особая властная убедительная сила славянских оборотов сыграла свою роль! Участники этого движения вспоминают, что если бы они читали только статьи социалистов, написанные на «западном» «научном» языке, как у Виссариона Белинского, это на них бы не слишком действовало. Но Некрасов, который необыкновенно богато, щедро, неожиданно ввел церковнославянский язык, нашел для идеологии народничества убедительное слово. Длинное, сложносоставленное слово славянского:

*От ликующих, празднующих,
Обагривших руки в крови
Уведи меня в стан погибающих
За великое дело любви.*

Это звучит, как молитва! Литургический язык с его ключевыми словами – *любовь, жертва, путь* – оказался непреодолимо убедительным для молодежи того времени. Он истолковал им их дело как «святую жертву», приносимую народу, как своего рода продолжение литургии.

Я только упомяну о еще одной псевдоморфозе церковнославянского – официальном языке сталинской пропаганды, состоявшем, по подсчетам лингвистов, на 80% из славянизмов (таков словарный состав первой, сталинской редакции михалковского «Гимна Советского Союза»).

И, наконец, последняя на сегодня тема: литературный русский язык. Его положение было очень сложно. «Сверху» располагался священный церковнославянский язык, совпадая с ним в зоне возвышенных, отвлеченных слов. С другой стороны, «снизу» его омывало море живых говоривших, в отношении к которым он сам напо-

минал церковнославянский. Это чувствовали все русские писатели, вплоть до Солженицына: русский литературный язык как будто бесплотен, абстрактен – в сравнении с ярким, вещным словом народных живых говоров. Литературный язык в своем отношении к говорам напоминает «бесплотный» церковнославянский, по модели которого (по мысли А. Исаченко) он и создавался. Как и церковнославянский, без особого образования он остается непонятным русским носителям говоров.

Вот, собственно, то, что я могла бы сегодня рассказать вам о церковнославянском языке в русской культуре, хотя это тема бесконечная. Это разговор о великом сокровище нашей культуры, утратив которое, мы потеряем связь не только с церковнославянскими текстами, но и со светской русской словесностью трех последних веков. И это разговор о сокровище, которое с самого начала несло в себе известную опасность: сильное, прекрасное, внушающее, но не до конца понятное слово. Скорее облако значения, чем точный смысл.

OL'GA SEDAKOVA

The Church Slavonic Language in Russian Culture: The Heritage of Cyril and Methodius

The present study begins with two points of clarification — namely, that (1) Church Slavonic is not identical with Old Slavonic but is rather a language formed at sometime in the eighteenth century and still used in the Russian Orthodox Church today, and (2) the veneration of the Saints Cyril and Methodius was historically scarcely present in the Russian tradition (both ecclesiastic and popular) until it began to spread extensively in recent decades. The author then places her focus on the relations between Russian and Church Slavonic in modern and contemporary Russian culture. We are reminded of the place and role of Church Slavonic in the formation of modern Russian and the resultant situation of diglossia which, according to the author, is the principal reason for the current difficulty in translating liturgical texts from Church Slavonic into Russian (as is the case with many translations into modern languages).

In particular, the author lays stress on the difficulties caused by the presence in Church Slavonic and Russian of words which, though identical in form, bear different meanings; and it is their apparent sameness that brings about confusion and semantic misunderstandings.

OL'GA SEDAKOVA

**La lingua slava ecclesiastica nella cultura russa:
l'eredità di Cirillo e Metodio**

Dopo due precisazioni iniziali – che lo slavo ecclesiastico non è identico allo slavo antico, ma è la lingua formatasi intorno al sec. XVIII e tutt'oggi in uso presso la Chiesa ortodossa russa, e che la venerazione dei santi Cirillo e Metodio storicamente è stata poco presente nella tradizione russa (sia ecclesiastica sia popolare) e si è diffusa ampiamente solo negli ultimi decenni – l'autrice si sofferma sul rapporto tra il russo e lo slavo ecclesiastico nella cultura russa moderna e contemporanea. Vengono ricordati il posto e il ruolo dello slavo ecclesiastico nella formazione del russo moderno e la situazione di diglossia creatasi che, secondo l'autrice, è la causa principale delle difficoltà odierne di traduzione dei testi liturgici dallo slavo ecclesiastico in russo (similmente alle tante traduzioni in lingue moderne). In particolare l'autrice si sofferma sulle difficoltà determinate dalla presenza nello slavo ecclesiastico e nel russo delle stesse parole, cariche, però di significati diversi, la cui apparente identità spesso porta a confusioni e fraintendimenti semantici.

I.

COSTANTINO-CIRILLO E METODIO NELLA TRADIZIONE LETTERARIA

GIORGIO ZIFFER

COSTANTINO-CIRILLO E METODIO
NELLA TRADIZIONE LETTERARIA*

Allora Mesrop ricorse a Dio con fervore, gli si rivolse con preghiere miste di lacrime, e giorno e notte chiedeva al Signore di tutte le cose di rivelargli le lettere tanto desiderate. E di colpo egli le vide, e non in sogno durante il sonno, non in una visione mentre era desto, ma nel suo cuore, in cui esse si mostrarono agli occhi del suo spirito tracciate da una mano destra che scriveva sulla pietra, proprio come sulla neve spiccano anche i minimi dettagli di una linea. Non fu soltanto un'apparizione, ma ben di più: tutti i particolari della rivelazione si impressero su di lui come nell'argilla¹.

Il brano che avete appena ascoltato non è una redazione fin qui sconosciuta della *Vita Constantini*, benché io sia sicuro che molti di voi vi avranno riconosciuto una trama narrativa molto simile, anche se assai più complessa, di quella che leggiamo nella *Vita* là dove l'agiografo – siamo nel cap. XIV col quale ha inizio la missione in Moravia – descrive la creazione dell'alfabeto (glagolitico) da parte di Costantino; è invece un brano tratto dalla *Vita di Mesrop*, l'inventore dell'alfabeto armeno, scritta dal suo discepolo diretto Koriwn nel V secolo. Citandolo non voglio certo portare acqua al mulino di chi, come Nikolaos Trunte, crede che il creatore del glagolitico dovesse conoscere anche l'alfabeto armeno e che dunque dovesse essere di origine almeno parzialmente armena², una tesi che non pare molto persuasiva; vorrei invece servirmene per ricordare che, se vogliamo interpretare correttamente le fonti cirilometodiane, può essere utile ricorrere anche a opere di altre tradizioni linguistiche che con quelle rivelino un'affinità anche solo tipologica³. È,

* Salvo alcune piccole correzioni e, ovviamente, l'aggiunta di un essenziale apparato di note, il testo corrisponde alla relazione introduttiva da me letta in apertura della prima sessione della Giornata di studio cirilometodiana organizzata dalla Classe di Slavistica (Milano, 19-20 settembre 2013).

¹ G. R. CARDONA, *Storia universale della scrittura*, Mondadori, Milano 1986, pp. 59-60 (nel leggere queste parole avevo intenzionalmente ommesso il nome di Mesrop).

² N. TRUNTE, *Ex Armenia lux. Konstantin-Kyryll und Mesrop-Mašt'oc'*, «Palaeoslavica», V (1997), pp. 31-57.

³ R. W. THOMSON, *Mission, Conversion, and Christianization: The Armenian Example*, «Har-

questa, la ragione in virtù della quale l'ampio studio di padre Dvorník sulle *Vite* di Costantino e di Metodio lette nel loro contesto bizantino mantiene tutta la sua importanza, benché oggi saremmo più cauti nell'affermare che i molti testi paralleli da lui adunati possano essere invocati come prova del carattere veritiero, e non solo verosimile, dei fatti narrati nelle due *Vite*⁴. Quale sia il reale profitto che si può trarre dallo studio comparativo di altri testi, naturalmente soprattutto agiografici, per comprendere meglio per es. la *Vita Constantini*, è stato mostrato da Angiolo Danti in un saggio esemplare, che senza dubbio meriterebbe di figurare in un'antologia (un *reader*) che raccolga il meglio degli studi cirillometodiani⁵. In quelle pagine lo studioso italiano ha infatti additato il vero significato, che non è il significato letterale, bensì quello spirituale, del cap. III dedicato alla giovinezza e alla prima fase della formazione di Costantino. In maniera non dissimile padre Michel van Esbroeck, attingendo alla sua incomparabile dottrina nel campo dell'Oriente Cristiano, in questo caso soprattutto caucasico, ha a sua volta indicato il rilievo di quello che ha chiamato il 'sostrato agiografico' della missione cazara di Costantino⁶. In questo senso la citazione iniziale non era da me intesa in chiave aneddotica, ma era ed è funzionale a tracciare coordinate geografiche e cronologiche più ampie entro le quali collocare (e leggere) le fonti cirillometodiane.

Se ciò è valido per opere che presentano una semplice affinità tipologica con le nostre fonti, a maggior ragione ciò varrà per quei testi che con le nostre fonti hanno un rapporto diretto. Come non pensare qui per es. alla *Techne grammatike* di Dionisio Trace e ai relativi scolii, usufruiti l'una e gli altri dall'autore del trattatello *Sulle lettere*, Chrabr Monaco, allo

vard Ukrainian Studies» XII/XIII, 1988/1989 (= *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine*, General Editors O. Pritsak and I. Ševčenko with the assistance of M. Labunka), pp. 28-45 (su Mesrop in particolare alle pp. 36-39).

⁴ F. DVORNÍK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Commissionnaire «Orbis», Prague 1933.

⁵ A. DANTI, *L'itinerario spirituale di un santo: dalla saggezza alla sapienza. Note sul cap. III della Vita Constantini*, in *Konstantin-Kiril Filosof. Materiali ot naučnite konferencii po slučaj 1150-g. ot roždenieto mu: Veliko Tarnovo, 10-11. XI. 1977 g. i Rim, 12-13. XII. 1977 g.*, red. E. Georgiev, Izdat. na Bălgarskata Akad. na Naukite, Sofija 1981, pp. 37-58. Su alcune piccole contraddizioni lessicali che erano emerse dalla sua analisi, e che la nostra attuale migliore conoscenza della tradizione manoscritta permette ora di superare, conto di tornare presto.

⁶ M. VAN ES BROECK, *Le substrat hagiographique de la mission khazare de Constantin-Cyrille*, «Analecta Bollandiana», 104 (1986), pp. 337-348.

scopo di delineare alcune caratteristiche intrinseche e non del nuovo alfabeto creato da Costantino in filigrana con l'alfabeto greco? Anche qui un rapido sguardo alla fortuna della *Techne* nell'Oriente cristiano si rivela assai istruttivo, poiché l'opera – che, non dimentichiamolo, è la «prima precisa descrizione del greco giunta a noi»⁷ –, venne tradotta sia in siriano che in armeno, e proprio lo scolio relativo alla storia dell'alfabeto greco che a mo' di intarsio Chrabr inserì direttamente nel suo trattatello venne tradotto anche in georgiano. Nel caso del trattatello chrabriano l'influsso fu in realtà ancora più rilevante, se è vero, come credo, che fu dalla *Techne*, e in particolare dal cap. VI così come dai relativi scoli, che Chrabr trasse i nuclei costitutivi della sua operetta⁸. Come vedete, anche qui siamo di nuovo in pieno Oriente Cristiano, un mondo che è di grande utilità per comprendere meglio alcuni aspetti del periodo delle origini della nuova civiltà letteraria slava. D'altra parte, non è forse la stessa *Vita Constantini* ad autorizzare una considerazione di questo tipo, se poniamo mente al folto elenco di popoli che, come ricordato dallo stesso Costantino nel cap. XVI della *Vita*, celebrano Dio nella loro lingua materna? Così leggiamo infatti in questo famoso luogo del testo, nella traduzione di chi scrive: «Noi invece», è appunto Costantino che parla, «sappiamo di molti popoli che conoscono le Scritture e rendono gloria a Dio, ciascuno nella propria lingua. Sono questi manifestamente gli Armeni, i Persiani, gli Abasgi, i Georgiani, i Sogdiani, i Goti, i Cazari, gli Arabi, i Copti, i Siriani, e molti altri»⁹. Come avrà notato chi conosce bene il passo, ho ommesso qui la menzione degli Avari e dei Turchi, che ritengo essere un'interpolazione introdotta in uno dei (tre) rami della tradizione del testo. Soprattutto vorrei però ricordare che per Aleksander Brückner era stata proprio la profonda conoscenza delle Chiese orientali e delle loro liturgie nazionali, testimoniata da questo luogo della *Vita*, a suggerire a Costantino l'idea di creare un nuovo alfabeto e una nuova lingua biblica e liturgica per gli Slavi, senza dunque alcun bisogno di un invito da parte del duca moravo Rostislav, che il grande filologo polacco

⁷ Così la definisce R. H. Robins, cui si deve anche una breve ma attentissima descrizione del contenuto della *Techne*, si veda la sua *Storia della linguistica*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 47-57 (la citazione è alla p. 47).

⁸ G. ZIFFER, *Chrabr Monaco e le origini della civiltà scrittoria slava*, in *Sant'Ambrogio e i santi Cirillo e Metodjo. Le radici greco-latine della civiltà scrittoria slava*. Atti del primo Dies academicus, 25-26 maggio 2009, a cura di M. C. Pesenti e K. Stantchev, Bulzoni, Roma 2010 (= *Slavica Ambrosiana I*), pp. 77-86.

⁹ Per una diversa traduzione si vedano *Le vite paleoslave di Cirillo e Metodjo*, a cura di M. GARZANITI, in A.-E. N. TACHIAOS, *Cirillo e Metodjo. Le radici cristiane della cultura slava*, ed. it. a cura di M. Garzaniti, Jaca Book, Milano 2005, p. 200.

in effetti negava: un'ipotesi, questa, che va decisamente controcorrente e che non dobbiamo necessariamente accettare, ma sulla quale conviene almeno meditare¹⁰.

* * *

Senza quasi accorgercene siamo passati da questioni di carattere letterario a questioni prettamente storiche, come accade così spesso negli studi cirillometodiani, né potrebbe essere diversamente in quanto alcune delle principali fonti per ricostruire la storia della missione cirillometodiana sono precisamente opere letterarie, e in particolare opere agiografiche. Tornando ora alla dimensione letteraria, vi sarete accorti che il titolo della mia relazione introduttiva alla prima sessione odierna è da intendersi come un titolo bifronte: Costantino-Cirillo e Metodio nella tradizione letteraria non vuole alludere solo alla presenza dei due fratelli tessalonicensesi nelle opere slave, e latine e greche, o per es. anche tedesche, che direttamente o indirettamente emanano dalla loro attività missionaria, e che a una più o meno grande distanza cronologica e geografica ce ne parlano; quel titolo vuole essere riferito all'insieme di opere che possono aiutarci a intendere meglio la composizione e il significato delle fonti cirillometodiane in senso proprio, un insieme di opere comprendente anche quelle che sono state scritte diverso tempo prima della seconda metà del IX secolo o sotto altre latitudini, più o meno lontane. Inoltre, il nostro sguardo non deve essere rivolto solo verso Oriente, perché anche l'Occidente latino-germanico può fornire, e in effetti fornisce, diversi spunti per capire meglio le fonti e la stessa storia della missione cirillometodiana. È un tema molto ampio che oggi non ho purtroppo il tempo di trattare, e che mi limito a sfiorare. Ed è questo del resto, l'aver insistito a più riprese sul contesto occidentale della missione di Costantino e Metodio, uno dei maggiori titoli di merito di Riccardo Picchio in quanto studioso della Slavia cirillometodiana, fin da un suo importante saggio del 1972¹¹. Ma per converso non sarà certo tanto meno un caso se, in un'ampia rassegna dedicata alle questioni linguistiche trattate nei testi agiografici latini dal VII alla metà dell'XI secolo, Pietro Boglioni ha recentemente menzionato anche l'attività missionaria di Costantino-Ci-

¹⁰ A. BRÜCKNER, *Die Wahrheit über die Slavenapostel*, Mohr, Tübingen 1913, pp. 34-57 (in particolare su questo passo della *Vita Constantini*, si veda p. 50).

¹¹ R. PICCHIO, *Questione della lingua e Slavia cirillometodiana*, in *Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi*, a cura di R. Picchio, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1972, pp. 7-120 (ristampa in Id., *Letteratura della Slavia ortodossa*, Dedalo, Bari 1991, pp. 145-262).

rillo e Metodio¹². Trovandosi al crocevia di varie tradizioni linguistiche e culturali, la missione cirillometodiana, e anzi direi tutta la Slavia cirillometodiana, deve essere studiata da molteplici prospettive, da quella dell'Oriente cristiano e della tradizione bizantina anzitutto, ma al tempo stesso anche da quella del Medioevo latino(-germanico).

* * *

In quanto filologo slavo non posso però naturalmente non dire qualcosa sulla presenza di Costantino e Metodio nella tradizione slava, e in particolare in quella slava ecclesiastica che conosco meglio. Anche qui vorrei però prendere il discorso un po' più alla lontana, non soffermandomi per es. su temi già affrontati tante volte come la presenza delle figure di Costantino e Metodio in testi quali la *Povest' vremennyh let* (*Racconto delle stagioni e degli anni*) o la *Vita di Santo Stefan di Perm'* di Epifanij Premudryj, o su altri testi nei quali i due apostoli degli Slavi vengono menzionati esplicitamente (e questo anche per evitare di parlare sia di cose già note, sia di temi e testi di cui parlerò chi viene dopo di me)¹³. Vorrei invece fermare la mia e vostra attenzione su un'opera anche questa della letteratura slava orientale, dove Costantino e Metodio non compaiono affatto, ma che pure ha qualcosa in comune con alcune delle nostre fonti cirillometodiane. Mi riferisco all'opera nota con il titolo (convenzionale, e non del tutto felice) di *Slovo o zakoně i blagodati* (*Sermone sulla Legge e la Grazia*), solitamente attribuito al metropolita kieviano Ilarion. I due testi di cui vorrei provare ad abbozzare una lettura in parallelo sono precisamente il *Sermone* e la *Vita Constantini*. Se da un lato la missione in Moravia e in Pannonia di Costantino e Metodio, compresi anche i capitoli 'italiani', occupa nella *Vita Constantini* una porzione limitata del testo (si tratta dei capitoli XIV-XVIII), di molto inferiore ai primi tredici, risultando addirittura più corta del resoconto della missione presso i Cazari, nel *Sermone sulla Legge e la Grazia* il battesimo della Rus', che costituisce il vero argomento dell'opera, lascia spazio nella sua prima parte a un'ampia riflessione in chiave tipologica sul rapporto fra la legge data per mezzo di Mosè e la grazia venuta per mezzo di Cristo¹⁴. Sia questa sezione del *Sermone*

¹² P. Boglioni, *Les problèmes de langue dans les missions du Haut Moyen âge d'après les sources hagiographiques*, «Hagiographica», XVII (2010), pp. 39-72, alle pp. 47 e 67, nota 96.

¹³ G. Ziffer, *L'agiografia cirillometodiana e la letteratura slava orientale, in Tra edificazione e piacere della lettura: le vite dei santi in età medievale*, a cura di A. Degl'Innocenti e F. Ferrari, Dip.to di Scienze Filologiche e Storiche, Trento 1998, pp. 181-193.

¹⁴ G. Ziffer, *Il «Della Legge e della Grazia» in traduzione italiana*, in *Studi in onore di Pier*

sia la missione cazara nella *Vita Costantini* servono a illustrare alcuni dei principali contenuti della religione cristiana, e il paragone con la religione ebraica non persegue alcun fine polemico, né nella *Vita Costantini* né nel *Sermone sulla Legge e la Grazia*, come pure è stato affermato varie volte.

Avendo più tempo, potremmo soffermarci più a lungo sulle somiglianze che nelle due opere rivelano le citazioni bibliche perché, senza che si debba pensare a un influsso diretto della *Vita Costantini* sul nostro sermone, in effetti vi troviamo più d'una citazione biblica identica¹⁵. Vorrei invece ricordare una tesi avanzata a suo tempo da German Barac, secondo la quale tutta la prima parte del *Sermone sulla Legge e la Grazia* sarebbe un estratto della *Kniga prenij (Libro delle dispute)* di Costantino, che Metodio avrebbe tradotto e suddiviso in otto discorsi, come leggiamo verso la fine del cap. X della *Vita Costantini*: in altre parole, l'autore della prima parte del *Sermone* non sarebbe altri che Costantino medesimo¹⁶. Anche se non suffragata da alcun valido argomento filologico, è una tesi che fa leva sull'affinità che effettivamente esiste fra i due testi, un'affinità che però senza dubbio va interpretata diversamente, pensando piuttosto a un analogo disegno compositivo, ispirato dalla logica del racconto di conversione così ben illustrato da padre Michel van Esbroeck. In ogni caso, spero di aver saputo indicare quale sia l'utilità dell'inclusione nello studio della tradizione letteraria cirillometodiana anche di opere in cui Costantino e Metodio non figurano, quali per esempio il *Sermone sulla Legge e la Grazia*, e che ci aiutano a comprendere più a fondo gli stessi testi cirillometodiani, e a loro volta da questi vengono illuminate.

* * *

Abbiamo sentito ieri sera molte considerazioni profonde e intelligenti sulle ragioni della perenne attualità del messaggio e dell'opera di Co-

Vincenzo Mengaldo per i suoi settant'anni. A cura degli allievi padovani, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007, pp. 25-46, in particolare alle pp. 30-39.

¹⁵ Pensa invece a una parentela diretta fra i due testi Ch. Trendafilov, *Die altkirchenslawische Vita Constantini und die Traditionen der altslawischen Exegese*, «Byzantinoslavica», XLVI (1985), pp. 33-39, in particolare alle pp. 34-35.

¹⁶ G. M. Barac, *Istočniki Slovo o zakone i blagodati i evangelistoj pesni*, in *Sobranie trudov po voprosu o evrejskom èlemente v pamjatnikach drevnerusskoj pis'mennosti*, I, 2, Impr. d'Art Voltaire, Paris 1927, pp. 825-900, qui alle pp. 831-839; vd. anche D. M. Dunlop, *H. M. Baratz and his View of Kbažar Influence on the Earliest Russian Literature, Juridical and Historical*, in *Salo Wittmayer Bara. Jubilee Volume on the Occasion of His Eightieth Birthday. English Section*, vol. I, American Academy for Jewish Research, Jerusalem 1974, pp. 345-367; e G. Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, Beck, München 1982, p. 78.

stantino-Cirillo e Metodio¹⁷. Naturalmente nell'interesse per la missione cirillometodiana c'è anche un po' di quella che Marc Bloch ha chiamato l'«ossessione delle origini» e verso la quale il grande storico francese era giustamente sospettoso¹⁸; un'«ossessione delle origini», che magari non aspira tanto a spiegare il presente del mondo slavo attraverso l'opera di Costantino-Cirillo e Metodio quanto a risalire alle sorgenti della civiltà medievale slava. Del resto, anche se uno sguardo ad altre tradizioni letterarie, come quello proposto all'inizio della mia relazione, ci rende ancora più consapevoli che non siamo di fronte ad un inizio assoluto, la missione cirillometodiana segna davvero uno spartiacque nella storia del mondo slavo. Dunque, un po' dell'attualità che rivestono gli studi cirillometodiani è legata, né le cose potrebbero stare diversamente, all'«idolo delle origini». C'è poi la forte coloritura ideologica di una parte della bibliografia cirillometodiana, e anche questo è evidente, per le notevoli implicazioni storiche e geografiche, e poi confessionali e politiche, che presenta la missione dei due fratelli tessalonicesi. Le diverse prospettive nazionali, che spesso connotano gli studi slavistici in generale, trovano in ambito cirillometodiano uno spazio ideale per proporre le loro interpretazioni di un'epoca decisiva per la storia di tutto il mondo slavo, facendo della missione cirillometodiana un elemento costitutivo dell'identità di singoli popoli slavi¹⁹. Per tale ragione la filologia, lo studio delle fonti e la critica storica rivestono proprio in questo caso un'importanza così notevole, perché si tratta, oggi come nel passato, di estrarre dalla documentazione che ci è pervenuta tutti i dati sui quali poi andranno costruite le nostre interpretazioni; interpretazioni che possono, che devono variare, essere diverse le une dalle altre, ma che devono potersi basare su edizioni affidabili (e lo stesso discorso vale anche per le traduzioni), che non si limitino a riprodurre il testo di singoli manoscritti, come è spesso accaduto in passato, e come continua ad accadere in parte ancora oggi, e che devono più in generale tenere nel massimo conto i risultati ottenuti in ambito filologico. Un aspetto di grande importanza e di cui avrei parlato volentieri più a lungo riguarda la trasmissione testuale di queste opere. La storia della tradizione, come ci ha insegnato la miglior filologia novecentesca, è indissolubilmente legata alla critica del testo, e

¹⁷ Il riferimento è agli interventi di Ol'ga Sedakova e di Aleksander Naumow, riprodotti in questo volume.

¹⁸ M. BLOCH, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Einaudi, Torino 1998, pp. 24-29.

¹⁹ S. BARLIEVA, 'Nationalisierung' der Heiligenverehrung. *Bulgarische, tschechische und polnische Parallelen in der Entwicklung des Kyrillo-Methodianischen Kreises*, «Slavia Meridionalis», 8 (2008), pp. 297-307.

noi sappiamo che è molto difficile allestire buone edizioni di testi di cui non conosciamo le vie della loro trasmissione. Ma la storia della tradizione manoscritta ha al tempo stesso molto a che fare con la tradizione letteraria, in parte sovrapponendosi a questa.

Oggi vorrei richiamare la vostra attenzione almeno su un singolo aspetto di questo vasto campo d'indagine. Noi siamo abituati a leggere le principali opere cirilometodiane insieme, in comode sillogi che raccolgono per es. le due *Vite*, cui talvolta si aggiunge il trattatello chrabriano, e qualche volta anche i *Panegirici*, e poi la *Pregghiera alfabetica*, il *Proglas* e più raramente anche le altre composizioni poetiche dedicate ai due santi²⁰. Non era così nel Medioevo, perché se guardiamo all'insieme della loro tradizione manoscritta, che assomma ad alcune centinaia di codici manoscritti, di cui solo pochi, pochissimi risalgono più indietro del XV secolo, e dunque sono di solito distanti più di cinque secoli dalla data di composizione degli originali, subito ci accorgiamo che queste opere sono state perlopiù tramandate in maniera del tutto indipendente le une dalle altre²¹. Ci sono naturalmente delle eccezioni in virtù delle quali alcune singole opere vengono al contrario copiate le une accanto alle altre, la più cospicua delle quali sembra rappresentata dal *Panegirico di Costantino e Metodio* che tranne una sola eccezione viene sempre copiato o subito dopo la *Vita Costantini* o subito dopo la *Vita Methodii*, cui possiamo aggiungere il caso di una compilazione slava orientale nella quale troviamo insieme un minimo estratto del trattatello chrabriano, la *Pregghiera alfabetica*, il *Racconto dell'alfabeto russo* e le parti cosiddette polemiche della *Vita Constantini* che formano il 'gruppo della *Paleja*'. La *Vita Constantini* e la *Vita Methodii* a loro volta si trovano in alcuni pochi casi all'interno degli stessi codici, e una di séguito all'altra soltanto nel codice Mosca, Rossijskaja Gosud. Bibl., Mosk. Duchovnaja akademija 63, risalente al XVII

²⁰ Fra i molti titoli che si potrebbero qui elencare mi limito a citarne alcuni: F. Pastrnek, *Dějiny slovanských apoštolů Cyrilla a Methoda. S rozbořem a otiskem hlavních pramenů*, Nákladem Jubilejního fondu k. České společnosti náuk, Praha 1902; P. A. Lavrov, *Materialy po istorii vozniknovenija drevnejšej slavjanskoj pis'mennosti*, Akademija nauk SSSR, Leningrad 1930; A. Vaillant, *Textes vieux-slaves*, 2 voll., Institut d'études slaves, Paris 1968; B. N. Florja, *Skažanija o načale slavjanskoj pis'mennosti*, Nauka, Moskva 1981 (ristampa: Aletejja, Sankt-Peterburg, 2000); J. Bratulić, *Žitija Ćirila i Metodija i druga vrela*, III. izd., Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1998.

²¹ G. ZIFFER, *La tradizione della letteratura cirilometodiana* (*Vita Constantini*, *Vita Methodii*, *Encomio di Cirillo*, *Panegirico di Costantino e Metodio*, *Sulle lettere di Chrabr*), in *Contributi italiani all'XI Congresso Internazionale degli slavisti (Bratislava 1993)*, «Ricerche slavistiche», 39-40 (1992-1993), pp. 263-289, qui alle pp. 275-278.

sec.)²². Ma se paragonate all'insieme di tutte le copie che tramandano le opere della letteratura cirillometodiana si tratta appunto di eccezioni che confermano la regola. Di tali eccezioni la più interessante riguarda tuttavia senza dubbio la *Vita Constantini* e l'*Encomio di Cirillo* che troviamo affiancati, con la *Vita* che precede immediatamente l'*Encomio*, in una ventina di codici tutti di provenienza novgorodiana, e tutti discendenti da una copia non conservata, che presentava una caratteristica ancora più marcata: il testo della *Vita Constantini* che vi si leggeva era infatti il prodotto di una contaminazione multipla che aveva dato vita a una *editio variorum*, una copia cioè nei cui margini, e forse nell'interlinea, erano state trascritte decine e decine di lezioni tratte, per l'appunto, da altre due copie della *Vita*. Se aggiungo che uno dei tre testimoni usufruiti dal copista, e verosimilmente proprio quello che costituiva la copia-base, apparteneva a un ramo altrimenti sconosciuto della tradizione e che questo ramo aveva conservato un buon numero di lezioni particolarmente arcaiche andate perdute in tutto il resto della tradizione, sarà immediatamente chiaro l'eccezionale significato che riveste il gruppo di manoscritti che discende da quella copia, e che ho ribattezzato 2° gruppo novgorodiano. Siamo infatti di fronte a una vera e propria edizione, come dimostra anche la suddivisione della *Vita* in cinque capitoli (o 'letture') e l'aggiunta di una serie di glossemi, intesi a chiarire alcune luoghi oscuri del testo. Un'operazione filologica di questo tipo, in cui verosimilmente rientra anche l'abbinamento della *Vita Constantini* e dell'*Encomio di Cirillo*, e che probabilmente deve essere avvenuta fra XIII e XIV secolo, mostra quale sia stato l'interesse con il quale è stato talvolta copiato, e prima ancora letto, il testo della *Vita Costantini* già nel Medioevo²³. L'eccezionalità di questa *editio variorum* è poi dovuta anche alla circostanza, di ordine stemmatico, che quella edizione – come ho già lasciato intendere – si trova addirittura al vertice di uno dei tre rami principali della tradizione della *Vita* (ma se a questo punto mi addentrassi nella selva dei problemi critico-testuali sollevati da questo gruppo rischerei di finire fuori tema e, soprattutto, fuori tempo massimo). In ogni caso, studiare Costantino e Metodio nella loro tradizione letteraria significa, fra molte altre cose, anche questo, studiare la storia della trasmissione dei testi della letteratura cirillometo-

²² Gli altri manoscritti che contengono entrambe le *Vite* sono i codici Mosca, Gosud. Ist. Muzej, 1647, che però rappresenta un codice composito, e Mosca, Rossijskij Gosud. Archiv drevnich aktov, Sinodal'naja tipografija 420; e San Pietroburgo, IRLI, Karel'skoe sobranie 7 (538), si veda ivi, p. 275 (e nota 34).

²³ G. ZIFFER, *Il 2° gruppo novgorodiano della «Vita Constantini». Considerazioni preliminari, «Russica Romana», 18 (2011), pp. 99-103.*

diana. Il caso del 2° gruppo novgorodiano che vi ho appena descritto a grandi linee non è del resto del tutto isolato (all'interno della tradizione di tale letteratura), poiché anche uno dei testimoni più importanti della tradizione del trattatello chrabriano, il ms. Monte Athos, Hilandar 481, ugualmente contaminato, discende verosimilmente anch'esso da un'*editio variorum* più antica²⁴.

* * *

Quello che ci serve come studiosi interessati a studiare e a comprendere la storia della missione cirilometodiana – questa non è una tesi, ma piuttosto una sintesi del grande lavoro già fatto da generazioni di studiosi e, insieme, un programma di ricerca che guarda al futuro – è uno studio integrato delle opere più antiche incentrate su Costantino e Metodio; uno studio integrato che, partendo dalla storia della tradizione e dalla critica del testo, e procedendo quindi con gli strumenti dell'analisi linguistica e soprattutto letteraria, possa metterci in grado di leggere nella maniera più adeguata possibile le diverse fonti a nostra disposizione. La medesima alleanza tra critica del testo, linguistica ed ermeneutica sarà inoltre la miglior garanzia per impostare nel modo più corretto anche lo studio della fortuna successiva delle figure di Costantino-Cirillo e Metodio nel mondo slavo, così come al di fuori dei suoi confini: un (altro) filone di studi di enorme rilievo e interesse, come dimostreranno gli autorevoli relatori che parleranno dopo di me, e ai quali sono lieto di passare ora la parola.

GIORGIO ZIFFER

Constantine-Cyril and Methodius and the literary Tradition

In the first part of the present study, the author emphasizes the importance of the literary patrimonies of both Eastern Christendom and the Latino-German Middle Ages in order to understand better the composition and meaning of the major and most ancient Church Slavonic works devoted to Constantine-Cyril and Methodius. The second part of the article, instead, deals with the relationship of the latter writings to

²⁴ Dž. DZIFFER, *Zametka o rukopisnoj tradiciji Skazanija «O pismenech» černorižca Chrabra (Chilandarskij spisok N° 481)*, «Slavjanovedenie», (1995), 2, pp. 71-75.

the subsequent Church Slavonic literary tradition. The author focuses here specifically on the *Sermon on Law and Grace*, attributed to Hilarion, the metropolitan of Kiev. As a conclusion, in light of the pivotal results achieved by succeeding generations of Cyrillo-Methodian scholars, the author stresses that the close connections among textual criticism, linguistic analysis, and hermeneutic interpretation can be of great assistance in the study of Church Slavonic works devoted to Constantine-Cyril and Methodius.

ДЖОРДЖО ДЗИФФЕР

Константин-Кирилл и Мефодий в книжной традиции

В первой части статьи автор указывает на важность книжных традиций с одной стороны Христианского Востока, с другой – латино-германского Средневековья, для лучшего понимания композиции и значения основных и наиболее древних церковно-славянских сочинений, посвященных Константину-Кириллу и Мефодию. Во второй части автор говорит об отношениях между этими произведениями и последующей церковно-славянской книжной традицией, уделяя особое внимание *Слову о Законе и Благодати*, приписываемому киевскому митрополиту Илариону; и он указывает на значимость истории передачи этих текстов также в плане историко-литературном.

В заключение автор подчеркивает – в частности, в свете значительных результатов, достигнутых учеными-кирилломефодиевистами разных поколений, преимущества, которые в изучении церковно-славянских произведений, посвященных Константину-Кириллу и Мефодию, может дать сочетание методов критики текста, лингвистики и герменевтики.

HARVEY GOLDBLATT

FORTUNA DELLA TRADIZIONE CIRILLOMETODIANA
NELLA SLAVIA ORTODOSSA

INTRODUZIONE

Il compito principale che mi propongo oggi è quello di illuminare vari motivi fondamentali che hanno svolto un ruolo preminente nella storia della tradizione cirilometodiana, risalente fino alla seconda metà del IX secolo. Se da un lato ritengo che sia corretto parlare di *invarianti*, vale a dire di motivi di lunga durata che meritano tutta la nostra attenzione, sarebbe un errore trascurare le *varianti* di questa tradizione, cioè il modo in cui quelle che possiamo chiamare le idee cirilometodiane hanno interagito con i diversi ambiti culturali in cui si sono diffuse¹. Purtroppo da questo punto di vista molti degli studi del passato hanno offerto solo vaghe definizioni di ciò cui ci riferiamo con il termine di ‘tradizione cirilometodiana’, e nelle quali si osserva spesso una tal quale confusione tra avvenimenti storici e modelli interpretativi. La verità è che molti studi sono stati condotti senza cercare di delineare in modo chiaro le diverse fasi della ‘storia cirilometodiana’, o in altre parole senza distinguere nettamente fra la natura e la funzione storica delle convenzioni tematiche e formali.

È tuttavia essenziale operare una distinzione fra alcune idee-guida e controversie che risalgono all’epoca di Cirillo e Metodio e l’età dell’antico slavo ecclesiastico da un lato, e gli sviluppi ulteriori che si ebbero nei successivi stadi dello slavo ecclesiastico entro la cornice della tradizione cirilometodiana dall’altro. Ciò che balza agli occhi, nell’ottica della tradizione di studi predominante, è che le menzionate idee e controversie hanno determinato e accompagnato l’evoluzione della civiltà medievale della *Slavia ortodossa*, la vasta comunità di paesi che condivise per secoli

¹ Per i termini ‘invariante’ (*invariance*) e ‘variante’ (*variance*), e il loro uso in relazione alla tradizione cirilometodiana, si veda H. GOLDBLATT, *Variance and Invariance in Cyrillo-Methodian Hagiographic Writings*, in *Festschrift for Norman W. Ingham*, Idyllwild, CA 2006 (= «Russian History» / «Histoire Russe», 33, nn. 2-4), pp. 235-265.

una fede e un patrimonio culturale comune, a cominciare da una comune lingua sacra e letteraria².

Ma anche qui sarebbe un grave errore considerare l'importanza della tradizione cirillometodiana solo dal punto di vista del suo contributo alla religione e alla cultura slava ortodossa, o da quello della concorrenza fra Cristianità greca e latina che fece da sfondo all'ingresso degli Slavi nella storia europea del IX secolo, poiché le più antiche discussioni sullo status e la funzione della lingua slava di Cirillo e Metodio non devono essere interpretate secondo lo spirito delle polemiche confessionali posteriori. Per quanto nette siano state le differenze tra la Chiesa greca e quella latina prima dello Scisma del 1054, non c'è dubbio che sia la missione cirillometodiana sia il periodo immediatamente successivo furono caratterizzati dall'idea di una sostanziale unità del mondo cristiano.

L'importanza di quanto appena detto non può essere sovrastimata, e serve a ricordarci i pericoli di interpretazioni eccessivamente verticali oppure troppo condizionate da una particolare visione religiosa o culturale. Per noi oggi – esattamente come è stato fin dagli albori della filologia slava due secoli fa – ciò significa che l'adesione a un particolare schema storiografico rivela soltanto una parte della verità storica, e che il tentativo di applicare l'accezione moderna di 'popoli', oppure le relazioni tra 'religioni' e 'nazioni', a periodi in cui tali concetti avevano significati completamente diversi riflette i limiti di ogni formula interpretativa.

Permettetemi di ricordare a questo proposito due punti essenziali. Anzitutto, la circostanza che comunità più ampie e sovranazionali (*confessiones*) e gruppi locali e nazionali (*nationes*) non sono in contraddizione fra di loro in quanto sia le une che gli altri si configurano come parti che possono essere riunite per costituire una prospettiva più larga; e, in secondo luogo, il fatto che il loro rapporto dialettico può essere compreso solo se determiniamo storicamente le specifiche funzioni di *confessiones* e *nationes*, e addirittura la loro sovrapposizione in alcuni contesti storici³. Dunque, l'uso del termine prettamente nazionale di 'antico bulgaro' per

² Sulle due comunità culturali e civiltà letterarie della 'Slavia ortodossa' e della 'Slavia romana' così come definite da Riccardo Picchio, si veda dello stesso in primo luogo *Slavia ortodossa e Slavia romana*, in R. Picchio, *Letteratura della Slavia ortodossa (IX-XVIII sec.)*, Bari 1991, pp. 3-82. Per alcune recenti reazioni alla visione storiografica di Picchio, si veda S. GRACIOTTI, *Slavia orientale e Slavia occidentale. Contenziosi ideologici e culture letterarie*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Le culture circostanti*, vol. 3, *Le culture slave*, a cura di M. Capaldo, Roma 2006, pp. 75-144; e M. GARZANITI, *Slavia Latina e Slavia ortodossa. Per un'interpretazione della civiltà slava nell'Europa medievale*, «Studi slavistici», 4 (2007), pp. 29-64.

³ Si veda R. PICCHIO, *Questione della lingua e Slavia cirillometodiana*, in *Studi sulla Questione*

la lingua dei santi Cirillo e Metodio può essere adeguato, ma si riferisce solo a una realtà storica parziale, come avviene con altre formule storiografiche quali 'antico inglese' e 'antico russo', o 'antico slavo orientale'. In maniera analoga, appare egualmente limitata nella sua forza interpretativa un'attenzione esclusivamente confessionale rivolta alla tradizione cirillometodiana, che per es. è così popolare nella maggior parte dei dipartimenti di slavistica americani, dove è largamente predominante la tendenza a vedere la missione dei santi Cirillo e Metodio e la sua fortuna da un punto di vista russo ortodosso, e a considerare la forma più antica dello slavo, vale a dire lo slavo ecclesiastico antico, soprattutto come la fase più antica della lingua sacra e letteraria della Russia ortodossa.

La necessità di distinguere in maniera netta fra storia e storiografia è solo uno degli aspetti del problema che devono essere chiariti prima di poter affrontare alcuni motivi fondamentali connessi con la fortuna della tradizione cirillometodiana. Benché il poco spazio a mia disposizione renda impossibile una discussione approfondita di questo come di altri aspetti, permettetemi almeno di fare un accenno a un problema di particolare importanza. Mi riferisco al problema delle fonti, pervenuteci in greco, latino e slavo ecclesiastico⁴.

Di particolare rilievo, soprattutto se consideriamo non solo il periodo delle origini ma tutte le fasi della tradizione cirillometodiana, sono le nostre fonti slave, le quali più che documenti fededegni che ci raccontano quello che «è realmente successo» sono opere agiografiche caratterizzate da un determinato grado di convenzionalità. In altri termini, la maggior parte delle nostre fonti slave devono essere studiate non solo come documenti che ci offrono informazioni fattuali, ma anche come testi governati da una serie di modelli e moduli letterari; ed è fondamentale riflettere non tanto sulla misura in cui un documento è più o meno affidabile rispetto a un altro, quanto su quella che può essere definita la 'verità agiografica' che troviamo nei prodotti della letteratura slava medievale, che è una cultura fundamentalmente manoscritta⁵. Lo studio di tale cultura manoscritta deve fondarsi sull'applicazione di un preciso metodo filologico che si propone di individuare l'identità testuale delle nostre

della lingua presso gli Slavi, a cura di R. Picchio, Roma 1972, pp. 7-120, in particolare alle pp. 7-13.

⁴ Ivi, pp. 16-22.

⁵ Si veda a questo proposito H. GOLDBLATT, *History and Historiography. Recent Studies on the Text and Textual Tradition of the Vita Constantini*, «Harvard Ukrainian Studies», 19 (1995), pp. 158-79, in particolare alle pp. 158-164.

opere cirilometodiane, cercando dunque di identificare con esattezza ciò che stiamo leggendo e di riconoscere la cruciale importanza della critica testuale per l'analisi letteraria.

STORIA E STORIOGRAFIA DI FRONTE AL CRISTIANESIMO GRECO E LATINO

Vorrei cercare ora di mettere in evidenza – purtroppo in modo solo schematico – alcuni aspetti o fasi della civiltà slava medievale e premoderna, fermando la mia attenzione su alcuni momenti della ‘questione della lingua’ presso gli Slavi, vale a dire su alcune riflessioni linguistiche di particolare rilievo che non solo sono lo specchio della formazione e dello sviluppo della civiltà slava medievale, ma anche hanno influito su di essa⁶. Le mie osservazioni intendono verificare la validità di concetti quali ‘lingua sacra’⁷

⁶ Le origini e il fulcro delle discussioni sulla ‘questione della lingua’ presso gli Slavi possono esser fatte risalire ai tardi anni sessanta e ai primi anni settanta del secolo scorso, quando Riccardo Picchio iniziò a presentare in vari convegni internazionali e pubblicazioni alcune nuove idee relative ai dibattiti linguistici presso gli Slavi visti sullo sfondo della ‘questione della lingua’ italiana. Le prime raccolte di studi dedicate a tali controversie linguistiche sono contenute in *Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi*, cit., e in *Aspects of the Slavic Language Question*, ed. by R. Picchio & H. Goldblatt [= Yale Russian and East European Publications 4], 2 voll., New Haven, Conn. 1984. Per ulteriori considerazioni generali sulla ‘questione della lingua presso gli Slavi’, si veda anche H. GOLDBLATT, *The Language Question and the Emergence of Slavic National Languages*, in *The Emergence of Slavic National Languages*, ed. by Aldo Scaglione, Ravenna 1984, pp. 107-156. Per una visione d'insieme sulla ‘questione della lingua’ italiana, che inizia con il *Convivio* e il *De Vulgari Eloquentia* danteschi, si veda fra gli altri B. MIGLIORINI, *La questione della lingua*, in *Questioni e correnti di storia letteraria*, vol. 3, a cura di U. Bosco, Milano 1949, pp. 1-75; M. VITALE, *La questione della lingua*, 2^a ed., Palermo 1962; TH. LABANDE-JEANROY, *La Question de la langue en Italie*, Paris 1975; M. PICCHIO SIMONELLI, *Aspects of the Language Question in Italy*, «Aquila. Chestnut Hill Studies in Modern Languages and Literatures», 3 (1976), pp. 174-189; M. TAVONI, *Latino, grammatica, volgare. Storia di una questione umanistica* [= Medioevo e Umanesimo 53], Bologna 1984; ID., *Quattrocento*, Bologna 1999; A. MAZZOCCO, *Linguistic Theories in Dante and the Humanists: Studies of Language and Intellectual History in Late Medieval and Early Renaissance Italy*, Leiden - New York - Köln 1993; M. SANSONE, *Storicità e letteratura. Da Machiavelli a Leopardi*, Napoli 1997; ID., *Da Bembo a Galiani. Il dibattito sulla lingua in Italia*, Bari 1999.

⁷ Sul concetto di *lingua sacra* e la sua fortuna nella Chiesa antica, si veda G. BARDY, *La question des langues dans l'église ancienne* Paris 1948; CHR. MOHRMANN, *Liturgical Latin, Its Origins, and Character: Three Lectures*, Washington, D.C., 1957; EAD., *Études sur le latin des chrétiens*, 2 ed., Roma 1961; P. AUVRAY, P. POULAIN & A. BLAISE, *Sacred Languages*, trad. di J. Tester, New York 1960. Per la nozione di *lingua sacra* nel Medioevo e nella prima età moderna, con riferimento anche agli Slavi, si veda fra gli altri L. HAHN,

e 'lingua volgare'⁸ per le varie parti della 'comunità linguistica slava ecclesiastica', soprattutto in relazione alle discussioni occidentali vertenti da un lato sul prestigio di strumenti linguistici 'internazionali' quali il latino e il greco, e dall'altro sulla legittimità di quelli che con un termine tolto dagli studi storico-linguistici italiani possiamo chiamare i volgari. Lo scopo sarà quello di studiare alcuni tratti caratteristici della civiltà slava sullo sfondo dei mutamenti che si ebbero nella storia culturale europea durante il Medioevo, poi nell'età dell'Umanesimo e del Rinascimento, e quindi all'epoca della Riforma e della Controriforma. Spero di riuscire a

Zum Sprachkampf im römischen Reich bis auf die Zeit Justinians. «Philologus», 66 (1907), pp. 675-715; H. ZILLIACUS, *Zum Kampf der Weltsprachen im Oströmischen Reich*, Helsinki 1935; H. A. P. SCHMIDT, *Liturgie et langue vulgaire: le problème de la langue liturgique chez les premiers réformateurs au Concile de Trente* [= Analecta Gregoriana, 53], trad. di dom S. Caron, Roma 1950; A. BORST, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 4 voll., Stuttgart 1957-1963, vol. 1, pp. 111-325; J. FROGER, *Le concile de Trente a-t-il prescrit de donner des explications en langue vulgaire pendant les cérémonies liturgiques?*, «Ephemerides liturgicae», 73 (1973), pp. 81-115 e 161-205; A. A. DE MARCO, *Rome and the Vernacular*, Westminster, Md. 1961; R. THEISEN, *Mass Liturgy and the Council of Trent*. Collegeville, Minn., 1965; W. BERSCHIN, *Greek Letters and the Latin Middle Ages: From Jerome to Nicholas of Cusa*, trad. di J. C. Frakes, Washington, D.C. 1988; D. FRICK, *Polish Sacred Philology in the Reformation and Counter Reformation* [= University of California Publications, 123], Berkeley 1989; I. RESNICK, *Lingua Dei, lingua hominis: Sacred Language and Medieval Texts*, «Viator», 21 (1990), pp. 51-74; H. GOLDBLATT, *On the Language Beliefs of Ivan Vjšens'kyj and the Counter-Reformation*, «Harvard Ukrainian Studies», 15 (1991), pp. 354-382.

⁸ Come suggerito sopra, il punto di partenza per qualsiasi considerazione in merito alla 'questione della lingua' italiana coincide con le riflessioni linguistiche di Dante intorno alla definizione e al rapporto fra la *latina lingua* (vale a dire una *locutio secundaria*) e la *lingua vulgaris* (cioè una *locutio primaria*) sullo sfondo generale dei concetti tradizionali di *dignitas* (il che equivale alla scelta fra due sistemi linguistici) e *norma* (corrispondente alla scelta formale all'interno di un solo sistema linguistico): «... dicimus, celeriter actendentes, quod vulgarem locutionem appellamus eam qua infantes assuefiunt ab assistentibus cum primitus distinguere voces incipient; vel, quod brevius dici potest, vulgarem locutionem asserimus quam sine omni regula nutricem imitantes accipimus. Est et inde alia locutio secundaria nobis, quam Romani grammaticam vocaverunt. Haec quidem secundariam Greci habent et alii, sed non omnes: ad habitum vero huius pauci perveniunt, quia non nisi per spatium temporis et studii assiduitatem regulamur et doctrinamur in illa», si veda P. V. MENGALDO, *De vulgari eloquentia*, vol. 1, *Introduzione e testo*, Padova 1968, pp. L-LXIV, 3; e DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, vol. III, t. I, *De vulgari eloquentia. Monarchia*, a cura di P. V. Mengaldo, B. Nardi, Milano-Napoli 1979, pp. 30-33).

⁹ Sul significato della formula storiografica della 'comunità linguistica slava ecclesiastica', si veda R. PICCHIO, *A proposito della Slavia ortodossa e della comunità linguistica slava ecclesiastica*, «Ricerche Slavistiche», 3 (1963), pp. 105-27.

dimostrare che le corrispondenze che emergono servono a sottolineare non solo le varianti nei contatti e nei modi di interscambio fra Oriente e Occidente, ma anche e soprattutto alcune invarianti fondamentali che caratterizzano il retaggio europeo nel suo insieme.

Un'osservazione preliminare alle mie considerazioni seguenti riguarda lo sfondo delle prime discussioni sull'adeguatezza della 'lingua slava' a svolgere funzioni religiose e culturali. Queste prime discussioni sulla lingua sembrano essere direttamente legate al periodo immediatamente successivo alla missione bizantina dell'863 presso gli Slavi della Moravia e della Pannonia guidata da Costantino-Cirillo e Metodio. Per mezzo dell'alfabeto creato da san Cirillo prima dell'inizio della missione, vennero tradotti nella forma più antica di slavo ecclesiastico testi biblici, liturgici e patristici. In effetti fu proprio l'uso di una lingua slava e soprattutto di un nuovo alfabeto creato a fini missionari – e in particolare la decisione di celebrare alcune parti della liturgia per mezzo della 'lingua e delle lettere slave' a provocare quella che possiamo chiamare 'le controversie linguistiche cirillometodiane' o, in altre parole, 'la prima questione della lingua slava ecclesiastica'¹⁰.

Come ho menzionato sopra, il contrasto fra la cristianità greca e quella latina che costituì lo sfondo storico dell'ingresso degli Slavi nella storia europea non ci deve indurre a proiettare indietro nel IX secolo l'immagine – che appartiene a un'epoca posteriore – di una frattura ecclesiale e culturale fra 'Oriente e Occidente'. Per quanto grandi siano state le differenze fra la chiesa greca e latina prima dello scisma del 1054, non v'è

¹⁰ Per una discussione di queste due formule storiografiche, si veda R. PICCHIO, *Questione della lingua e Slavia cirillometodiana*, cit., in particolare alle pp. 98-108. Come sarà qui spiegato meglio in seguito, dobbiamo distinguere fra l'attività culturale cirillometodiana nella Grande Moravia e nella Pannonia del IX sec. da un lato, e le correnti del tardo IX e del X secolo nelle terre bulgare che posero le basi della civiltà letteraria della Slavia ortodossa dall'altro: è dalla codificazione bulgara che dobbiamo prendere le mosse per lo studio dello slavo ecclesiastico come lingua sacra della comunità slava ortodossa (vedi R. PICCHIO, *Il posto della letteratura bulgara antica nella cultura europea del Medioevo*, in ID., *Letteratura della Slavia ortodossa*, cit., pp. 265-289). Per altri aspetti della 'questione della lingua' slava ecclesiastica, si veda R. PICCHIO, *Church Slavonic*, in *The Slavic Literary Languages: Formation and Development* [= Yale Russian and East European Publications, 1], ed. A. M. Schenker & E. Stankiewicz, New Haven, Conn. 1984, pp. 1-33; e R. MATHIESEN, *The Church Slavonic Language Question. An Overview [IX-XX Centuries]*, in R. Picchio & H. Goldblatt, *Aspects of the Slavic Language Question*, cit. vol. 1, pp. 45-65, il quale in questo studio così come nella sua tesi di dottorato (*The Inflection Morphology of the Synodal Church Slavonic Verb*, Ph.D. diss. Columbia University, New York 1972) ha svolto una ricerca di grande rilievo su quelle che ha definito «le tre differenti tradizioni di pensiero metalinguistico» intorno allo slavo ecclesiastico.

alcun dubbio che la missione cirillometodiana (come anche la fase immediatamente successiva) fu guidata dall'idea di una fondamentale unità del Cristianesimo. Infatti, come ha sottolineato Viktor Živov, la visione di una specifica 'unità slava cristiana' (*Slavia cristiana*) che dalle terre ceche si estendeva fino alle terre slave orientali sarebbe sopravvissuta fino alla fine dell'XI e all'inizio del XII secolo, quando gli avversari di una unica 'comunità cirillometodiana' riuscirono a separarle in due sfere religiose e culturali opposte¹¹.

Dunque, come abbiamo già accennato ma non è inutile qui ripetere, sarebbe un grave errore proporre un esame delle prime discussioni sulla dignità e la funzione dello slavo ecclesiastico secondo lo spirito di polemiche confessionali posteriori. Come vedremo, queste discussioni devono essere interpretate nel contesto generale della tradizionale politica della Chiesa in materia dell'uso delle lingue a fini apostolici. Da questo punto di vista è di fondamentale importanza ricordare che la principale legittimazione della lingua slava sembra essere stata fondata sulla sua funzione di strumento di predicazione in linea con lo spirito paolino propugnato dalla Chiesa romana come da quella greca. Sembra corretto inoltre evitare di essere oltremodo influenzati da vecchi schemi storiografici che, come ha notato a suo tempo Ihor Ševčenko, lodano i Bizantini per l'appoggio da loro dato ai 'volgari' e criticano invece la Chiesa di Roma per via della sua supposta opposizione alla 'liturgia nazionale slava'¹².

CONTROVERSIE SULLA PRIMA LINGUA LITURGICA SLAVA E LA LINGUA LATINA

Alle prime discussioni, che ebbero luogo nella Grande Moravia, in Pannonia e a Roma nella seconda metà del IX secolo, possiamo riferirci per

¹¹ Sul concetto di *Slavia christiana*, si veda soprattutto V. M. ŽIVOV, *Slavia Christiana i istoriko-kul'turnyj kontekst Skazanija o ruskoj gramote*, in *Russkaja duševnaja kul'tura*, a cura di L. Magarotto, D. Rizzi, Trento 1992, pp. 71-125. Come ho avuto modo di segnalare in passato, occorre rilevare che l'ostilità nei confronti della Slavia cristiana fu un tratto caratteristico non solo della Slavia ortodossa ma anche della Slavia romana (si veda H. GOLDBLATT, *History and Historiography*, cit., pp. 174-179, in particolare pp. 174-75, n. 81).

¹² I. ŠEVČENKO, *Three Paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission*, «*Slavic Review*» 23 (1964), pp. 220-236, alle pp. 228-229. Per altre osservazioni sul supposto «atteggiamento in favore delle lingue nazionali da parte del mondo bizantino», si veda I. DUJČEV, *Il problema delle lingue nazionali nel Medio Evo e gli Slavi*, «*Ricerche Slavistiche*», 8 (1960), pp. 39-60, in particolare alle pp. 57-60, dove si parla tra l'altro dell'esistenza di una corrente bizantina 'non ufficiale' opposta all'uso del volgare nella liturgia (a p. 59).

mezzo dell'espressione 'controversie sulla prima lingua liturgica slava e la lingua latina'. Le ultime due parole appena citate, cioè 'lingua latina', si configurano come una formula marcata su cui la nostra attenzione deve sostare, perché mentre abbiamo un'assai limitata evidenza documentaria che ci permetta di collegare l'uso a fini liturgici della 'lingua slava' in Moravia con una prassi bizantina¹³, vi sono invece ottime ragioni per studiare le prime discussioni sull'adeguatezza della lingua slava a svolgere le funzioni di una lingua liturgica sullo sfondo delle idee della Chiesa di Roma in merito all'uso delle lingue sacre e dei volgari. Ciò che importa qui sottolineare, tenendo presente tutto l'arco storico che va dal Medioevo fino alla Controriforma, sono i diversi ruoli svolti dal greco e dal latino nelle controversie cirillometodiane sulla *dignitas* della lingua slava.

In altre parole, ciò che caratterizza la questione della lingua cirillometodiana del IX secolo è che il principale concorrente dello slavo non fu il greco, bensì il latino. Ne risulta che, nonostante le origini bizantine della missione cirillometodiana e malgrado l'influsso di modelli greci sulle più antiche opere scritte in una lingua slava, la *sclavinica lingua* nella Grande Moravia e in Pannonia, vale a dire in un'area sotto la giurisdizione di Roma, acquisì la funzione di una lingua 'volgare' in contrapposizione alla lingua sacra della Cristianità occidentale, e che la distinzione poggiava su principi occidentali di riflessione linguistica stabiliti dal clero della Chiesa di Roma per le popolazioni romanze e germaniche delle terre carolingie.

Non dobbiamo dimenticare che durante tutto il IX secolo la gerarchia ecclesiastica della cristianità franca fu molto sensibile alle questioni linguistiche. Come dimostrato da Riccardo Picchio in diversi studi¹⁴, le concezioni che si riflettono nell'uso di una terminologia specifica e di precise formule concettuali, per es. nei canoni del Concilio di Tours (813) e del primo Concilio di Maganza (847) adottati dalla Chiesa di Roma nelle terre carolingie alla fine dell'VIII e all'inizio del IX secolo in merito all'uso

¹³ Ha scritto I. Ševčenko (*Three Paradoxes*, cit., p. 228, nota 30): «The four (actually, two) passages are the sum total of positive evidence adduced in the discussions of Byzantine attitudes towards national liturgies. Though this is perhaps enough to show that the Byzantines were prone to saddle the Latins with all sorts of errors and that they were perfectly ready to tolerate other languages in liturgy, it is hardly enough to substantiate the 'fundamental Byzantine concept in favor of national languages'».

¹⁴ Si veda R. PICCHIO, *Questione della lingua e Slavia cirillometodiana*, cit.; ID., *Church Slavonic*, cit.; ID., *Il posto della letteratura bulgara*, ID., *Le disposizioni del Concilio di Tours (813) e le tradizioni linguistiche dell'apostolato*, in *Studi di filologia e letteratura in onore di Maria Picchio Simonelli*, a cura di Pietro Frassica, Torino 1992, pp. 209-219; ID., *So That All Might Understand ... : On the Use of Vernaculars in Emerging Slavia Romana*, «Palaeoslavica», 10 (2002), 2, pp. 68-78.

dei volgari romanzi e tedeschi, per permettere la predicazione dei sermoni e delle omelie dei Santi padri «così che tutti possano comprendere», vennero più tardi estese dalla Curia romana alla lingua slava:

Il fatto che, oltre alla *rustica romana lingua* ci si riferisse anche alle parlate germaniche (*lingua thiotisca*) è per noi del massimo interesse. Linguisticamente i padri conciliari di Tours non erano evidentemente prevenuti nei confronti delle popolazioni non appartenenti alla *Romanitas/Latinitas*. È lecito credere che, così come si poteva predicare in *lingua thiotisca*, si potesse predicare anche in altre parlate «barbare», ivi compresa – in teoria – la *sclavina lingua* citata circa sessanta anni più tardi da Giovanni VIII¹⁵.

In termini concreti ciò vuol dire che la Curia romana non si opponeva all'uso della *sclavinica lingua* come strumento apostolico di istruzione in un momento ben definito della celebrazione della messa, e cioè per tradurre letteralmente le lezioni bibliche o per commentarle; ma non poteva approvarne l'uso né nella celebrazione dei misteri e degli uffici divini né nella lettura delle pericopi bibliche prima o al posto delle corrispondenti latine; in altre parole, Roma non poteva accettare l'idea di una lingua slava usata quale lingua sacra. Le epistole di Adriano II, Giovanni VIII

¹⁵ R. PICCHIO, *Il posto della letteratura bulgara*, cit., pp. 271-272. Occorre notare tuttavia che, contrariamente da quanto affermato da alcuni studiosi, l'uso del termine *rusticus* sembra essere stato ben radicato nella Chiesa già nella prima metà dell'VIII secolo, vale a dire in età precarolingia. Nella sua *Historia Ecclesiastica* il Venerabile Beda si serve dell'aggettivo *rusticus* (vale a dire di un termine decisivo che ricorre nel canone 17 del concilio di Tours dell'813 quando si riferisce a comunità che, benché insediate in terre considerate cristiane, solo con difficoltà potevano essere raggiunte dalla predicazione. In questo senso, come è stato segnalato da Picchio (*Slavia ortodossa e Slavia romana*, cit., pp. 73-74), Beda «parla di *cuncta, et urbana et rustica*, loca e dell'incitare *plebem rusticam verbo praedicationis et opere virtutis ad coelestia*. In altro luogo lo stesso Beda si riferisce complessivamente ai non evangelizzati come a gente che *ut barbari et rustici ... minime didicerant*». Circa cinquant'anni più tardi Willibaldo, nella sua *Vita Sancti Bonifatii* avrebbe identificato la formula *rustica lingua* con forme di uso linguistico locale. «In una delle sue frequenti descrizioni territoriali, Willibaldo si riferisce ad una zona *in confinibus eorum, qui rustica dicuntur lingua Ostar et Uester Aeche*» (ivi, p. 74.) Sempre Picchio conclude quindi il suo ragionamento dicendo: «Questa testimonianza mi sembra importante perché ci prova che la formula *rustica lingua* era già corrente prima del Concilio di Tours, ed era applicata alla zona tedesca. Non ci stupisce certo che i padri conciliari dell'impero di Carlo Magno, per sanzionare la necessità di predicare in *lingua theotisca*, si servissero del predicato *rustica* che ne definiva lo status sociolinguistico in base a una tradizione che, attraverso Willibaldo, si rifaceva a San Bonifacio (ossia possiamo aggiungere noi, dal nostro punto di vista – ad un santo evangelizzatore con dignità paragonabile a quella che verrà conferita a Cirillo e Metodio» (ivi, p. 74).

e Stefano V – che comprendono sia le epistole che gli studiosi hanno caratterizzato come *ostili* alla liturgia slava¹⁶ sia i documenti *favorevoli* alla celebrazione della messa in lingua slava¹⁷ – ci mettono dunque di fronte a una precisa soluzione liturgica quanto alla lingua di Cirillo e Metodio per quei membri della comunità cirillometodiana che avranno insistito per poter allargare la sfera d'uso della lingua degli Slavi.

Un ulteriore aspetto merita particolare attenzione in questo contesto. Stando alle nostre fonti, possiamo infatti affermare che un ruolo centrale delle discussioni sull'adeguatezza della lingua slava a svolgere determinate funzioni religiose fu svolto dai cosiddetti 'trilinguisti', vale a dire il clero franco, veneziano e forse romano che difendeva l'idea che Dio potesse essere celebrato solo nelle tre lingue 'sacre', ebraico greco e latino nelle quali Pilato aveva voluto che fosse scritta l'iscrizione posta sulla Croce di Gesù¹⁸. Anche se come suggerito da Ihor Ševčenko e da

¹⁶ Vale a dire, l'epistola di Giovanni VIII indirizzata a Metodio (879), l'epistola di Stefano V al principe Svatopluk (885), e il *Commonitorium* per gli emissari del papa Giovanni e Stefano (885).

¹⁷ Cioè l'epistola di Adriano II ai principi Rostislav, Svatopluk e Kocel' (869) e la famosa *Industriae tuae* di Giovanni VIII indirizzata al principe Svatopluk (880). È significativo inoltre che in entrambi i gruppi di lettere vi siano riferimenti all'uso delle lingue sacre non solo in relazione all'Eucaristia, ma anche alla liturgia della parola, alle lezioni bibliche. Così la spesso citata 'difesa della liturgia slava' (880) di Giovanni V insiste anche sul fatto che il Vangelo deve essere letto in slavo solo *dopo* che è stato letto il testo latino: «Jubemus tamen, ut in omnibus ecclesiis terrae vestrae propter maiorem honorificentiam evangelium Latine legatur et postmodum Sclavinica lingua translatum in auribus populi Latina verba non intelligentis adnuntietur» [corsivo mio] (F. GRIVEC, F. TOMŠIĆ, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes* [Radovi Staroslavenskog Instituta, no. 4], Zagreb 1960, p. 73). D'altro lato, la supposta 'proibizione della liturgia slava' (885), benché sembri attribuire un ruolo secondario al volgare, rivela tuttavia l'importanza fondamentale della *lingua Sclavorum* ai fini l'insegnamento della verità: «Divina autem officia et sacra mysteria ac missarum solemniam . . . nullo modo deinceps a quolibet praesumatur . . . excepto quod ad simplicis populi et non intelligentis aedificationem attinet, si evangelii vel apostoli expositio ab eruditissimis eadem lingua [cioè nella lingua slava] annuncietur, et largimur et exhortamur et ut frequentissime fiat monemus, ut omnis lingua laudet Deum et confiteatur ei» [corsivo mio] (ivi, p. 77)]; e si veda anche il testo del citato *Commonitorium*: «Missas et sacratissima illa ministeria . . . ne aliquo modo praesumatur penitus interdicunt. Verumtamen si aliquis Sclavorum lingua tam doctus invenitur, ut post sacratissimam evangelicam apostolicam lectionem eius explicationem doctus sit dicere ad aedificationem eorum, quo non intelligunt, et laudat, si fiat, et concedit et approbat» [corsivo mio] (ivi, p. 75).

¹⁸ Giovanni 19, 19-20: «Pilato compose anche l'iscrizione e la fece porre sulla croce; vi era scritto: "Gesù il Nazareno, il re dei Giudei". Molti Giudei lessero questa iscrizione, perché il luogo dove fu crocifisso Gesù era vicino alla città; era scritta in ebraico, in latino, e in greco». Come ha ricordato Resnick (*Lingua Dei, lingua hominis*, cit., p.

altri studiosi, il pensiero tradizionale a Roma era simile a quello degli eretici trilinguisti (così definiti dai fautori della liturgia slava)¹⁹, si dovrebbe tener conto del fatto che anche questa idea non era propriamente una innovazione in Occidente. Più di due secoli prima Isidoro di Siviglia (ca. 560-636), forse per la prima volta, aveva proclamato: «Tre sono le lingue sacre: l'Ebraico, il Greco e il Latino, che si distinguono in modo particolare nel mondo intero: in queste tre lingue Pilato scrisse sulla croce del Signore la causa della sua condanna»²⁰.

Ciò che conta è il fatto che il posto che la lingua slava occupa in relazione a (o come parte di) una triade linguistica così prestigiosa sarebbe rimasta un aspetto cruciale della coscienza linguistica slava per molti secoli avvenire. Ma come vedremo, anche se il tema delle lingue sacre in effetti svolse un importante ruolo *teoretico* nelle discussioni linguistiche dell'età cirillometodiana, il suo vero scopo deve esser stato quello di porre la questione *pratica* se la lingua degli Slavi era un mezzo dotato di sufficiente dignità per competere non con tre, bensì con due lingue: il greco e il latino²¹.

61), «although Luke mentions an inscription (Luca 23, 38), John, it must be noted, is the only *canonical* text to add that it was written in these three languages».

¹⁹ I. ŠEVČENKO, *Three paradoxes*, cit., p. 222, n. 8. Sui 'trilinguisti latini' e la cosiddetta 'eresia trilinguista', si veda soprattutto F. J. THOMSON, *St Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy: Trilinguism. A Contribution to the Study of Patristic and Mediaeval Theories of Sacred Languages*, «Analecta Bollandiana», 110 (1992), pp. 67-122, con un'ampia bibliografia; e H. GOLDBLATT, *On the Nature and Function of Vita Constantini XVI and "Speaking in Tongues"*, in *Slavia Orthodoxa & Slavia Romana. Essays Presented to Riccardo Picchio by his Students on the Occasion of his Eightieth Birthday, September 7, 2003*, ed. by H. Goldblatt, G. Dell'Agata, K. Stantchev, G. Ziffer, New Haven, Conn. 2008, pp. 113-148. Quel che rimane oggetto di discussione è se il passaggio cruciale nell'epistola dell'880 di Giovanni V rappresenti il pensiero linguistico della Curia romana richiamato sopra, oppure se rifletta solo concezioni linguistiche cirillometodiane (come quelle che appaiono nel cap. XVI della *Vita Constantini*); e se la bolla di Giovanni VIII non dipenda direttamente dalla *Vita Constantini*, ma sia piuttosto la fonte dalla quale deriva l'ampia citazione dal cap. 14 della *Prima lettera ai Corinzi* che si legge nella stessa *Vita Constantini* (H. GOLDBLATT, *ivi*, pp. 143-148).

²⁰ «Tres sunt autem linguae sacrae: Hebraea, Graeca, Latina, quae toto orbe maxime excellunt. His enim tribus linguis super crucem Domini a Pilato fuit, causa eius scripta» (Isidoro di Siviglia, *Etimologie o Origini*, a cura di A. VALASTRO CANALE, Torino 2004, vol. I, pp. 702-703). Sulla nozione delle 'tre lingue sacre', vd. I. RESNICK, *Lingua Dei, lingua hominis*, cit., pp. 60-72.

²¹ Per il rapporto fra la lingua slava e una triade di lingue sacre, così come per il posto che lo slavo ecclesiastico occupa all'interno di una sacra triade di lingue, si veda H. GOLDBLATT, *Orthography and Orthodoxy: Constantine Kostenečki's Explanatory Treatise on the Letters* [= *Studia Historica et Philologica*, 16], Firenze 1987), pp. 21-23, 231-233,

DISCUSSIONI SULLO SLAVO ECCLESIASTICO COME LINGUA SACRA NEL SUO RAPPORTO CON IL GRECO

Dalla Grande Moravia del IX secolo e dalla prima questione della lingua slava ci spostiamo ora nel Primo Regno (impero) bulgaro del IX-X secolo, dove si svolse la seconda ‘puntata’ delle discussioni intorno alla lingua slava. In opposizione alla prospettiva scientifica bulgara che tende a non fare alcuna distinzione fra l’antico bulgaro dell’età della missione in Grande Moravia e Pannonia e dell’epoca della Bulgaria di Boris e di Simeon²², e a considerare che l’antico bulgaro costituì non tanto un’innovazione quanto piuttosto una lingua che in realtà stava tornando nella sua terra d’origine²³, è di fondamentale importanza considerare che da un punto di vista *funzionale* la lingua che si affermò nella Bulgaria di Boris e Simeon fu un vero fatto nuovo. In altre parole, lo studio comparativo ci permette di rimarcare la distinzione funzionale fra il dialetto apostolico cirilometodiano e la lingua religiosa del Primo regno bulgaro. Una buona parte dell’attività letteraria bulgara antica risulta essere stata basata su principi linguistici e religiosi sostanzialmente diversi da quelli che avevano guidato l’azione missionaria nella Grande Moravia e in Pannonia e che erano state soggette alla norma della Chiesa latina. È dunque in Bulgaria che lo slavo ecclesiastico deve aver acquisito il pieno diritto di lingua ufficiale di uno stato indipendente e della sua Chiesa, diventando una lingua sacra usata in tutte le parti della liturgia, compresa la celebrazione dei sacri misteri²⁴.

256-257; sulla sacralità biblica e liturgica di greco e latino, si veda W. BERSCHIN, *Greek Letters and the Latin Middle Ages*, cit., pp. 18-26; e I. RESNICK, *Lingua Dei, lingua hominis*, cit. A proposito del prestigio dell’ebraico all’interno di una triade di lingue sacre e in quanto lingua primigenia, così come della sua sostituzione con il siriano, si veda H. GOLDBLATT, *ivi*, pp. 232-233, e I. RESNICK, *ivi*, pp. 53-60. Ricorderò a titolo d’esempio come nel V secolo Nonno di Panopoli nella sua *Paraphrasis in Joannem* [19.20] affermi che l’iscrizione sulla croce era scritta in latino, siriano e greco.

²² Così secondo le parole di Liljana Graševa, «non può essere fatta *naturalmente* (corsi-vo mio) alcuna distinzione sostanziale fra l’antico bulgaro del periodo della missione morava e del periodo della Bulgaria di Boris e Simeon», si veda L. GRAŠEVA, *Starobălgarska literatura prez pogleda na prof. Rikardo Pikió*, «Krăgozor», 1 (1984), pp. 223-229, qui alla p. 228.

²³ D. IVANOVA-MIRČEVA, *La lingua letteraria bulgara del XIII e del XIV secolo – Terza lingua classica dell’Europa Medievale*, in *Atti dell’8 congresso internazionale di studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 3-6 novembre 1981*, Spoleto 1983, pp. 203-212, qui alla p. 204.

²⁴ Come ha scritto Riccardo Picchio: «Solo nella Bulgaria di Boris e Simeon vari autori iniziarono in effetti a usare una particolare forma di slavo grammaticalizzato inteso come lingua sacra in tutte le parti della liturgia, compresa la celebrazione dei Misteri.

La lingua letteraria codificata nella Bulgaria di Boris e Simeon non fu concepita solo come una lingua ‘volgare’ e poté dunque affermarsi quale un equivalente del latino ecclesiastico in Occidente e del greco ecclesiastico in Oriente. Inoltre, fu una tale codificazione, e non la lingua ‘cirillometodiana’, a influenzare profondamente il successivo sviluppo di tutta la letteratura slava ortodossa, nata proprio grazie al *corpus paradigmatum* che prese forma in Bulgaria. In altre parole, l’uso della lingua slava durante il Primo regno bulgaro e la fioritura di una letteratura con piena dignità ecclesiastica assumono «particolare importanza agli occhi degli storici della cultura medievale d’Europa se la si pone alle origini di una nuova tradizione, quella della Slavia ortodossa, che già agli inizi del nostro millennio tese ad infrangere il dominio bipartito della cultura latina e di quella greca nel mondo cristiano»²⁵.

Inoltre, ciò che appare oltremodo significativo è la circostanza che la transizione funzionale dal dialetto apostolico della Grande Moravia alla lingua sacra in Bulgaria fu accompagnato allo stesso modo da uno spostamento decisivo dal latino al greco. In altre parole, se nell’età cirillometodiana la definizione di ‘lingua degli Slavi’ quale lingua ‘volgare’ dipese dal suo rapporto con la politica linguistica occidentale adottata durante l’epoca carolingia in generale, e dal particolare status del latino in particolare, l’idea dello slavo ecclesiastico come lingua sacra che si affermò nelle terre bulgare e che si diffuse quindi in altre parti della Slavia ortodossa non poté essere separata dai motivi della dignità e del prestigio incarnati dalla lingua e dalla tradizione letteraria greca. In effetti, come possiamo ricavare dalla più antica documentazione di cui disponiamo, e soprattutto dal trattato *Delle lettere* attribuito a un ‘Chrabr Monaco’, è chiaro che la sacralità e la piena dignità dello slavo ecclesiastico iniziarono ad affermarsi in Bulgaria sulla base di un particolare rapporto con il greco, che – come vedremo – implicava i concetti sia di opposizione sia di imitazione.

Così da un lato come leggiamo in Chrabr Monaco, le ‘lettere slave’ erano addirittura più sacre delle ‘lettere greche’, perché mentre le prime

Prima di assurgere a una tale piena dignità, diverse forme di slavo con vari gradi di grammaticalizzazione erano state usate tanto in area latina quanto in quella bizantina solo come ‘dialetti apostolici’» (R. PICCHIO, *Literaturni i ezikovi aspekti na starata bŭlgarska tradicija*, in ID., *Pravoslavno slavianstvo i starobŭlgarskata kulturna tradicija*, Sofija 1993, pp. 171-190, qui alla p. 178). Parlando di ‘dialetto apostolico’ e di ‘lingua apostolica’ Picchio si rifaceva al concetto di ‘Missionsprache’ introdotto da F. ZAGIBA, *Die Bayerische Slavenmission und ihre Fortsetzung durch Konstantin (Cyrill) und Method*, in «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», N.F. 9 (1961), pp. 1-65.

²⁵ R. PICCHIO, *Il posto della letteratura bulgara antica*, cit., p. 288.

erano state ‘create’ nell’età della Grazia da un santo, Costantino Filosofo, le seconde erano state ‘inventate’ dagli Eleni pagani²⁶; inoltre, poiché le ventiquattro lettere dell’alfabeto greco erano evidentemente insufficienti a rendere tutti i fonemi dello slavo, Costantino Filosofo era stato spinto a creare quattordici lettere completamente sconosciute al greco²⁷. D’altra parte tuttavia lo slavo ecclesiastico non poté più essere considerato in relazione a una triade ‘esterna’ di lingue sacre (l’ebraico, il greco e il latino), invocata dai nemici della lingua slava²⁸, ma era entrato esso stesso a far parte di una ‘nuova’ provvidenziale trinità di lingue governata dal principio dell’imitazione. In altre parole, la ‘nuova lingua slava’ doveva essere vista adesso come una componente essenziale di due momenti straordinari nella storia della rivelazione divina, anzitutto quando la Parola di Dio venne tradotta dall’ebraico in greco, e quindi quando le scritture vennero trasferite dai Greci agli Slavi. Lo slavo ecclesiastico fu obbligato a seguire il greco così come il greco aveva imitato l’ebraico:

Questi creò per loro trentotto lettere, le une secondo l’ordine delle lettere greche, le altre *secondo la lingua slava*, iniziando dapprima secondo il greco. I Greci infatti (avevano) alfa, ed egli *azb*: dalla *a* hanno iniziato sia i Greci che Costantino, e come avevano fatto dunque quelli imitando le lettere

²⁶ «Poi trascorso molto tempo, per volontà di Dio si trovarono settanta uomini che tradussero (le sacre Scritture) dall’ebraico in greco, mentre in slavo il santo Costantino detto Cirillo da solo creò le lettere e tradusse le Scritture, in pochi anni; loro invece, molti, (lo fecero) in molti anni: sette di loro approntarono le lettere e settanta la traduzione. Per questo motivo le lettere slave sono più sacre e venerande, perché un uomo santo le ha create, quelle greche invece gli Elleni pagani» (traduzione di Giorgio Ziffer, basata sulla sua nuova edizione critica ancora inedita; per il testo slavo ecclesiastico, si veda A. GIAMBELLUCA-KOSSOVA, *Černorizec Chrabūr: O pismenech*, Sofija 1980, pp. 137-138).

²⁷ «Una volta ricevuto il battesimo (sc. gli Slavi), dovettero trascrivere la lingua slava con l’alfabeto latino e greco, senza regole. [...] In seguito Iddio, che ama gli uomini, e regge ogni cosa e non lascia il genere umano senza la conoscenza, ma tutti alla conoscenza conduce e alla salvezza, ebbe pietà della stirpe degli Slavi, e inviò loro il santo Costantino il Filosofo, detto Cirillo, uomo di giustizia e di verità. Questi creò per loro trentotto lettere, le une secondo l’ordine delle lettere greche, le altre *secondo la lingua slava* (corsivo mio), iniziando dapprima secondo il greco» (ivi, pp. 113-116).

²⁸ «Altri poi dicono: «Perché un alfabeto slavo? Non l’ha creato Iddio, né gli apostoli, né esiste fin dall’inizio, come esistono fin dall’inizio e sono bene accettati a Dio quelli ebraico, latino e greco». Altri ancora considerano invece che le lettere le abbia create Iddio – ma non sanno, i miseri, quel che dicono –, e che Iddio abbia disposto che gli alfabeti siano in tre lingue, come è scritto nel Vangelo: ‘E l’iscrizione era redatta in ebraico, latino e greco’, mentre non v’è lo slavo: l’alfabeto slavo non verrebbe dunque da Dio» (ivi, pp. 126-128).

ebraiche, così anch'egli (ha imitato) quelle greche. Gli Ebrei hanno infatti come prima lettera *alef*, la quale si traduce con 'apprendimento', e ingiunge e dice al fanciullo che viene istruito: 'apprendi', cioè *alef*. I Greci a loro volta la imitarono e la chiamarono *alfa*, ...²⁹.

In virtù della particolare relazione stabilita fra il greco e lo slavo, l'autore del trattato *Sulle lettere* si sentì spesso obbligato a sottolineare la somiglianza anche là dove rilevava la differenza tra le due lingue:

Alcuni però dicono: «Per quale motivo ha creato trentotto lettere, quando – come i Greci che scrivono con ventiquattro lettere – si può scrivere anche con meno?». Ma non sanno con quante lettere scrivono i Greci. Le lettere in effetti sono ventiquattro, e tuttavia l'alfabeto non è completo con esse, e hanno aggiunto undici dittonghi e tre (lettere) fra i numerali: il sei, il novanta e il novecento; e la loro somma è trentotto. A imitazione dell'alfabeto greco, e secondo quel modello, il santo Cirillo ha dunque creato trentotto lettere³⁰.

Risulta dunque che a partire dal corpus di opere prodotte nei centri letterari del Primo regno bulgaro, le differenze tra la lingua greca e lo slavo ecclesiastico non poterono essere prese in considerazione senza spiegare le possibili implicazioni teologiche derivanti da tali differenze. Basandosi sulle conclusioni tratte più di cinquant'anni fa da André Vaillant³¹, Francis Thomson ha richiamato la nostra attenzione su due importanti scritti, verosimilmente composti nella Bulgaria del X secolo e che sottolineano il possibile pericolo derivante da una prassi scrittoria slava che si allontana 'dalla forma e dal senso' contenuti nel sacro modello greco:

The fact that nouns denoting the same thing vary in gender in different languages exercised the minds of... John the Exarch and the author of the defence of Slav letters found in the *Folium Macedonicum*... To quote one example mentioned by both Slav writers: *παραμύς* is masculine, *rěka* feminine. On the surface the difference is immaterial but in Matthew vii, 25 and 27 the *παραμύς* which destroy the house built on sand are by allegory demons, for whom a feminine noun is hardly suitable³².

²⁹ Ivi, pp. 116-119.

³⁰ Ivi, pp. 122-124.

³¹ A. VAILLANT, *La préface de l'Évangéliste vieux-slave*, «Revue des études slaves», 24 (1948), pp. 5-20, qui alle pp. 12-13.

³² F. J. THOMSON, *Mediaeval Theories of Translation as Exemplified by Translations from Greek into Latin and Slavonic*, in *Symposium Methodianum. Beiträge der Internationalen Tagung in Regensburg (17. bis 24. April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method*, hrsg.

SUI TRATTI CARATTERISTICI DELLO SLAVO ECCLESIASTICO

Le discussioni, a quanto pare avviate dal clero greco, sulla idoneità della ‘lingua dei Bulgari’ a svolgere *tutte* le funzioni religiose e culturali hanno fornito un modello concettuale che doveva imporsi per diversi secoli. Ciò che merita di essere segnalato è che a partire dalla fondazione di una Chiesa slava in Bulgaria sotto Boris e Simeon, la nascente tradizione slava ortodossa di riflessioni sulla lingua sembra aver messo in risalto non solo il carattere sacro ma anche quello apostolico del patrimonio linguistico slavo. Si può scorgere qui una dipendenza dai principi linguistici invocati sia dalla Chiesa romana che da quella greca a proposito dell’uso dei ‘dialetti’ apostolici. Senza dubbio, quando alla componente apostolica, sarebbe un errore trascurare l’importanza dell’esperienza missionaria bizantina tra gli Slavi balcanici. In ogni caso, sembra che alla fine dell’XI e all’inizio del XII secolo la ‘doppia natura’ della lingua slava usata in Bulgaria dai discepoli di Costantino-Cirillo e Metodio fosse ben chiara a Teofilatto, l’arcivescovo greco della Chiesa bulgara (1055-1107 ca.). In un famoso passo della sua *Leggenda bulgarica (Vita di S. Clemente)*, composta in greco³³, Teofilatto rivendicò «l’uso missionario e didattico della locale lingua slava sulla base di criteri legittimi osservati sia dalla Chiesa greca che da quella romana»³⁴; ed egli affermò egualmente che l’attività pastorale di san Clemente fra i Bulgari era basata sulla «autorità di una Chiesa bulgara che era già autonoma e in grado di attribuire alla ‘lingua dei Bulgari’ non solo funzioni missionarie e d’istruzione a favore degli ‘infanti spirituali’ nella sua giurisdizione ecclesiastica, ma anche la piena dignità di lingua sacra»³⁵.

Nelle fasi successive, quando le opere della Slavia ortodossa vennero viste come un corpus di testi consacrati dalla tradizione, la ‘semplicità’ (*prostota*) apostolica della lingua slava venne contrapposta agli ‘stratagem-

von K. Trost, E. Völkl & E. Wedel, Neuried 1988, pp. 675-691, qui a p. 676; e si veda anche A. NAUMOW, *Idea – Immagine – Testo. Studi sulla letteratura slavo-ecclesiastica*, a cura di Krassimir Stantchev, Alessandria 2004, pp. 51-63.

³³ Per la parte che qui interessa dell’opera di Teofilatto, si veda KLIMENT OKHRIDSKI, *Săbrani Săčinenija*, t. 1, obrabotili B. St. Angelov, K. M. Kuev, Chr. Kodov, Sofija 1970, pp. 5-6.

³⁴ R. PICCHIO, *Literaturni i ezikoni aspekti*, cit., p. 180. Sulla base delle considerazioni di Teofilatto in merito alla missione cirillometodiana, assai simili a quella che troviamo nei documenti latini, si potrebbe ritenere che la Chiesa greca fosse consapevole del fatto che la Chiesa romana incoraggiava l’uso delle parlate locali (compreso lo slavo) nella predicazione e nella propagazione della fede.

³⁵ *Ibidem*.

mi' (*chytrosti*) tipici dell'educazione pagana³⁶. In maniera non dissimile la definizione topica dello slavo ecclesiastico come uno strumento di interpretazione rivelato nell'età della Grazia è un motivo ricorrente in molti testi slavi meridionali e orientali. I libri slavi ispirati, come per es. il *Nomokanon*, che in precedenza erano stati offuscati dalla 'nube della sapienza' della lingua greca, potevano – ora che erano stati resi comprensibili per mezzo della lingua slava – disperdere le tenebre dell'ignoranza e produrre la luce della conoscenza³⁷. Nella storia delle speculazioni slave ortodosse precedenti l'età della Riforma e della Controriforma tuttavia la dottrina della semplicità apostolica, benché estremamente importante, rimase di esclusiva proprietà della sacra lingua slava ecclesiastica e dunque totalmente separata da qualsiasi tipo di volgare. Lo slavo ecclesiastico, al tempo stesso sacro e 'semplice' (ma non 'volgare'), non doveva essere considerato di una dignità inferiore a quella del greco, e la liturgia celebrata in slavo non poteva più essere sostituita dalla liturgia in greco o in qualsiasi altra lingua. Come si legge in una rielaborazione del trattato di Chrabr *Sulle lettere*:

Dopo di che, fratelli, dovete sapere che in presenza di due sacerdoti, uno bulgaro e l'altro greco, deve essere celebrata la liturgia slava, e non quella greca. Oppure che vengano celebrate entrambe. Ma non deve accadere che la liturgia greca venga celebrata e quella slava abbandonata, perché la liturgia bulgara è santa, essendo stata istituita da un santo³⁸.

³⁶ Per il *topos* della condanna delle 'arti pagane' e dell'esaltazione della 'semplicità cristiana', che ricorre nelle opere di molti scrittori slavi ortodossi fino all'età dell'arciprete Avvakum fra gli Slavi orientali e di Paisij Hilendarski tra gli Slavi balcanici, si veda A. N. ROBINSON, *Bor'ba idej v russkoj literature XVII veka*, Moskva 1974, pp. 319-341; R. PICCHIO, *L' 'intreccio delle parole' e gli stili letterari presso gli Slavi ortodossi nel tardo Medioevo*, in *Studi slavistici in ricordo di Carlo Verdiani*, a cura di A. M. Raffo, Pisa 1979, pp. 245-262; H. GOLDBLATT, *Godlike 'Simplicity' versus Diabolic 'Craftiness': On the Significance of Ivan Vjčens'kyi's 'Apology for the Slavic Language*, in *Living Record. Essays in Memory of Constantine Bida. Festschrift (1916-1979)*, ed. Irena R. Makaryk, Ottawa 1992, pp. 1-19. Sul significato e l'uso dei termini *chytrosti* e *chudožestvo* nella civiltà letteraria slava ortodossa del Tre e Quattrocento, si veda H. GOLDBLATT, *Confessional and National Identity in Early Muscovite Literature: The Discourse on the Life and Death of Dmitrij Ivanovich Donskoj*, in *Cultural and National Identity in Muscovy, 1359-1584*, ed. Ann Kleimola & Gail Lenhoff, Moskva 1997, pp. 84-115.

³⁷ LJ. STOJANOVIĆ, *Stari srpski zapisi i natpisi* [= Srpska kraljevska akademija. Zbornik za istoriju, jezik i književnost srpskoga naroda. Prvo odeljenje: Spomenici na srpskom jeziku 1-3, 10, 11, 14], 6 voll., Beograd 1902-1926, vol. 1, pp. 7-8.

³⁸ K. M. KUEV, *Černorizec Chrabar*, Sofija 1967, pp. 169-70.

L'ORTOGRAFIA SLAVA IN DIFESA DELL'ORTODOSSIA SLAVA (SECOLI XIV-XV)

In seguito, nel periodo della Rinascita slava ortodossa fra Tre e Quattrocento, sotto l'influsso di nuove discussioni sulla dignità religiosa e culturale dello slavo ecclesiastico in rapporto al greco, nei monasteri ortodossi del Monte Athos e di altri centri di vita contemplativa balcanici si cristallizzò una nuova 'teoria dell'espressione verbale' slava ortodossa medievale³⁹. La fonte più importante relativa alla riflessione linguistica slava ortodossa di questo fondamentale periodo è un ampio e complesso trattato scritto a Belgrado, la capitale delle terre serbe governate dal despota Stefan Lazarević (1389-1427), fra il 1423 e il 1426. L'opera in questione, il cosiddetto *Trattato esplicativo sulle lettere*⁴⁰, fu composto da un esiliato dalle terre bulgare, un certo Konstantin Kostenečki, che espose le sue idee in materia linguistica come risposta polemica a diverse considerazioni avanzate da membri dell'élite culturale serba. È in ragione della grande importanza attribuita alla riflessione linguistica di Konstantin Kostenečki, il quale sottolinea il primato della rappresentazione grafica della lingua, che ho voluto intitolare questa fase della discussione svoltasi fra XIV e XV secolo «Ortografia slava in difesa dell'ortodossia slava».

In relazione al tema qui discusso vi sono diversi punti di particolare significato nel famoso IV capitolo del *Trattato esplicativo*⁴¹, che consiste di due unità testuali fortemente caratterizzate in senso polemico e riguardanti le origini della tradizione letteraria slava.

1. Anzitutto, nonostante la tradizione letteraria che collega il *Trattato esplicativo* con l'attività letteraria di Cirillo e Metodio, e malgrado l'appello di Kostenečki affinché sia restaurata la purezza originaria dell'edizione di san Cirillo delle Sacre Scritture, la sua idea della 'lingua slava' e la sua definizione del preciso ruolo di san Cirillo nel dar forma a una letteratura

³⁹ Per la prassi devozionale e il metodo di preghiera noti come esicasmo e il suo ruolo nella rinascita letteraria slava ortodossa del XIV e XV secolo, vd. M. S. IOVINE, *The History and the Historiography of the Second South Slavic Influence* (Ph.D. diss. Yale University), New Haven, Conn. 1977; H. GOLDBLATT, *Orthography and Orthodoxy*, cit. pp. 1-39; ID., *Confessional and National Identity in Early Muscovite Literature*, cit.; P. E. LUKIN, *Pis'mena i Pravoslavie. Istoriko-filologičeskoe issledovanie "Skazanija o pismenach" Konstantina Filosofo Kosteneckogo*, Moskva 2001, pp. 167-248.

⁴⁰ Il testo del *Trattato esplicativo* si legge in I. V. JAGIČ (VATROSLAV JAGIČ), *Codex Slovenicus rerum grammaticarum*, Berlin 1896 (rist.: München 1968), pp. 95-199. Per la vita e le opere di Konstantin Kostenečki, si veda soprattutto H. GOLDBLATT, *Orthography and Orthodoxy*, cit., e P. E. LUKIN, *Pis'mena i Pravoslavie*, cit.

⁴¹ I. V. JAGIČ, *Codex Slovenicus*, cit., pp. 108-110.

slava ha poco in comune sia con i documenti che riflettono le discussioni sostenute da Cirillo e Metodio sia con la situazione linguistica dell'età cirillometodiana orientata verso il mondo latino-germanico.

2. Inoltre, come leggiamo nella prima unità testuale del IV capitolo del *Trattato esplicativo*, l'invenzione delle espressioni slave non è attribuita né a uno o entrambi i fratelli tessalonicesi né ai loro discepoli ma ad alcuni anonimi 'uomini meravigliosi' (*divnii mužije*) che selezionarono le parole da sette diverse tradizioni locali, con alla base la 'raffinata e bellissima lingua russa', cosicché le Sacre Scritture poterono essere tradotte nella sacra lingua slava.

3. Benché la lingua in cui sono state scritte le Sacre Scritture deriva da diverse tradizioni slave, questo standard linguistico slavo ortodosso ha una funzione che è eminentemente sovranazionale e deve dunque essere chiamato non 'bulgaro' o 'serbo' (o al limite 'russo'), bensì 'slavo'.

4. Nonostante i ripetuti riferimenti negli studi critici al ruolo di Kostenečki quale principale discepolo spirituale del patriarca bulgaro Eutimio, il capitolo IV del *Trattato esplicativo* offre una visione sovranazionale dello slavo ecclesiastico che non poggia su una norma linguistica emanante dalla Scuola letteraria di Tărnovo del famoso dignitario bulgaro: l'opera di Kostenečki tradisce semmai un orientamento serbo⁴². In altre parole, le ultime tre lingue elencate dall'autore del *Trattato esplicativo* – chiaramente incluse nell'orbita geografica e culturale del Regno di Ungheria e caratterizzate in senso 'occidentale' – ben difficilmente avrebbero potuto essere il prodotto di idee linguistiche bulgare e della riflessione linguistica di Eutimio; devono piuttosto derivare da una tradizione serba che era costantemente esposta all'influsso occidentale e che manteneva stretti rapporti con il Regno di Ungheria. Ciò ci rivela, a proposito della natura della tradizione slava ecclesiastica nel tardo Tre e primo Quattrocento, che siamo di fronte a uno standard sovranazionale contraddistinto dalla sua capacità di adattarsi alle specifiche condizioni locali.

5. Dobbiamo ammettere che nel *Trattato esplicativo* abbiamo a che fare con due tipi di triadi linguistiche: da un lato, da un punto di vista teorico, una nuova triade 'slava ortodossa' di lingue, vale a dire greco, siriano ed ebraico, ha sostituito la più antica triade cirillometodiana, composta da

⁴² Su questo punto decisivo, si veda H. GOLDBLATT, *Orthography and Orthodoxy*, cit., pp. 232-241; ID., *On Supranational and Local Aspects of Slavia Orthodoxa: The Case of Constantine Kostenečki's Explanatory Treatise on the Letters*, «Palaeoslavica», 10 (2002), 1, pp. 139-148.

ebraico, greco e latino; dall'altro, in una prospettiva pratica, abbiamo invece una *linguarum genealogia*, fatta di ebraico, greco e slavo, nella quale lo slavo ecclesiastico era costretto a imitare il greco così da ottenere quella 'perla di Dio' (*biserb božii*) che in precedenza i greci avevano ricevuto dagli ebrei.

6. Nella seconda unità testuale del menzionato capitolo quarto, Kostenečki ferma la sua attenzione sulla traduzione delle Sacre Scritture in slavo e sul ruolo avuto da Cirillo il Filosofo nell'approntarne la prima edizione. L'autore del *Trattato esplicativo* afferma qui, allontanandosi consapevolmente da altre concezioni, che – nonostante la prima edizione rechi il nome di Cirillo in quanto questi fu mosso dallo Spirito Santo – san Cirillo non agì da solo. Richiamandosi a una fonte serba⁴³, Kostenečki suggerisce che, come il profeta David, Cirillo scelse delle persone da tutti i popoli slavi che conoscevano sia le lettere greche sia le lingue slave. Ciò che davvero conta è che – all'interno di un resoconto che tende evidentemente a limitare la centralità del ruolo di san Cirillo e dove non viene mai menzionato Metodio – il vero fine perseguito da Kostenečki è quello di abbinare l'idea di rivelazione perfetta con la necessità di conoscenze filologiche. E in effetti, la particolare attenzione verso l'allestimento del testo sacro è uno dei motivi dominanti del *Trattato esplicativo*. È vero che molti studiosi hanno suggerito che il racconto di Kostenečki sulla prima edizione si basa su fonti cirillometodiane; ma risulta del tutto evidente che il capitolo quarto ha molto poco in comune con quanto leggiamo nella *Vita Constantini* o in altre opere cirillometodiane. Anzi, sembra di dover concludere che Kostenečki non conoscesse la *Vita Constantini* (ricordiamo che la prima copia balcanica risale al 1469) o la *Vita Methodii* (le cui copie superstiti sono tutte di provenienza slava orientale). Potremmo addirittura spingerci a ritenere che le considerazioni di Kostenečki sul ruolo avuto da san Cirillo nel creare una letteratura slava possano essere basate su una locale tradizione serba diffusa nella prima metà del XV secolo.

7. La preoccupazione di Kostenečki per il carattere sacrale dell'attività scrittoria è in parte quella che potremmo chiamare la pietra di paragone esicasta di un programma culturale e educativo più ampio che intende eliminare le deviazioni dalla vera fede riportando la memoria di una spiritualità tradizionale alla sua antica integrità e rettitudine. Secondo la prospettiva esicasta dell'autore del *Trattato esplicativo*, il suo impegno aposto-

⁴³ H. GOLDBLATT, *On Supranational and Local Aspects*, cit.

lico era quello di trasformare le molteplici e varie false rappresentazioni grafiche che egli poteva osservare in testi serbi nell'unico e semplice 'ricordo di Dio' che era esistito 'all'inizio' prima che le 'buone e belle edizioni' di san Cirillo venissero sporcate e corrotte per la prima volta⁴⁴.

8. Diversi aspetti delle riflessioni critico-filologiche svolte nel *Trattato esplicativo* – che mirano a un ritorno a una spiritualità tradizionale e alla restaurazione del principio della differenziazione grafica – rivelano sorprendenti somiglianze (anche se non un influsso diretto) con gli scritti degli umanisti. Ci si può chiedere se, ed eventualmente in che misura, questi interessanti paralleli risalgono a un'origine comune, vale a dire a metodi critico-filologici bizantini e a poetiche e pratiche letterarie che hanno interessato tanto l'Occidente latino quanto l'Oriente slavo. La circostanza che gli esuli dal Commonwealth bizantino svolsero un ruolo decisivo sia nel primo Umanesimo italiano sia nella Rinascita degli Slavi ortodossi non può e non deve essere sottovalutata⁴⁵. Inoltre, i tentativi esperiti da Kostenečki di restaurare la purezza ortografica per mezzo dell'applicazione di tecniche di origine greca possono essere paragonati alle proposte ortografiche per il volgare formulate in Italia durante il Quattro e il Cinquecento (da Leon Battista Alberti e Giangiorgio Tri-

⁴⁴ Sul nesso (d'ispirazione esicasta) tra il programma educativo e culturale di Kostenečki e l'idea di una restaurazione spirituale che mira al recupero della somiglianza perduta con Dio, si veda H. GOLDBLATT, *Orthography and Orthodoxy*, cit., pp. 111-112, e R. ROMANČUK, *Mount Athos*, in *Europe. A Literary History, 1348-1418*, ed. D. Wallace (in corso di stampa).

⁴⁵ Mentre lo 'slavo orientale' Konstantin Kostenečki avrebbe lodato gli Ἐρωτήματα γραμματικὰ (*Questioni grammaticali*) di Manuele Moscopolo (attivo durante il regno di Andronico II, tra il 1283 e il 1328), il quale aveva svolto un importante ruolo nell'eliminazione degli errori dal testo greco delle Sacre Scritture e che – secondo l'autore del *Trattato esplicativo* – aveva al tempo stesso fornito un modello per il restauro dell'edizione slava, nell'Occidente latino Battista Guarino doveva attribuire una particolare autorità allo stesso tipo di trattato grammaticale di Manuele Crisolora (circa 1355-1415), la cui opera in effetti era stata influenzata dalla grammatica di Moscopolo, e il quale a sua volta avrebbe diffuso la vera eloquenza nel mondo latino dopo il suo arrivo a Firenze nel 1396 «per insegnare la letteratura e la grammatica greca» (*ad docendum grecas litteras grecamque grammaticam*). È interessante notare che il forte interesse di Konstantin Kostenečki per la purezza ortografica, basato sul rinnovamento dei principi stabiliti dagli *auctores* slavi ortodossi, ha non poco in comune con il circolo di Coluccio Salutati e i suoi sforzi (ispirati probabilmente anche da Manuele Crisolora) di attingere il puro latino degli Antichi; si veda H. GOLDBLATT, *The Orthodox Slavic Parallel to the Humanistic Language Question, in Italia ed Europa nella linguistica del Rinascimento. Confronti e relazioni*, a cura di M. Tavoni, 2 voll., Ferrara 1996, vol. 1, pp. 99-130, in particolare alle pp. 108-109 e 113-14.

ssino fino ad Agnolo Firenzuola), e che spesso furono avanzate con riferimento alla (o in dipendenza dalla) lingua greca⁴⁶.

9. Benché il ruolo avuto dal *Trattato esplicativo* di Kostenečki nella questione della lingua tardorecencesca e quattrocentesca non sia ancora stato chiarito fino in fondo, e nonostante il fatto che le profonde ragioni teoretiche di molte delle sue considerazioni non erano più note alle generazioni successive, molte delle sue concezioni riguardanti l'ortografia svolsero un ruolo essenziale della tradizione grammaticale dello slavo ecclesiastico recenziore. Si può inoltre affermare che il *Trattato esplicativo* anticipa alcuni degli aspetti fondamentali della 'questione della lingua' italiana cinquecentesca, come risulta evidente dai programmi linguistici delineati da Pietro Bembo, Baldassare Castiglione, Giangiorgio Trissino, Niccolò Machiavelli e altri a proposito della norma corretta del volgare⁴⁷.

⁴⁶ Non bisogna tuttavia dimenticare che i letterati slavi ortodossi come Konstantin Kostenečki da un lato, e gli umanisti come Battista Guarino dall'altro, avevano idee molto diverse su ciò che costituiva il patrimonio letterario greco.

⁴⁷ Di particolare importanza per le nostre considerazioni sul ruolo del greco e del latino nelle riflessioni linguistiche slave ortodosse sono le idee proposte da Giangiorgio Trissino in risposta alle *Prose della vulgar lingua* di Pietro Bembo (i cui due primi libri iniziarono a circolare a partire dal 1512), e dopo la sua scoperta del *De Vulgari Eloquentia* di Dante (intorno al 1515). È stato rilevato che la presentazione da parte di Trissino di una 'lingua italiana' comune, che è chiaramente delineata sotto l'influsso del modello linguistico greco, è giustificata sulla base di quanto sembra affermare Dante nel suo *De Vulgari Eloquentia*. In altre parole, prendendo come punto di partenza il trattato dantesco, Trissino arrivò alla conclusione che il volgare «illustre, cardinale, aulico e curiale» che invocava Dante era in effetti una mescolanza dei vari modi di parlare diffusi in Italia (si veda M. SIMONELLI, *Aspects of the Language Question in Italy*, cit., p. 186). Secondo Trissino – come leggiamo in un capitolo della sua *Poetica* (1529) – Dante era a favore di una mescolanza di vari dialetti italiani, poiché «as the Greeks from their four languages ... formed another language which is called the common language, so we too, from the Tuscan, Roman, Sicilian, and Venetian languages, and from the other languages of Italy, have to form one common language which is to be called Italian» (ivi, p. 180). Allo stesso tempo può essere interessante soffermarsi non solo sulla 'interpretazione' di Dante da parte di Trissino, ma anche sull'idea effettivamente avanzata da Dante nel suo *De Vulgari Eloquentia*, dove viene detto che la pantera, vale a dire il 'volgare illustre' che l'autore sta braccando, non appare in alcun luogo in Italia. In altre parole, la pantera «fa sentire il suo profumo ovunque e non si manifesta in nessun luogo» e «è di ogni città italiana e non sembra appartenere a nessuna» («Postquam venati saltus et pascua sumus Ytalie, nec pantheram quam sequimur adinvenimus, ut ipsam reperire possimus rationabilius investigemus de illa ut, solerti studio, redolentem ubique et necubi apparentem nostris penitus irretiamus tentaculis. ... Itaque, adepti quod querebamus, dicimus illustre, cardinale, aulicum et curiale vulgare in Latio, quod omnis latie civitatis est et nullius esse videtur, et quo

10. È evidente che la teoria dell'espressione verbale slava ortodossa di Kostenečki, probabilmente influenzata dal rinnovato atticismo così come dalle forti preoccupazioni filologiche che caratterizzarono la cultura bizantina trecentesca, difficilmente poteva identificare il valore positivo della semplicità apostolica (*prostota*) con un livello di espressione verbale, cioè la *lingua vulgaris*, che restava del tutto al di là dei confini del patrimonio linguistico della Slavia ortodossa. Influenzati dalla visione di un'unità spirituale greco-slava e ben consapevoli che diversi monaci e ecclesiastici di lingua greca mettevano in dubbio la capacità della lingua slava di rendere le sottigliezze della dottrina cristiana, gli scrittori slavi ortodossi dalla Bulgaria trecentesca fino alla Moscovia cinquecentesca non sembrano aver fermato la loro attenzione sul legame tra la semplicità apostolica e il volgare. Nel loro tentativo di operare una distinzione ancora più netta tra il sacro e il profano, non sembrano aver insistito sul fatto che un volgare potesse essere usato alla stregua di uno strumento apostolico di interpretazione e spiegazione.

LA QUESTIONE DELLA LINGUA RUTENA (SECOLI XVI-XVII)

Se ora ci spostiamo verso il tardo Cinque e il primo Seicento, vale a dire l'epoca della lotta ideologica tra la Riforma e la Controriforma, notiamo come la natura dell'attività culturale e della riflessione linguistica presso gli Slavi ortodossi conobbe allora importanti cambiamenti. È importante sottolineare che questi cambiamenti ebbero luogo in un'area di

municipalia vulgaria omnia Latinorum mensurantur et ponderantur et comparantur» (P. V. MENGALDO, *De vulgari eloquentia*, cit., pp. 26-28, e DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, cit., pp. 126-127 e 130-131). Si potrebbe dire che la visione ideale della lingua proposta da Dante ha più in comune con il pensiero linguistico di Konstantin Kostenečki che con l'interpretazione di Dante offerta da Trissino. Se consideriamo la soluzione linguistica prospettata da Konstantin Kostenečki per lo slavo ecclesiastico, che è al tempo stesso multi- e monodialettale («da lingua slava è di tutti gli slavi, ma soprattutto della Rus'»), ciò evoca la κοινή διάλεκτος greca, basata anzitutto sull'attico ma anche sui dialetti ionico, dorico e eolico, soprattutto dopo la ripresa dell'atticismo nella cultura bizantina trecentesca. E possiamo anche soffermarci sulle idee di Trissino, senza dubbio sviluppate sotto l'influsso del greco, in merito alla questione se la lingua debba essere basata su un dialetto dominante o meno; se la lingua debba essere chiamata 'toscano' o 'italiano'; e se la lingua era una mescolanza di vari modi di parlare o cosa era comune a tutte le 'lingue' italiane (si veda H. Goldblatt, *Orthography and Orthodoxy*, cit., p. 237). Per il passo decisivo della *Poetica* di Trissino che si legge nel capitolo intitolato «De la elezione de la lingua», si veda *Trattati di Poetica e Retorica del Cinquecento*, a cura di B. WEINBERG, 3 voll., Bari 1970-1972, vol. 1, pp. 26-27.

influsso misto e di concorrenza tra la cultura ortodossa e quella latina, e che vi furono non solo fenomeni di sviluppo parallelo, ma anche un concreto influsso di tendenze intellettuali e modelli di pensiero occidentali e tardoumanistici.

L'area più profondamente modificata da questi cambiamenti non fu quella della Slavia balcanica o della Moscovia, bensì quella della Rus' o delle terre rutene, vale a dire i territori ucraini e bielorusi facenti parte dello Stato polacco-lituano dove viveva una popolazione slava ortodossa. Nel clima di contrasti confessionali e di competizione culturale tra la cultura ortodossa e quella occidentale sia prima che dopo l'Unione delle Chiese proclamata a Brest nel 1596, nelle terre rutene si manifestò una imponente *renovatio studiorum* intesa ad affermare la piena dignità del patrimonio culturale ruteno.

Ma le discussioni intorno a tale patrimonio culturale, la questione della lingua rutena, implicò anche qualcosa di completamente nuovo nella storia delle riflessioni slave ortodosse, e cioè la produzione di grammatiche e dizionari che divennero delle fonti extratestuali per definire le regole da applicare nell'arte scrittoria, e quindi l'idea che in aggiunta all'uso dello slavo ecclesiastico quale lingua della cultura religiosa alta, c'era anche spazio per una lingua slava volgare distinta, da usare a fini omiletici e polemici⁴⁸.

Dobbiamo ricordare dunque che la riflessione linguistica rutena non fu solo il prodotto di un pensiero linguistico tradizionale slavo ortodosso, ma che fu condizionata anche dalla cultura secentesca dell'Europa

⁴⁸ Sulla 'questione della lingua' rutena del tardo Cinque e della prima metà del Seicento, si vedano fra gli altri A. MARTEL, *La langue polonaise dans les pays Ruthènes: Ukraine et Russie blanche, 1569-1667* [= Travaux et mémoires de l'Université de Lille, n.s.: Droit et lettres, 20], Lille 1938; N. I. TOLSTOJ, *Vzaimootnošenie lokal'nyx tipov drevneslavjanskogo literaturnogo jazyka pozdnego period (vtoraja polovina XVI-XVII v.)*, in *Slavjanskoe jazykoznanie. Doklady Sovetskoj delegacii. V. Meždunarodnyj s'ezd slavistov*, Moskva 1963, pp. 230-272; R. MATHIESEN, *The Inflectional Morphology of the Synodal Church Slavonic Verb*, cit., pp. 50-63; B. A. USPENSKIJ, *Jazykonaja situacija Kienskoj Rusi i ee značenie dlja istorii russkogo literaturnogo jazyka*, Moskva 1983, pp. 55-84; B. STRUMINSKY (STRUMINS'KYJ), *The Language Question in the Ukrainian Lands before the Nineteenth Century*, in R. Picchio, H. Goldblatt, *Aspects of the Slavic Language Question*, cit., vol. 2, pp. 9-47; D. FRICK, *Meletij Smotryc'kyj and the Ruthenian Language Question*, «Harvard Ukrainian Studies», 9 (1985), pp. 25-52; Id., *Polish Sacred Philology*, cit.; H. GOLDBLATT, *On the Language Beliefs of Ivan Vjšens'kyj*, cit.; O. NEDELJKOVIĆ, *The Linguistic Dualism of Gavriilo Stefanovič and 'Prosta Mova' in the Literature of the Orthodox Slavs*, in *Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica Riccardo Picchio dicata*, M. Colucci, G. Dell'Agata, H. Goldblatt curantibus, Roma 1987, pp. 592-610; F. J. THOMSON, *The Legacy of S.S. Cyril and Methodius in the Counter-Reformation*, «Analecta Bollandiana», 118 (2000), pp. 67-122.

occidentale. Nelle discussioni linguistiche avviate da polemisti polacchi il vero concorrente dello slavo ecclesiastico non fu il greco, bensì il latino. Non sorprenderà dunque se molti aspetti della questione della lingua rutena ricordano da vicino le controversie cirillometodiane del IX secolo, le quali, come ho già ricordato, ebbero luogo in una zona di influenze miste e di tendenze contrastanti. La rigida distinzione, osservata da quasi tutti i partecipanti alla questione della lingua rutena, fra una lingua sacra con piena dignità liturgica e una lingua volgare che non poteva essere usata in maniera indiscriminata (così come l'accento messo sulla necessità di usare quest'ultima in modo da assicurare la comprensione della dottrina cristiana anche da parte del popolo semplice) richiama alla mente sia sul piano concettuale che su quello terminologico la posizione della Chiesa di Roma riguardo all'uso del latino e di una lingua slava durante l'età cirillometodiana. Tuttavia, per quanto possano essere strette le somiglianze tra la riflessione linguistica rutena sull'uso dello slavo ecclesiastico e di una lingua rutena e le idee formulate ai tempi della missione cirillometodiana, è ragionevole ritenere che le concezioni degli scrittori ruteni, non importa se ortodossi o uniati, quali Meletius Smotryc'kyj, Josaphat Kuncevyč e Ivan Vyšens'kyj, furono condizionate dal conflitto ideologico tra la Riforma e la Controriforma così come si era venuto sviluppando nelle terre dello stato polacco-lituano. In effetti, è solo nel pensiero controriformistico, così come formulato dal Concilio di Trento e quindi elaborato nelle terre polacco-lituanee, che i maggiori rappresentanti della cultura rutena, i quali erano depositari di una loro propria idea di riforma, poterono trovare una chiara esposizione che rifletteva il magistero della Chiesa riguardo all'uso di lingue sacre e volgari⁴⁹.

⁴⁹ D. FRICK, *Polish Sacred Philology*, cit., pp. 201-204. Paradossalmente, come ha notato per primo R. PICCHIO (*Gli Annali del Baronio-Skarga e la Storia di Paisij Hilendarskij*, «Ricerche Slavistiche», 3 [1954], pp. 212-33), doveva essere l'opera di Piotr Skarga a facilitare la diffusione di uno dei principali strumenti ideologici della Controriforma fra gli Slavi ortodossi. Il suo compendio degli *Annales Ecclesiastici* del cardinal Baronio (Roma 1588-1607), pubblicato una prima volta nel 1603 con il titolo *Roczne dzieje kościelne od Narodzenia Pana Boga naszego Jezusa Christusa*, non solo ha circolato nella Russia moscovita durante il 'periodo dei Torbidi', ma finì per essere considerato un'opera autorevole sia fra i Vecchi credenti che fra i rappresentanti della Chiesa russa. Fu la versione ufficiale pubblicata dalla tipografia sinodale della Chiesa ortodossa russa nel 1719 che si diffuse nell'ancora vitale comunità culturale della Slavia ortodossa diventando successivamente una delle più importanti fonti della *Istorija Slavenobolgarskaja* di Paisij Hilendarski (1762).

CONCLUSIONI

In conclusione, nonostante le evidenti differenze esistenti tra le principali fazioni nelle discussioni linguistiche e confessionali rutene del tardo Cinque e primo Seicento, gli studiosi hanno spesso trascurato importanti punti di convergenza che traggono la loro origine da correnti umanistiche europee occidentali che dominarono la vita intellettuale del Regno Polacco e del Granducato lituano a partire dal 1550 in poi. I partecipanti alla questione della lingua rutena condividevano una lingua comune umanistica che esprimeva simili preoccupazioni per il destino del patrimonio letterario e linguistico della nobile nazione rutena.

In alcuni miei lavori consacrati a Ivan Vyšens'kyj ho cercato di mostrare come questo monaco ruteno ortodosso che veniva dalla Santa Montagna dell'Athos propose una serie di pensieri linguistici che non avevano carattere spontaneo e non derivavano nemmeno dalla veneranda tradizione slava ortodossa, ma erano invece connessi con la lingua formulaica della Chiesa cattolica postridentina attinente alla lingua della liturgia⁵⁰. E non sorprende affatto, come ho avuto egualmente modo di osservare, che i divieti linguistici espressi dal monaco ortodosso Vyšens'kyj siano molto vicini alle parole e alle idee dell'arcivescovo uniate di Polack Josaphat Kuncevyč. Al di là di tutte le differenze, Vyšens'kyj e Kuncevyč manifestarono infatti un interesse molto simile per una riforma basata in primo luogo sul recupero di una spiritualità tradizionale, una componente essenziale della quale consisteva nell'uso corretto della lingua nella liturgia. Con questo non voglio assolutamente dire che il pensiero linguistico slavo ortodosso non svolse alcun ruolo nel pensiero di Vyšens'kyj o di altri scrittori ruteni. Ciò che importa è però la necessità di studiare le riflessioni linguistiche rutene nel contesto dei vari influssi che caratterizzarono la cultura rutena del tardo Cinque e del primo Seicento.

È in qualche modo paradossale che molti 'nuovi' aspetti delle riflessioni linguistiche delineati in queste pagine – compresa la relazione tra lingue sacre e volgari – possano aver messo radici in aree diverse dalle terre rutene precisamente in ragione della vitalità di una 'vecchia' tradizione culturale. In altre parole, il perdurare della vecchia 'comunità linguistica slava ortodossa' ben dentro il XVIII secolo ha probabilmente facilitato la penetrazione e diffusione all'interno di questa comunità di molte idee e topoi innovativi, i quali sono stati considerati 'slavi ortodos-

⁵⁰ H. GOLDBLATT, *On the Language Beliefs of Ivan Vyšens'kyj*, cit.

si', ma che derivano da tecniche letterarie e principi linguistici di origine occidentale⁵¹.

In ragione della vitalità della comunità spirituale della Slavia ortodossa, non deve sorprendere che nella prima metà del XVIII secolo il serbo Gavriilo Stefanović Venčlović nella sua 'traduzione' di un'opera omiletica dello scrittore ruteno Lazar Baranovyč abbia distinto chiaramente tra una lingua sacra, con la quale si parla con Dio, e una volgare, con la quale si parla al popolo «in modo che ognuno possa comprendere»⁵²; né deve sorprendere che nella seconda metà del XVIII secolo Paisij Hilendarski definisca la sua *Storia slavo-bulgara* come un'opera scritta in «parole bulgari popolari» e in «forme slave ecclesiastiche», in quanto entrambi, sia il bulgaro sia lo slavo ecclesiastico, erano considerati una parte integrante della tradizione nazionale bulgara⁵³.

Vorrei concludere esprimendo l'augurio che gli studi futuri possano non solo far luce sul significato che le riflessioni linguistiche rutene ebbero per le discussioni sei e settecentesche sulla legittimità di uno standard volgare fra gli Slavi meridionali e orientali, ma che possano anche mettere meglio a fuoco il legame diretto tra questa nuova questione della lingua e la nuova retorica che gradualmente si doveva affermare nelle terre rutene, e che avrebbe trasformato e in ultima analisi determinato la scomparsa della vecchia comunità sovranazionale della Slavia ortodossa.

⁵¹ Si veda sopra, nota 49. Per una discussione intorno alla fondamentale distinzione e al conflitto tra un sistema culturale 'vecchio' e uno 'nuovo' nella Moscovia secentesca, si veda H. GOLDBLATT, R. PICCHIO, *On Old and New Russian Literature in the Seventeenth Century*, in *Freedom and Responsibility in Russian Literature. Essays in Honor of Robert Louis Jackson* [= Yale Russian and East European Publications 12], ed. Elizabeth Cherish Allen, Gary Saul Morson, New Haven, Conn., 1995, pp. 6-19, 267-73.

⁵² O. NEDELJKOVIĆ, *The Linguistic Dualism of Gavriilo Stefanović Venčlović*, cit., pp. 548-56.

⁵³ Ivi, pp. 54-55.

HARVEY GOLDBLATT

**The Fate of the Cyrillo-Methodian Tradition
in *Slavia Orthodoxa***

The main purpose of the present study is to highlight certain fundamental motifs that have played a dominant role in the history of the Cyrillo-Methodian tradition, which has its origins in the mission to Great Moravia led by the brothers Constantine-Cyril and Methodius in the second half of the ninth century. While the author believes that it is certainly correct to speak of *invariants* in the Cyrillo-Methodian patrimony, he insists that it would be a mistake to ignore the *variants* in the tradition, that is, the precise manner in which what we can generally call ‘Cyrillo-Methodian ideas’ intersected with diverse historical environments. The present study focuses particular attention on the following topics: (1) The significance of the Cyrillo-Methodian tradition immediately after the entry of the Slavs into ninth-century Christendom (History vs. Historiography vis-à-vis Greek and Latin Christianity); (2) The controversies on the use of the Slavic tongue in Great Moravia (Debates about the First Slavic Literary Language vis-à-vis the Latin Tongue); (3) The use of the Slavic tongue as both an apostolic and sacral literary medium in the First Bulgarian Empire (Debates about Church Slavic as a Sacred Language vis-à-vis the Greek Tongue); (4) The Salvific Language of the Orthodox Slavic Community (On the Distinctive Features of Church Slavic); (5) The Slavic Letters as the foundation of the Orthodox Faith and the Orthodox Slavic Revival (Slavic Orthography in Defense of Slavic Orthodoxy [Fourteenth and Fifteenth Centuries]); (6) The language debates in the Ruthenian lands in the Age of the Reformation and Counter-Reformation (The Ruthenian Language Question [Sixteenth and Seventeenth Centuries]); and (7) Influences, Counter-Influences, and the Persistence of *Slavia orthodoxa* (Conclusions).

ХАРВИ ГОЛДБААТ

Судьба кирилло-мефодиевской традиции в *Slavia orthodoxa*

Главная цель настоящей работы – выделить некоторые основополагающие мотивы, доминанты в истории кирилло-мефодиевской традиции, выросшей из миссии, отправившейся в Великую Моравию под началом братьев Константина-Кирилла и Мефодия во второй половине IX в. Автор утверждает, что хотя и справедливо говорить об инвариантах кирилло-мефодиевского наследия, ни в коем случае нельзя игнорировать варианты традиции, т.е. конкретные манифестации того явления, которому можно дать обобщающее название «кирилло-мефодиевские идеи», воплощающиеся в различных исторических периодах. Данная работа посвящена прежде всего следующим темам: (1) значение кирилло-мефодиевской традиции непосредственно после присоединения славян к христианскому миру (История и историография в контексте православия и католичества); (2) споры об использовании славянского языка в Великой Моравии (Споры о первом славянском богослужебном языке *vis-à-vis* латинского языка); (3) использование славянского языка как апостольского и сакрального в Первом болгарском царстве (Дебаты о церковнославянском языке как сакральном *vis-à-vis* греческого языка); (4) язык спасения в православном славянском сообществе (Об отличительных чертах церковнославянского языка); (5) славянская грамота как основа православной веры и православного славянского возрождения (Славянское правописание в защиту славянского православия [XIV-XV вв.]); (6) споры о языке в русинских землях в эпоху Реформации и Контрреформации (Рутенский вопрос о языке [XVI-XVII вв.]); и (7) влияния, противоположные влияния и живучесть *Slavia orthodoxa* (Заключение).

SLAVIA BARLIEVA

LA CRISTIANIZZAZIONE DEI MORAVI
SECONDO LE PREDICHE BAROCHE
DI KLOSTERNEUBURG

I testi storiografici e agiografici medievali in latino e in ceco antico, scritti entro l'inizio del XV secolo, considerati come fonti per la tradizione cirilometodiana, contengono i seguenti *topoi* fondamentali: la conversione degli Slavi da parte dei due santi Fratelli, la creazione dell'alfabeto slavo per i bisogni dei nuovi iniziati e il loro inserimento nell'ambito della Cristianità. Questi motivi sono presentati in modo molto sintetico in un elogio latino del XII sec.¹ che in pochi versi descrive l'attività di Costantino-Cirillo:

Nomine dictus erat Constantinus Sophus iste,
Vir bonus et sanctus, famulansque pie tibi Christe.
Iste Sophus patriae celestis tactus amore,
Verborum Domini semen, quod habebat in ore,
Dum spargit gratis cunctis et dividit eque,
Aptus lucrandis animabus nocte dieque,
Indomitos lavit populos errore vetusto,
Instituit, monuit, moderamine iusto².

Mentre la tradizione ortodossa venera i santi fratelli prima di tutto in quanto creatori dell'alfabeto slavo e maestri della fede, l'Occidentale cattolico rende loro gloria, da un lato, in connessione al culto di san Clemente papa e, dall'altro, come convertitori ed evangelizzatori dei popoli slavi e come loro archierei, così come è descritta l'attività di s. Cirillo Filosofo nella *Cronaca del monastero di Casauria* nei versi sopracitati.

Riguardo alla tematica della cristianizzazione della Moravia, le opere storiografiche (annali e cronache) e agiografiche su Cirillo e Metodio

¹ Il testo è pubblicato in: S. BARLIEVA, *La Translatio S. Clementis papae e l'inizio del culto dei santi Cirillo e Metodio in Europa Occidentale*, in *Liturgia e agiografia tra Roma e Costantinopoli. Atti del I e II Seminario di Studio Roma-Grottaferrata 2000-2001*, a cura di K. Stantchev e S. Parenti (= *Analekta Kryptoferis*, 5), Grottaferrata 2007, pp. 207-225; Appendice, pp. 218-224.

² Ivi, p. 220.

(comprese le Vite di san Venceslao e di santa Ludmila), scritte in latino e ceco antico nel periodo tra il X e il XIV sec., formulano due complessi ideologico-tematici molto importanti dal punto di vista dello sviluppo sociale-politico e culturale ceco: il topos del battesimo del principe ceco Borživoj da parte del vescovo moravo Metodio e l'idea, difesa da Costantino Cirillo Filosofo durante la missione in Moravia, del diritto della lingua slava di esistere in qualità di lingua letteraria e liturgica accanto al latino, al greco e all'ebraico. Questi due motivi hanno funzionato durante il medioevo ceco e, in una certa misura, anche nel periodo della Riforma ceca. Tuttavia nel contesto della mancanza di un'istituzione statale ceca tra il XVII e il XVIII sec. il loro significato subisce modifiche: il battesimo di Borživoj comincia a perdere il proprio peso di sintesi statale-politica e l'accento gradualmente si sposta su altri aspetti dell'eredità cirilometodiana. Gli hussiti cercano una continuità tra l'opera di Cirillo e Metodio e la Riforma ceca: ad esempio Bohuslav Bílejovský nella sua *Cronaca ceca* (*Česká kronika*, Norimberga 1537), annuncia che il cosiddetto utraquismo, uno dei requisiti degli hussiti per la comunione *sub utraque species*, ovvero con pane e vino per tutti, laici e sacerdoti, esisteva nel territorio ceco già dal tempo della missione morava; Pavel Stanský definisce la liturgia slava introdotta da Cirillo e Metodio una prova di come la Chiesa morava e, dopo di essa, la Chiesa ceca fosse una chiesa basata sul rito ortodosso orientale e non su quello cattolico, mentre l'hussitismo era un rinnovamento e una continuazione di quest'opera³.

Da parte sua il clero ceco di orientamento patriottico, contrario all'ideologia ufficiale nell'epoca dopo la battaglia della Montagna Bianca secondo la quale l'appartenenza a una nazione viene determinata dal criterio territoriale-religioso, esalta il criterio etno-linguistico e gli sforzi di una serie di intellettuali-gesuiti cecchi convergono sulla consapevolezza della vicinanza linguistica tra gli slavi (il cosiddetto 'slavismo barocco'). Nei lavori storiografici e linguistici degli studiosi della scuola barocca, come Bohuslav Balbín, Tomáš Peřin, Jan F. Beckovský, prende forma una nuova idea di patriottismo fondata sul principio etno-linguistico (il cosiddetto 'patriottismo barocco'), in relazione al quale si pone un accento particolare sull'appartenenza slava dei cecchi e sull'idea della pari dignità della lingua slava simboleggiata dall'opera di Cirillo e Metodio.

Nel secoli XVII–XVIII anche il cattolicesimo ufficiale si serve della

³ J. MUKAŘOVSKÝ, a cura di, *Dějiny české literatury*, I, Praha 1959, p. 328; si veda D. ATANASSOVA, *Kirilo-Methodievskeoto nasledstvo v epochata na češkija barok*, «Palaeobulgarica», 37 (2013), 1, pp. 101-117.

⁴ *Ibidem*.

tradizione cirillometodiana come uno strumento di propaganda religiosa. In varie prediche, opere innografiche e agiografiche i fratelli di Salonicco vengono presentati come apostoli del cattolicesimo nei territori cèchi e soprattutto nel margraviato di Moravia la cui sede episcopale⁵ si proclama l'erede al trono di san Metodio. Pièce teatrali in latino inneggiano, usando analogie e allegorie classiche, i due apostoli degli Slavi come i trionfatori sul paganesimo e difensori della cristianità morava.

* * *

Rivolgendoci più concretamente alle prediche barocche dedicate ai santi Cirillo e Metodio, dobbiamo dire che il fenomeno senz'altro più significativo è rappresentato dal corpus omiletico del monastero di Klosterneuburg vicino Vienna: 1321 opuscoli contenenti singoli sermoni in lode dedicati a più di 800 santi⁶ e pronunciati in lingua tedesca la domenica più vicina alla ricorrenza del rispettivo santo. Dedicati nella maggior parte alla santa Vergine, a Giovanni Nepomuceno e ai santi Cirillo e Metodio, questi sermoni praticamente formano il genere della predicazione domenicale in tedesco dal 1652 al 1779. Altri opuscoli simili sono custoditi nella Biblioteca abbaziale di Admont (Steiermark), nella Biblioteca della Abbazia Scozzese a Vienna (Schottenstift, Wien) e nella Biblioteca civica di Vienna (Wienbibliothek)⁷.

L'epoca del Barocco ha dato un contributo inestimabile allo studio della vita e dell'opera dei santi fratelli Cirillo e Metodio individuando e rendendo noti una cospicua parte delle fonti cirillometodiane. Le ricerche storico-ecclesiastiche del tempo della Controriforma si rivolgono allo studio delle fonti e alla loro dettagliata presentazione per dimostrare l'idea dell'ininterrotta continuità della tradizione cattolica. La Chiesa Romana, ripresasi dai colpi della Riforma, ha riformulato le sue idee per la purezza della fede e si rivolge al credente per ispirargli fede in Dio e fiducia in se stessa e in egli stesso. La predica barocca si propone come un'applicazione pratica della nuova dottrina e in questo senso le omelie dell'epoca, legate alla glorificazione ecclesiastica dei santi Cirillo e Me-

⁵ Dopo il 1777 arcivescovado.

⁶ Questi opuscoli sono segnati come BK II 633.1-103 e BK III 19-45, si veda W. WELZIG, *Lobrede: Katalog deutschsprachiger Heiligenpredigten in Einzeldrucken aus den Beständen der Stiftsbibliothek Klosterneuburg* (= «Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-Historische Klasse», Bd. 518), Wien 1989, p. VII (di seguito WELZIG 1989).

⁷ Ivi, p. XI.

todio, hanno un'importanza significativa per lo studio della tradizione cirillometodiana in Europa Centrale. Ecco perché la succitata collezione omiletica di Vienna ha un valore importante per gli studi cirillometodiani. Alcune delle omelie ivi contenute, 29 di numero, sono state introdotte in questi studi già nel 1938 dallo storico ecclesiastico Bohumil Zlamal (1904-1984)⁸ le cui osservazioni sono state integrate da Milan Kopecký nel 1965⁹. Più recentemente, sulla base del catalogo delle omelie dell'epoca barocca steso da Walter Welzig¹⁰, è stato possibile identificare un totale di 56 prediche dedicate a Cirillo e Metodio. Sono stati ritrovati, inoltre, le informazioni nella stampa viennese dell'epoca concernenti le occasioni alle quali erano state destinate le omelie¹¹. Queste informazioni sono rinvenute, durante ricerche sulla storia economica, nell'archivio del giornale ufficiale «Wienerisches Diarium»¹², predecessore dell'attuale «Wiener Zeitung». Le date per le quali le prediche sono state scritte corrispondono con esattezza alle date delle celebrazioni descritte nel giornale.

Il «Wienerisches Diarium» informa sistematicamente della celebrazione della festa degli apostoli degli Slavi da parte della comunità morava a Vienna dal 1708 al 1781¹³ e, stando a queste informazioni, dovrebbero esistere almeno altre 5 omelie di questo tipo che ora non si trovano nella collezione di Klosterneuburg¹⁴. La predica più antica risale all'anno 1708 (vedi fig.1) e quella più recente al 1778. La festa dei santi Cirillo e Metodio veniva celebrata presso la chiesa palatina di S. Michele (Kaiserliche Hoff-Pfarr-Kirche bei St. Michael) a cadenza annuale (l'informazione del 1732, per esempio, la definisce «jährlich»), ma il giorno delle celebra-

⁸ B. ZLÁMAL, *Příručka českých církevních dějin*, t. 5, *Doba barokní katolicity (1650-1750). Doba osvícenská (1750-1848)*, Olomouc 2008, pp. 173-179.

⁹ M. KOPECKÝ, *Staročeské rukopisy a tisky*, Praha 1965 (*non vidì*).

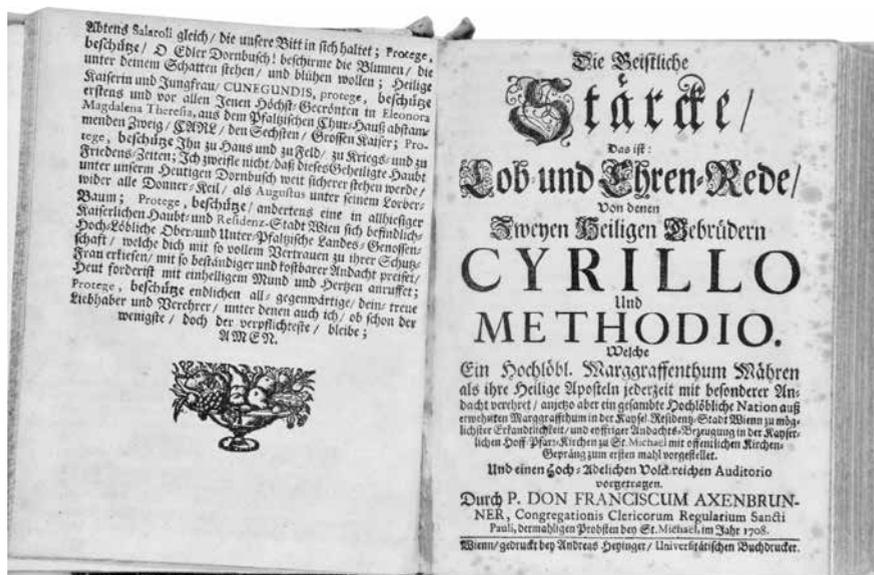
¹⁰ WELZIG 1989, *passim*.

¹¹ S. BARLIEVA, *Et inventi sunt viri fortissimi*, relazione presentata al Convegno internazionale *Biblejskite prevodi v slavianskata tradicija* [Le traduzioni bibliche nella tradizione slava], Varna, 11-13.09. 2009, si veda «Kirilo-Metodievski studii», 20, Sofija (2011), pp. 27-28.

¹² *Wienerisches Diarium*, attualmente *Wiener Zeitung*, è uscito per la prima volta l'8 agosto 1703 ed è considerato il più antico quotidiano nel mondo tuttora in stampa.

¹³ Cf. S. PANOVA, *Ebrung der Heiligen Kyrill und Methodij im XVIII Jh.*, «Palaeobulgaria», XIX (1995), 2, pp. 63-93 (la pubblicazione delle informazioni è alle pp. 66-78, la traduzione bulgara alle pp. 78-92).

¹⁴ Allo stato attuale si contano oltre 70 omelie di questo tipo, cf. M. SOLEIMAN POUR HASHEMI, *Sondy do cyrilometodějské německy psané barokní homiletiky*, in *Slovesné baroko ve středoevropském prostoru*, a cura di M. Janečková, J. Alexová, V. Pospišilová, Praha 2010, pp. 217-227.



1 – Frontespizio della predica cirillo-metodiana dell'anno 1708

zioni ha subito nel tempo delle variazioni. Inizialmente, come prevedibile, veniva scelta la domenica più vicina alla ricorrenza dei Santi Fratelli, stabilita nella diocesi di Olomouc con decreto del vescovo John Volk nel 1349, il 9 marzo. La prima celebrazione si tenne domenica 18 marzo 1708 (in concomitanza con la ricorrenza di san Cirillo di Gerusalemme); l'anno successivo, domenica 10 marzo. E così fino all'anno 1749 (quando il 9 marzo di nuovo cadeva di domenica), oscillando tra il 4 (nell'anno 1742) e il 24 marzo (negli anni 1714, 1715; nel 1714 la festa si è tenuta il sabato perché la Domenica era quella delle Palme).

Nel 1750 la festa degli patroni della Moravia è stata celebrata a Vienna la terza domenica dopo Pasqua (*Dominica Jubilate*), mentre a partire da 1751 la si celebra la Domenica della Misericordia (la seconda dopo Pasqua), come si vede sia dai sermoni di Klosterneuburg che dalle notizie sul «Wienerisches Diarium». Dalle stesse fonti si apprende che la festa dei santi Cirillo e Metodio è stata celebrata nella Domenica della Misericordia anche negli anni 1753, 1764, 1767, 1768, 1772, 1775, 1778, 1781¹⁵. Questo è l'unico caso di celebrazione liturgica dei santi Cirillo e Metodio

¹⁵ Per questi anni conosco le date delle celebrazioni grazie alle informazioni in «Wienerisches Diarium» oppure secondo le indicazioni negli opuscoli stampati.

legata al ciclo delle feste mobili ed è interessante capire i motivi della variazione rispetto al periodo precedente. Non è da escludere che un esame attento della stampa viennese del marzo 1750 possa gettare luce sulla questione. Dal canto suo, un confronto tra le informazioni pubblicate in «Wienerisches Diarium» e i frontespizi degli opuscoli a stampa contenenti i sermoni in questione potrebbe arricchire il quadro delle celebrazioni cirillo-metodiane nella capitale austriaca durante il XVIII sec.

Naturalmente, Vienna non è un luogo di consolidata tradizione cirillo-metodiana. Stando alle nostre conoscenze attuali, in opere più antiche, legate alla città, san Cirillo viene menzionato solo due volte: nella *Vita di san Clemente papa* contenuta nel *Magnum legendarium Austriacum* del XIV secolo e, nel secolo successivo, nella *Chronica Pontificum Romanorum* dello storico e teologo viennese Thomas Ebendorfer (1388-1464). L'abbondanza delle omelie dedicate a Cirillo e Metodio nel *corpus* di Klosterneuburg non deve apparirci strana se ci ricordiamo che dal 1547 il Margravio di Moravia, per linea ereditaria, diventa parte delle terre della corona austriaca e rimane nell'impero fino al 1918. È spiegabile, dunque, che i suoi santi patroni fossero festeggiati a Vienna nell'ambito della comunità morava vicina agli ambienti di corte. L'informazione del primo festeggiamento, pubblicata nel «Wienerisches Diarium» del 20 marzo 1708, rivela bene il carattere della celebrazione:

Wien, Sonntag den 18. März, hat dabier bei denen WW EE PP Clericorum Regul. S. Pauli in der Kaiserliche] Hof-Pfarr Kirchen zu St. Michael eine Löbliche Mährische Lands-Genossenschaft zum erstenmahls das Fest ihrer zwei Heiligen Schutz- und Landes Aposteln, Cyrilli und Methodii, auf das herzlichste begangen dabei in Anwesenheit einer grossen Menge hoher und niedriger Standes-Personen. Ihro Bischöfl. Gnaden von Königgrätz den Gottes Dienst, unter einer fürtrefflichen Music von vier Chören Trompeten und Paucken die vorhergehende Lob- und Ehren Predig aber dasiger Herr Probst, Ihro Hochwürd[en] P. D. Franciscus Axenbrunner zu jedermanns Vergnügen gehalten¹⁶.

Tutte le informazioni pubblicate nel giornale descrivono una cerimonia solenne con la partecipazione di un coro e un'orchestra di timpani e trombe. L'altare veniva decorato con fiori ed una grande incisione raffigurante i due santi; venivano calati lampadari di cristallo e scudi con lo stemma della Moravia. Alcune testimonianze concernenti il pubblico, sebbene riportate con gli inevitabili cliché della cronaca ufficiale, si trovano nelle informazioni del «Wienerisches Diarium». Partecipavano alle

¹⁶ S. PANOVA, *Ebrung der Heiligen Kyrill und Methodij im XVIII Jh.*, cit., p. 66.

celebrazioni, oltre i membri della comunità morava a Vienna, rappresentanti della corte imperiale, nobili provenienti da tutta l'Austria, alti prelati ma anche sacerdoti appena ordinati.

Gli autori delle omelie del *corpus* di Klosterneuburg erano noti predicatori viennesi o ospiti provenienti dalle province orientali o da Roma, e ancora canonici, alti prelati, dottori in teologia di diverse congregazioni, parroci o superiori monastici, protonotari apostolici, rettori di collegi ecclesiastici. Tra i membri dei diversi ordini e delle confraternite religiose coloro che hanno tenuto il maggior numero di prediche su Cirillo e Metodio sono i padri paolini (o barnabiti) poiché San Michele, l'antica chiesa parrocchiale della corte imperiale viennese, era stata affidata proprio ai chierici regolari dell'Ordine di San Paolo. Loro erano gli abituali predicatori domenicali, mentre singole omelie sono state scritte e tenute da rappresentanti di altre famiglie religiose: agustiniani-eremiti, benedettini, carmelitani, domenicani, gesuiti (sono conservate 3 omelie), oratoriani (rappresentati con altre 3 omelie), teatini... Gli opuscoli con le prediche venivano stampate o nella tipografia di corte o in quella dell'Università di Vienna.

* * *

Fin qui si è parlato delle principali caratteristiche funzionali delle omelie in questione: a chi erano dedicate, quali erano gli autori, quando, dove e davanti a chi venivano pronunciate. Per quanto concerne il contenuto e la forma si deve dire che esse sono formulate secondo la concezione che un'omelia, tramandando la parola di Dio, deve essere da una parte carica di elementi cristologici, dall'altra deve agire come attivo intermediario al fine della salvezza dei suoi ascoltatori e/o lettori. In questo senso per la teoria della predicazione cristiana la questione della presenza delle sacre scritture al suo interno e di conseguenza il problema dell'interpretazione omiletica del testo biblico sono di primaria importanza. Nelle prediche festive domenicali si sottolinea prima di tutto l'essenza rivelatrice della festa cristiana ed il riscontro del suo significato nelle pieghe della storia: come parte di ciò che appartiene al Salvatore e come risposta alla questione sul modo di vivere che rispecchi i principi del vivere cristiano. La predica barocca tenta di fare proprio lo stile dell'epoca, caricandosi di antitesi, iperboli e complesse metafore, il tutto sulla base di citazioni bibliche. Si creano regole infinite che trattano i diversi problemi *dell'orator christianus* e si richiede che ogni pensiero (o quasi) sia sostenuto da una citazione o da un riferimento biblico.

Le prediche di Klosterneuburg sono accompagnate da una dettagliata

descrizione dei temi, della festa e del luogo nel quale sono pronunciati. Sul frontespizio di ogni opuscolo sono indicati i temi espressi con citazioni bibliche e con l'appellativo definitivo per il santo. È sul nome che si concentra la più immediata ed espressiva possibilità di lode facile da capire e da riprodurre. L'oratore chiama colui del quale sta parlando con un nuovo nome. Al nome conosciuto dal pubblico, vi aggiunge un'altra denominazione (*nominatio*) la quale indica le caratteristiche essenziali del santo festeggiato e di solito attraverso una citazione biblica. Qui ci imbattiamo nel topos del significato del nome¹⁷ che la predicazione barocca usa ampiamente fino al punto che l'appellativo dato non è più un ornamento stilistico dell'introduzione, ma un elemento sostanziale dell'intera omelia¹⁸. Nel caso di Cirillo e Metodio nel corpus di Klosterneuburg la scelta di tale tipo di appellativi, illustranti l'ideazione dell'immagine dei due santi con il metodo del sermone in lode barocco, è davvero ricca.

I compilatori di solito pongono il tema attraverso paralleli che danno la possibilità di paragonare i due santi fratelli con personaggi celebri o con momenti eroici del testo biblico. Così ad esempio il sermone in lode per il 1708 (n. 84, Welzig 1989) pone il tema secondo I Paralipomeni (I Libro delle Cronache) 26,31: «...*quadragésimo anno regni David recensiti sunt et inventi viri fortissimi ...*». Così dall'epiteto «viri fortissimi» l'autore dell'omelia trae il titolo omiletico «sancti fratres duo». Tanto la citazione biblica da cui si compone il tema quanto il titolo di solito vengono pubblicati in latino, accompagnati però dalla corrispondente traduzione in tedesco. L'intero testo usato per la predicazione è in tedesco, come lo è anche il testo introduttivo che informa sull'avvenimento.

Allo stesso modo sono formulate le correlazioni tra il tema e la denominazione omiletica anche nelle restanti omelie per i santi Cirillo e Metodio, ad esempio in quella del 1715 (n. 165, Welzig 1989). Dal frontespizio capiamo che la celebrazione della festa dei due santi, patroni del Margraviato di Moravia, ha avuto luogo il 17 marzo nel solito posto, la chiesa parrocchiale della corte viennese di San Michele, e che la predicazione era tenuta da padre Sebastian Felsenecker, membro dell'ordine dei premonstrati, arciprete e predicatore domenicale in Moravia; è annotato che è stata stampata nella tipografia universitaria di Vienna. Si pone il

¹⁷ W. HAUBRICHS, *Veriloquium nominis: zur Namensexegese im frühen Mittelalter, nebst einer Hypothese über die Identität des 'Heliand'-Autors*, in *Verbum et signum. Friedrich Obly zum 60. Geburtstag überreicht am 10. Januar 1974*, hrsg. von H. Fromm, W. Harms, U. Ruberg, Bd. 1, München 1975, pp. 231-266.

¹⁸ W. WELZIG, *Predigten der Barockzeit. Texte und Kommentar*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1995, pp. XII-XII.

tema secondo il Vangelo di Luca 24,4: «*et factum est dum mente consternatae essent de isto ecce duo viri steterunt secus illas in veste fulgentis*». Lo sviluppo di questo tema dà la motivazione della denominazione «Due uomini celebri, distintisi nella virtù», così come si può vedere anche in molte delle altre omelie dedicate a Cirillo e Metodio. Ivi la *nominatio* spesso si concentra sulla ‘doppiezza’, rafforzando le lodate virtù di Cirillo e Metodio: «Due maestri della chiesa» (n. 181, Welzig 1989: 1716); «Due potenti folgori, onorate dai propri figli del tuono di Moravia» (n. 187, Welzig 1989: 1717); «Nobili i due fratelli, entrambi nati come santi fratelli, patroni della terra morava» (n. 198, Welzig 1989: 1718). «Due grandi astri nel cielo moravo, due grandi apostoli del Granducato di Moravia» (n. 208, Welzig 1989: 1719); «Mosè e Elia, due celebri testimoni della buona volontà verso Gesù» (n. 218, Welzig 1989: 1721); «Due padri e ispiratori del popolo moravo» (n. 218, Welzig 1989: 1723); «Due ali dell’Aquila morava» (n. 277, Welzig 1989: 1724).

La raccolta di Klosterneuburg è interessante anche come fonte sullo sviluppo della tradizione iconografica di Cirillo e Metodio. Alcuni degli opuscoli contengono come frontespizi incisioni con le immagini dei due santi, in linea con la scuola accademica viennese come si può vedere nella precisa elaborazione dei dettagli, nel massiccio modellamento delle figure e nell’accentuazione di una prospettiva ricercata. Le piccole incisioni (in quarto) di solito sono state stampate dal tipografo viennese Johann Peter von Ghelen. Particolarmente ricco è il frontespizio del *Sermone in lode per i fratelli arcivescovi Cirillo e Metodio* di Joseph Schneller del 1762 (vedi fig. 2). I due apostoli sono incorniciati da motivi *rocaille*, elevati su una nuvola e circondati da attributi episcopali: mitra, pastorale e croce (pettorale) e in aggiunta un libro (la traduzione slava dei libri biblici). In basso a sinistra si vede una figura allegorica (probabilmente rappresenta la Moravia, sebbene ci sia una certa somiglianza con l’imperatrice Maria Teresa) che distende un cuore infuocato verso i santi. Sopra di loro è raffigurato un angelo recante l’icona della Madonna della chiesa di San Michele, un’icona cretese del 1673 incorniciata da un’aureola di raggi. Nell’angolo in basso a destra sono raffigurati la cattedrale di Santo Stefano, la chiesa dei Minoriti e la chiesa di San Michele¹⁹.

Gli esempi riportati qui sopra mirano solo ad abbozzare la struttura delle prediche su Cirillo e Metodio e a inserirle nel contesto della sermonistica barocca in lingua tedesca. Una edizione completa di questi testi permetterebbe di studiarli in modo molto più approfondito sia come

¹⁹ Cf. www.wienbibliothek.at/bestaende-und-sammlungen/druckschriftensammlung/neuerwerbungen/mai.htm (ultima consultazione: 30 dicembre 2013).

testimonianze sulla storia dei culti in Vienna asburgica, sia come fonti per lo sviluppo della tradizione cirillo-metodiana in Europa, tradizione che rappresenta uno dei parametri principali dell'identità slava.



2 – Frontespizio del *Sermone in lode dei fratelli arcivescovi Cirillo e Metodio* di Joseph Schneller dell'anno 1762

APPENDICE²⁰

ET INVENTI SUNT VIRI FORTISSIMI

Sermone domenicale per la festa dei SS Cirillo e Metodio tenutasi a Vienna nell'anno 1708. Predicatore: Don Franciscus Axenbrunner. Stampa: Andreas Heyninger, Vienna. Segnatura Klosterneuburg: Bk II633.76 Adl.2²¹.

Die Geistliche// Stärcke// Das ist:// Lob- und Ehren-Rede/ // von denen Zweyen heiligen Gebrüdern// CYRILLO // Und // METHODIO.// Welche // Ein Hochlöbl[ichen]Marggraffenthum Mähren // als ihre Heilige Aposteln jederzeit mit besonderer An-//dacht verehret anjetzo aber ein gesambte Hochlöbliche Nation auß // erwehnten Marggraffthum in der Kayserl[ichen] Residentz-Stadt Wienn zu mög-//lichster Erkandtheit und / eyffriger Andachts-Beengung in der Kayser-//lichen Hoff-Pfarr-Kirchen zu St. Michaël mit öffentlichen Kirchen//Gepräg zum ersten mahl vorgestellt.// Und eine Hoch-Adelichen Volk-reichen Auditorio // vorgetragen.// Durch P. DON FRANCISCUM AXENBRUN/NER, Congregationis Clericorum Regularium Sancti Pauli, dermahligen Probst bey St. Michaël, im Jahr 1708.//Wienn / gedruckt bey Andreas Heyninger, Universitätischen Buchdrucker.

[p. 2 vuota]

²⁰ Nell'Appendice viene presentato il testo trascritto della più antica omelia dedicata ai santi Cirillo e Metodio e conservata nella collezione Klosterneuburg, quella dell'anno 1708. È stata mantenuta l'ortografia dei primi decenni della lingua tedesca moderna: lo sdoppiamento di alcune consonanti, la scrittura dello *zu* con le forme dell'infinito ecc. La veste tipografica dell'originale viene qui resa nel modo seguente: i passi in caratteri gotici sono stampati in corsivo, le espressioni latine, stampate in originale con il carattere Antiqua, qui sono rese in tondo. Le pause retoriche, segnate con /, appartengono al testo originale, mentre qui è stata aggiunta la doppia barra (//) per indicare la fine della riga.

²¹ Oltre che nell'opuscolo del 1708, il sermone è stato pubblicato anche nel 1719 in una collezione di prediche tenute in Austria, soprattutto a Vienna: ABRAHAM A SANTA CLARA & CHRISTOPH WEIGL, *Geistlicher Kramer-Laden, Voller Apostolischen Wahren, Und Wahrheiten: Das ist: Ein reicher Vorrath allerley Predigen, Welche an vielen Orten, meistens aber zu Wienn in Oesterreich gehalten worden*, J. M. Franz-Hertyen, Würzburg 1719, pp. 580-596.

[p. 3]

THEMA ./.

Et inventi sunt Viri fortissimi, Lib[er] 1. Pa[ul]i relip[omenon] c.26.v.31./.

Und sie waren die stärkste Männer befunden.

Es erstume das hohe Alter / und bemüssige // sich nicht also rüchmsichtig ihre heroische Ritterschaft / in denen auffgerichten Spitz – Saulen zu ewigen / als // ob deren streitbare Tapfferkeit ohne Exempel, und // disen in Ruhm und Glory allein der geisthafte // Vorzug gebiehe / dann so auch die großmüthige Julii Casares, // die unerschrockene Horatii Coclydes, die unüberwindliche Ale- // xandri, oder Pompei allhier gegenwärtig / als gleichsam auff ein // Römischen Campo Martio erscheinen sollten / so wollte ich ihnen // doch unerschrocken ankündigen / daß alle ihre Tapfferkeit / und // Helden-müthiges Ritter-Hertz all dort sich verbergen müsse / wo // die Ritterliche Mannschaft der streitbaren Mährerischen Nation auff dem Feld erscheint; Erlaubet mir nur geliebte Zubörer // daß ich meinen Gedanken an heunt den völligen Außlauff ver- // state //

[p. 4]

statte / und alsdann bin ich schon versichert / daß ihr mir ganz un- // gezwweifelt beystimmen werdet / ich habe nicht mit entlehnter Proh // oder ersunener Red-Arth dieser Hochlöblichen Lands-Genossen // schafft eine unvergleichliche Tapfferkeit zugemüthet / sondern / daß // diese solchen streitbaren Helden diejenige selbst als rechtmässig // zugesprochen / deren Hertz sie nicht weniger in dem Leib / als die eyserne Sturm- Hüt auff den Haupt zitterent gemacht / welche // doch so vil Historische Federn in denen Jahrs – Geschichten / als // Lorber-würdige Helden mit unsterblichen Lob verzeichnet. Wer // weiß nicht was vor ein streitbaren Volck die Athenienser? was // vor Tapffere Soldaten jederzeit die Römer gewesen? wie vil ge // waltige Kriegs-Heer sie verjaget / und geschlagen: was vor wehr- // hafte Maurern sie gestürmet / und Vöstungen eingenommen // wie vil Volck und Länder / wie vil König und Fürsten sie mit // dem Gewalt ihrer Sieg-reichen Waffen unterthänig / und ihnen // Zinß-bar gemacht / wissen auch die äusserste Gränitzen er weit- // schichtigen Welt zu bezeigen / als welche deren manhaftes Hertz // und Kriegerische Tapfferkeit auch öfters nicht ohne betriehten // Weebe erfahren; Aber eben diese so wohl streitbare // als sieg- // reiche Helden befrembten sich nicht unserer Hochlöblichen Mähre- // rischen Nation, als noch Mannhafter- und streitbareren Kriegs- // Leuten ein unvergleichlich hertzhaft- und tapsteren Geist zugestatten. Es rede nochmahlen Tiberius jener Sieg-reiche Römische Kayser / so schon vorlängst in öffentlicher Raths-Versammlung // dieser Hochlöblichen Lands-Genossenschaft ein dermassen streit- // bares Soldateb-Hertz zugestanden / welches dem Römischen // Volk selbst erschrocklich solches in Forcht und Zittern gesetzet: // Caeterum apud Senatum Tiberius disseruit hat Tacitus ange- //

merket: non Pyrrhum, aut Antiochum populo Romano, ac Marobuduum metuendos fuisse: wohl geredet/ es war weder Philippus denen Athenien// sern, noch Pyrrhus, oder Anthiochus denen Römern also// forchtentlich / wie Marobudus jener Fürst der tapffern Mäh-//
rer

[p. 5]

rer ihnen erschrocklich gewesen; und damit ich mit den Worten// Vellegii rede (a) tanquam in omnes semper venturus, ab omnibus timebatur Rex Macromanus: so ware jederzeit der// Sieg-brangende Mährerische König dermassen geforchten/ daß// alle Völker / als ob er sie anzugreifen statts bewaffnet / und auß-//geristet stunde / in verwirther Angst ihr Unglück pöbent erwarteten haben.

Nun verstehe ich die Ursach / und verwundere nicht// mehr / warumben Honorius der Kayser sich also ernsthaft bemüsi-//get / diese Heldenmüthige Nation in seine Bindnuß zuziehen / weilen er schon versichert / als dann einen herzlichen Sieg zuerfeh-//ten wann diese streitbare Völker mit seinen Kriegs-Heer ein Cor-//po formten / wie dann darumben er sie Marcomanos hono-//rianos Ehren-reiche Mährer benambset / weilen ihr tapfferer Geist// so vil ritterliche Thaten verübet. Aber was gehe ich so weit zusu-//chen? was gegenwertiger Kriegs-Lauf in denckwürdigster Er-//fabrnuß Welt-kündig gemacht / werist so unwissent / und hat nicht// mehr als tausentmahl verstanden / mit was Groß-mütigen Geist / // und Mannhafter Tapferkeit unser Hochlöbliche Mäerische// Lands-Genossenschaft wider jene Eyd-brüchige Ungarn gestrit-//ten? ist es nicht wahr / daß ihr Helden-müthiges Ritter-Herz die// gefährlichste Einfall abgetrieben / und dieses rauberische Gesindel// mit blutigen Köpfen öfters zurück gewisen. Was vor ein entsetzli-//chen Schau-Platz der greulichen Verwüstung hätte dieser Edle// Marggraffenthum nicht schon vor längst abgeben müssen? so fern // diese treue Lands-Genossen sich nicht selbst zum Schutz ihres// Vatter-Lands denen blutigen Wunden / und grausambsten Todt-//Fällen angeboten hätten; Darumben ist es auch sich nicht zuver-//wundern / daß so vil tapstere Feld-Herren noch zu dato dises // streitbare Volck / als dem besten Kern eines Kriegs-Heer anzu-//werben bemühet / weilen sie ja dero Ritterlichen Muth in gefähr-//lichsten Schlachten zum glücklichen Ausgang ihrer Waaffen er-//
fabr [richiamo]

(a) *Vell. Pater lib. 7. § 108.*

[p. 6]

fabren; dabero befermte ich mich nicht disen Außspruch zuthun // daß ihre Kinder nicht in die Wiegen / sondern nach Arth deren // Scitiern gleich in die Harnisch müssen gelegt werden / weilen so// tapffere Soldaten / und wackere Kriegs-Obristen auß ihnen er-//wachsen; und das ist eben das jenige / was mir Ursach gegeben //

meinen Vorspruch auß dem ersten Buch (a) Parel. *zuziehen*: Et inventi sunt viri fortissimi, daß sie die stärckiste Männer befunden worden.

Aber hier stehe ich still / dann ich vermercke / daß ich diese preiß-//würdige Nation an heunt nicht verlange in den Irrdischen Anse-//hen berümbt / oder nabmbafft zu werden / sondern vielmehr mich// erwarte die boche Heiligkeit ihrer beeden glomwürdigen Aposteln // CYRILLI, und METHODII ruhmkündig zumachen / als zu de-//ren schuldigsten Verehrung diese heuntige Feyer-Begängnußmit// allen Jubel / und Eyffer von ihnen angestellet / und ich ob zwar der //mangelhaffteste / doch aber auch dienstförtigste / als ein Lobred-//ner auff gegenwärtige Cantzel beruffen worden ; So seye es dann / // und weilen ich bißhero / zwar nur in dem Schatten die Kriege-//rische Tapferkeit einer hochlöblichen Mährischen Nation ange-//rühmet / so bin ich entschossen auch von Geistlicher Starckmütig-//keit beeder vortrefflichen heiligen Aposteln CYRILLI, und METHODII gegenwärtige Lobred fortzusetzen.

Aber da ich eben diesen Entschluß in geheimber Gedächtnuß// erweget / muß ich schon bekennen / daß meine Gedancken mehr als // einmahl in Zweifel gestanden / dann so wahr ist / wie jener Weise// geschrieben: *Enervos animos virtus odisse solet*, daß die Tugend//zaghaffte Gemüther zu hassen pflege / und allein bey tapffern / und //heroischen Geistern ihre Wohnung aufzuschlagen ihr gefallen las-//set / so stehe ich schon in billicher Forcht / wie ich in dem Dienst ei-//nes anersuchten Geistlichen Lobredners werde bestehen können/ indeme die mir angebohrne Unfähigkeit Hertz und Gemüth der-//massen zaghafft / daß ich die erforderte Wohlredenheit / //

so [richiamo]

(a) Pavel, c. 26, v. 31.

[p. 7]

So ein Tugend der Verständnußist / ist mir nicht versprechen könne!// bin darumben mehr als Hercules auf den Zwergweg verirret// das ich unentschlossen gleichsamb nicht weiß wohin in gegewär-//tigen Umständen ich mich wenden solle / allein muß ich mich schon // in die Gefahr ergeben / und ein Werck / so über den Maister ist / mich // erküenen vorzunehmen / tröste mich aber anbey es werde eine hoch-//löbliche Mährische Lands-Genossenschaft auß angebohrnen statt-//licher Klugheit zu beuntiger Entschuldigung in meiner Schwach-//beit zusetzen wissen / was der dienstbahren Zung in den angetra-//gen Amt eines Wohlredners abgängig / und ermanglet.//

Und da ich also in meinen schon gefasten Entschlußfortzuse-//tzen gedencke / kann mich nicht enthalten / daß ich nicht nachmahlen // von beeden unsern hochheiligen Aposteln CYRILLO und METHODIO daß jenige erwidere / was ich in meinem Vorspruch ih-//nen zu glorreicher Verehrung angezogen / Et inventi sunt viri fortissimi: sie seynd die stärckiste Männer befunden worden /

ibr // versteht mich schon Geliebte / daß ich nicht von Kriegerischer // Mannhafftigkeit anjetzo / sondern von geistlicher Stärcke will ge-// redet haben. Diese aber vollständig zubegreifen / seye mir erlaubt// die gewltige Stärcke des Überwinders außder Macht seines Feinds zuer-// messen / errindert euch nur Geliebte jener merckwürdigen Geschichten / so daß berühmte Alter in ihren Jahrszeiten ruhmbafft // angemerket / und die jetzige Nachwelt ungemein verwundert / so // werdet ihr schon erfahren / warumb die Stärcke Robertii Brusii eines Königs in Schottland die historische Feder also berüh-// met / weilen er nemblich mit dreyszig tausend der Seinigen // Edvardum / so mit dreymahlhundert tausend der tapfferisten Solda-// ten wieder ihme in das Feld gezogen. Ihr werdet verstehen / war-// umben [richiamo]

[p. 8]

umben die Tapfferkeit (a) Timolion Corinthiis à Cotinthiis in// denen Cronicken also denckwürdig auffgemerket / weilen nembli-// chen dieser siegreiche Kriegs-Fürst siebentzig tausend der feindlich// Carthaginensischen Heers-Macht mit fünff tausend seiner Sol-// daten überwunden. Ihr werdet wissen / warumben Stephanus je// Valachische Vice-König mit so vortrefflichen Ruhm zur be-// sonderer Gedächnuß von denen Historicis angezogen wird / als// dieweilen er mit dreyszig tausend / über hunderüüt und zweintzigtau// send der Türcken glorreich obgesieget / diese waren ja (b) viri for// tissimi, auch die stärkste Männer zu achten? weilen sie mit so// schwachen Kriegs-Heer dermassen zahlreich / und starcke Macht// überwunden.

Jetzt last uns sehen / wie gewaltig der jenige Feind gewes-// sen / wieder welchen beede unsere heilige Aposteln CYRILLUS// und METHODIUS zu streitten gehabt/ von diesen redet schon// mein glorwürdiger Apostel zu seinen (c) Eph. an 6. Non est// nobis collustatio adversus carmen & sanquinem, sed adver-// sus principes, & potestates, adversus mundi Rectores tene-// brarum harum, & contra spiritualia nequitiae, wir haben// nicht nur einen kampf wieder Schwache außFleisch und Blut zu-// samben gefügte Menschen / sondrn wieder Fürsten / und gewaltige / wieder Fürsten/ und Gewal-// tige / wieder die Regenten der Welt / welche in dieser Finsternuß// herschen / wieder schalckbaffte Geister in der Luft. So höre ich// wohl hat CYRILLUS, und METHODIUS mit den höllischen Geistern in einen Streit zutretten / ist der verdambte Engel der jenige Feind / welche die beede heilige Aposteln zubekriegen / so // wissen wir auch schon mit was vor ein gewaltigen Widersager// sie zu kämpfen / mit jenem mächtigen nemblichen / der sich so gar wie-// der seinen Erschaffer außgerüstet / und dem Gott gewalti-// gen Kriegs-Heern zu bestreiten sich beköcket: was nun vor ein ge-// waltiger Kampff der jenige gewesen / gedencke ich anheunt nicht wegen kürtze der Zeit zuerzehlen / es seye genug gesagt / das Mi-// chaël [richiamo]

(a) Borth.l. 14. (b) Cromer, lib. 28.

[p. 9]

chaël der heilige Ertz-Engl / und glorwürdige Himmels-Fürst // mit seiner Englischen Armee in das Feld des Himmels zu treten // bemüßiget worden: mit zwar so glückseligen Ausgang / daß wie // Joannes bezeuget / Lucifer der höllische Obriste sambt seinen // Rebblischen Anfang außden Himmels Feld völlig vertrieben // und auff die Erden gestürzt worden: (a) Projectus est in terram, & Angelicus cum illo missi sunt : Aber eben da auff Erden hat er gleichsamb als ein gedachter Anthaeus ein neue Stärcke // an sich gezogen / und an dem schwachen Menschen versucht / was // seiner frech gewagten Macht wider Gott fählgeschlagen / wie // dann zu unseren wehmütigsten Nachteil ihm gleich der erste // Angriff gelungen / indeme er mit arglistigsten Fund unsere erste // Vor-Eltern besieget / und schändlich überwunden : und darumben // auch war er noch immer bemüßiget sei Glück in dem angefan- // genen Krieg wider das gantze menschliche Geschlecht zu versuchen // und wie immer möglich alles seinen tyrannischen Gewalt zu unter- // jochen / welcher Versuch höchst betauerlich / das sonst so Ruhm- // würdige Marggraffenthum Mähren auch unglücklich getroffen; // indeme dieser höllische Ertz-Feind die gesambte Inwohner / und Statts-Genossene in so dicke Finsternuß der Unwissenheit gesetzt // daß sie blinder weiß die Gott allein zuständige Ehrenen von // Holtz / oder Stein gemachten Bildern bewisen / und mithin dem // Fürsten der Finsternuß sich dienstbahr gemacht.

Aber wider disen höllischen Gewalt macht sich endlichen auff // CYRILLUS und METHODIUS beede Heilige Gebrüder // und als die andere Moyses, und Aaron das getrangte Volck auß // so schändlicher Dienstbarkeit deß höllischen Pharao zuerlösen. Jetzt // will ich nicht erzehlen / sondern euch selbst erwegen lassen / mit // was Tugentsamen Eyffer beede diese Apostolische Männer wider // solchen gewaltigen Ertz-Feind werden außgezogen seyn / mit was // Geistlicher Starckmütigkeit sie diesen Widersacher werden ha- // ben angegriffen / was mühesamme Arbeit sie angewendet / damit

diese [richiamo]

(a) Apoc, 12, v. 9,

[p. 10]

diese blinde Heydenschaft dem Gewalt deß verdambten Geist // entrissen / dem Creuz Christi / und geheiligten Stuhl Petri möch- // ten unterworfen werden. Damit ich aber in dem auffgetragenen // Ambt mich nicht etwan nur einen stuhmen Wohl-Redner anzei- // ge / so geschehen dörfte / da ich die vortreffliche Heiligkeit / und // Geistliche Stärcke dieser unserer zweyen Heiligen Aposteln euch // allein zu erwegen überlassen sollte / so erlaubet mir / daß ich so // wohl von der Geburt / als folgenden Apostolischen Wndel CYRILLI, und METHODII den eigentlichen Bericht erstatte: und // da ich eben solches gedencke / errinere ich mich was Bollandus der // berühmte Geschicht- Schreiber in beeder Heiligen Lebens-Verfaß

// denckwürdiges angemercket / und zwar dero Vatterland betreffend // waren sie in Griechenland zu Thesallonich dieser Welt geböhren // worden / alhvo sie von der Mutter-Milch kaum abgespänet / noch // in blühender Jugend sich schon beflissen / die Weisheit in dem Ur-//sprung zuerlebrnen / wohl vorsehend / zu was unwissender Völ-//ker Gebeimnuß-reiche Unterweisung sie künfftig werden beruffen // werden / weilen aber die vollkommene Weisheit allzeit auff die // Tugend gegründet / und jener kein rechtschaften Verständiger zu // nennen / der die Frombkeit nicht damit vergesellschaftet haltet / so // haben sich unsere beede Apostolische Gebrüder CYRILLUS, und // METHODIDIUS nicht lang besunnen zu vor in die Schul der // Tugend zutretten / damit sie diewahrhafte Klugheit erlernen // kunten; ja auff daßder angelegte Grund zukünfftiger Auffüb-//rung einer vollkommenen Heiligkeit in beständiger Währe möchte // beförstiget werden / haben sie sich gar bald entschlossen / so gar der // Welt zu beurlauben / auff daß der angelegte Grund zukünfftiger Auffüb-//rung einer vollkommenen Heiligkeit in beständiger Währe möchte // beförstiget werden / haben sie sich gar bald entschlossen / so gar der Welt beurlauben / auff daß sie also / wie ein Elias der Grau-//sambkeit einer wider ihme wietenden gottlosen Königin Jesabel // zuentgehen / in die Wüsten als ein sicheres Orth geflohen (a) Ne // incideret in manus Jezabel perrexit in desertum, Auff daßsie // auch also von der Gottlosigkeit der betrogenen Welt nicht unter-//gangen wurden / haben sie der Einsambkeit des Clösterlichen Le-//

bens [richiamo]

(a) 3, Reg.19.

[p. 11]

bens zugeeylet / indeme beede in den Orden deß heyligen Basilli zu // Constantinopel getretten; Jetzt wollte ich allein / daß die Stein // und Mauren jenes berühmten Clösters möchten beredt-//samme Zungen seyn / diese sollten uns in dem Grund-Riß die // Fromb-und Heiligkeit CYRILLI, und METHODII entwerffen // können / sie wurden uns zuerzehlen wissen / mit was in brünstigen Eyffer sie Tag / und Nacht in dem Gebett verzehret / mit was stren-//ger Bußfertigkeit sie das muthwillige Fleisch gezähmet / in was // Lieb sie gegen Gott / und ihre Nechsten gebrunnen.

Nun hätte freylich wohl auch ich genugsambe Gelegenheit // CYRILLUM, und METHODIDIUM euren andächtigen Ge-//müths-Augen als die vollkommene Ordens-Leuth vorzustel-//len / und dero tugendreichen Wandl in der süßen Ruhe des Clo-//ster-Leben nachtrucklicher zubeschreiben / aber ich vermercke sie // werden auß der Einsambkeit beruffenn / beede heilige Gebrüder sol-//ten künfftig nicht mehr in einsamer Ruhe / sondern beschwerdten // Reysen / nicht mehr in dem Closter / sondern in geistlichen Streit ein // gantz neuen Lebens-Wandl ergreifen: nun möchte ich wissen // wie CYRILLO, und METHODIDIO

wohl seye zu Mueth gewen / da sie ihre eyffrige Ordens-Genossen / da sie ihr geliebtes // Closter sambt der geistlichen Ruhe verlassen sollten; aber ich sehe // schon / daß sie nach dem Beyspil Pauli meines gloewürdigen // Apostels allen alles zu werden / das Amt eines geistlichen Feld-//Herrn mit möglichsten Eyffer auff sich genommen / und viel be-//gieriger als Lisimachus dem frischen Trunck Wasser / als Tan-//talus dem vorgebilten Apffel / als Jason dem guldenen Fell sie // wieder dem höllischen Ertz-Feind dem Streit zugeeylet. Dann da // Swatopluc der damablens mächtige König in Mähren seine Ge-//sandschafft zu Michaël dem Constantinopolitanischen Kayser// abgeordnet / und ihme bittlich ersuchet / beede heilige Aposteln// CYRILLUM, und METHODIUM zum unterricht seines// abgöttischen Volks in Catholischer Lehr abzuordnen / ware ih-//nen [richiamo]

[p. 12]

nen solches Verlangen kaum vorgetragen / daß sie nicht schon mehr geflogen / als gegangen seynd / damit nur der begierte // Streit wiederr das verdambte Kriegs-Heer desto eyfförtiger angehe / und das betrangte Volck von so schändlichen Gewalt // erlediget werde: da möchte ich abermahl wüntschen / daß mir ge-//billiget wurde / anjetzo jene Neu-Belehrte in gegenwärtig-an-//dächtige Verdamblung auß der glückseeligen Ewigkeit zu ferdern // dann CYRILLUS, und METHODIUS scheinen mir selbstn // uns dahin anzuweisen / und wie Paulus die Corinthier, also sie // diese glaubige / als lebendige Bieff ihres Apostolischen Fleisses // und Eyffer zur Zeigenschaft vorzustellen (a) Epistola nostra // estis vos: sagen sie mit meinen glormwürdigen Apostel / sie // seynd unsere Brieff / daß ist wie Theodoretus außleget: Ani-//matam habemus epistolam, quae vobis nostramm commendat // fidem, quae ubique, & in terra, & in mari decantatur, nos // enim vos ab errore liberantes ad lucem DEI cognitionis // adduximus: diese wären lebendige Brieff / Kundschaft / und // Zeugnissen des Glaubens dem wir ihnen geprediget / in ihnen // und allenthalben geplantzet / und das wir sie von Unglauben zur // Erkandnuß / von Irrthumb zur Wabrheit / von der Finsternuß // zum Liecht geführet: diese also sollten uns vollständig unterrich-//ten können / mit was geistlicher Starckmütigkeit sie gleich bey // Eingang in das damahlige Königreich / anjetzo aber hochlöbliche // Marggraffthumb Mähren dem höllischen Feld-Herrn / samb sei-//nen verdambten Anhang angegriffen / mit was tugendlicher // Künbeit sie selben bestritten / mit was geistlichen Gewalt die Gö-//tzen zersterrret / dem Irrthumb außgetilliget – und die höllische Macht überwunden; daß also von ihnen die Wort des H. Chryso-//logi billig können geprisen werden. Ad unius discipuli vocem // templa corruunt, & idola, totaq; Demonū potestas antiquis, // & veterosis sedibus suis, gemens, & tremens, & ejulans // effugatur: Auff ihre Wort / und Stimme fiellen die Tempel //

sambt [richiamo]

(a) 2. Cor. 3.

[p. 13]

sambt denen Götzen zu Boden / und wurde alle Teuffels-Macht // auß ihren alten abscheuligen Sitz / und Oertern nicht ohne Seuff- // tzen / und Heullen vertriben. Nun falt mir noch bey / da ich eben dem glücklichen Auß- // gang dieses Geistlichen Streits wieder das höllische Kriegs-Heer // ja dem erfochtenen Sieg in Bekehrung der damablens aberglau- // bigen Mährer betrachte / daß unsere zwey Apostolische Männer // dem heiligen Leib Clementis aller Orthen mit sich geführet: ich // möchte anjetzo CYRILLUM, und METHUDIUM zu Frag / stellen / warumb / oder aus was Ursach sie dieses Heilighumb al- // so beständig mitgesellet / vermercke aber schon / daß es nicht ohne // Geheimnuß geschehen / dann sie diesen werthisten Schatz vor ei- // nen mächtigen Helfer gehalten in ungezweifften Fortgang de- // sto gewisser den Abgöttischen Irrthumb zu zerstören.

Ich erwege den Grund dessen auß Göttlicher Schrift / und // bedencke jenen wundersamen Zutrag – so in dem Buch (a) // Josue an 6. c. v. 20. aufgezeichnet ist / da wird gelesen / wie // daß der heldenmüthige Josue Hiericho die erste Stadt in ge- // lobten Land nicht mit Gewalt der Kriegerischen Waffen be- // sturmet / sondern mit herumtragen deren Heilighumber er- // obertö dann als die Jüdische Priester die geheiligte Bunde- // ladt / worinen das Manna, die Ruthen Aaron, und die zwey // steinerne Taffel Moysis verschlossen / aufbehalten zu Boden gefal- // len; wurde also diese berühmte Stadt nicht so viel durch // die gewiffnete Hand der streitenden obgesieget / als mit Hülf // der Alt-Testamentische Heilighumb überwunden

Also gedanckten auch CYRILLUS, und METHODIUS // diese so wundersamen Gewalt dem Strei- // tenden beygetragen / daß ohne Zwang der gewaltthätigen Waf- //

fen [richiamo]

(a) Josue 6. c. v. 20.

[p. 14]

fen / nur mit Herumbtragung des Heilighumbs die Stadt zu- // bestürmen / und einzunehmen ein Josue mächtig gewesen; auch // in förmigen Zutrag ein wahrhaft- // heiliger Leib ihnen so vil Geist- // liche Kräfte werden zusetzen können / daß sie ohne anderer Kriege- // rischen Hülf den Gewalt ihres mächtigen Feinds zu überwinden // starck genug seyn werden: und müssen in Wahrheit CYRILLUS //, und METHODIUS mit sonderbahrer Starckmütigkeit begei- // stert gewesen seyn / weilen sie in fünfthalb Jahren also glücklich // allen Irrthumb außgetilget / die Götzen zerstöhret / die höllische // Macht überwunden / und das gesambte Volck der allein seelig- // machenden Kirchen / und mithin dem Allerhöchsten GOTT ge- // winnen. Wer vermag nun dieser Apostolischen Männer Fleiß / und // Ey-

ffer mit genugsammen Lob erhöhen; danso Abraham in // Göttlicher Schrifft
angerühmet wird / daß er mit so wenig Sol-//daten / und in so grosser Eyll / das
mächtigste Kriegs-Heer über-wundun / Loth seinen gefangenen Enickel von feind-
lichen Ge-//walt vier abgöttischer Potentaten erlediget / und das abgenohme-//ne
Gut widerumb erobert hat / so verdienen ja CYRILLUS, und METHODIUS
unsere zwey Heilige Aposteln mit grössern Lob// geprisen zu werden / als welche
die gantze höllische Macht besieget / // und nicht einen / sondern so vil taufent der
elenden Slaven von dem // ewigen Untergang / und teufflischen Gewalt errötet.
Es berüh-//me darumb nur die Historische Feder einen Rissen-starcken Hercu-
//lem, daß er noch ein Kind in der Wiegen die Schlangen zerrissen / // und noch-
mahls jenen vil Köpffigen Wasser-Trachen (sic) zu todt ge-//kolbet / sie erhöhen nur
einen Marcum Aurelium , so in Affrica// ein wunderlange Schlangen angefallen
/ und dieselbe mit Arm-//Brüsten getödet; Es werde auch nur die stärke Sams-
onis ge-//prisen / daß er den gewaltigsten Löwen in Stucken zersetzet / // allein
wurden diese selbst bekennen müssen / daß alle ihre Stärke// nur eine Schwach-
heit zubalten / wo die Stärke CYRILLI, und METHODII beeder Heiligen
Aposteln zugegen / dann diese //
jenen [richiamo]

[p. 15]

jenen grausammen Drachen / so dem gantzen Himmel zu inficiren // sich ange-
masset / jene schädliche Schlangen / so zum webemüthigsten //Nachteil / sambt
unsern ersten Vor-Eltern alle menschliche Nach-//kömblingen veröfftet / jenen
grausammen Löwen / so nach Zeugen-// schaft Petri brühlend herum suche /
weme er verschlucken könne / //gewaltig überwunden / und besieget.

Dahero bleibt es darbey / was ich in meinen Vorspruch ich-//nen zu glorrei-
cher Ehr zugeeignet / Et inventi sunt viri fortissi-//mi, daß sie die stärckiste
Männer befunden worden: aber da ich // eben dises rede / kombt mir zu Gedächtn-
uß was Mensnerus ei-//nen Sinnbild / in welchen er einen alten Adler / so seine
Jungen //gegen der Sonne geführet / entworffen hatte / sinnreich zugeschri-//ben /
fortes generant fortes, starcke : und auß//dem kumme ich in Erfahrungs deß
jenigen / was ich nachgesonnen // woher es komme / daß unser Hochlöbliches
Marggraffenthum // mit solchen unvergleichlichen starcken Helden / nicht nur
allein // in Mannhaffter Großmütigkeit / sondern ebner massen in //wundersam-
mer Frombkeit beglücket seye; dann fortes ge-//nerant fortes , starcke gebähren
starcke : wir haben allbereith //gesehen / was vor unvergleichlichen starke Helden
unsere Apo-//stolische Heilige Brüder gewesen / diese nun / weilen sie wahr-//
hafft mit dem grossen Welt-Prediger Paulo sich berühmen // können / Ego per
Evangelium vos genui, daß sie durch die wahre // Evangelische (sic!) Lehr
die gesambte Mäbrische Lands-Genossen dem // sittlichen Verstand nach geböhren
/ ist sich nicht zu verwundern // daß mit so viel streitbahr- und tugendsmben

Männern das // hochlöbliche Marggraffenthumb vershen; was aber vor tapffe-//
re Generalen / und Obristen / was Mannhafft-und hertzhafft // Soldaten sie
jederzeit gezelet / können die zuytrüchtige Empö-// rung sowohl in jenen blutigen
Ottomanischen / als gegenwärtig-// Frantzösischen / wie auch Unchristligist Rebel-
lischen Krieg ge-// nungsame Zeugenschafft darthuen:und was vor tugendsame heilige
//Männer sie gerechnet / werden wissen / so jemahls entweder das //
be-[richiamo]

[p. 16]

berühmte Mähren betretten – oder dero Jahrs-Bücher merck-// samb durchlesen;es
wäre schon Prob genug / so ich nur einen// eintyigen seeligen Joannem de Sar-
candra einführen sollte / als// in welchen der rechte Glaub in dem Grund-Riß /
die Apolstoli-//sche Klugheit in Ursprung / ja alle Tugenden gleich als in einen
// Stammen-Hauß anzutreffen; dann wie embsig in Kirchen-// Dienst / wie streng
in dem Wandl / wie Englisch in deß//nen Gebärden / wie streng in den Buß-
Wercken der gesambten // Welt er vergleichet / wird erfahren können /so seinen
Lebens-//Verfaß durchgehen wird.

Anjetzo befremdet mich nicht / so ich jene Glückseligkeit / mit // welcher
der freygebige Himmel diese ruhmwürdige Lndschafft in// zeitlicher Fruchtbarkeit
überflüssig bereichet /etwas nachdenckli-//cher ervege / dann ich verstehe schon
/ daß wo die Christliche //Frombkeit in Flohr stehet / und die Tugend einen Sitz
hat / es // nicht anderst geschehen könne / als daß solches Land mit allen dem//
geseegnetes seye / was köstlich- und fruchtbares das Erdreich hervor-//bringen
kann / wie es in Göttlicher Schrifft angemercket in dem Buch // (a) Deut. am 28.
cap. ersten und folgenden Versen zu lesen ist / // allwo Moyses an statt Gottes
denen Israelitern allen Überfluß // des vielfältigen Seegens versprochen / wann sie
anderst nach dem// Gesätz des Herrn in Frombkeit / und Tugend sich aufführen
// werden / Si autem audieris **Si autem audieris vocem Domini DEII
tui, ut facias atque custodias omnia mandata ejus, quae ego** prae-
cipio tibi hodie, faciet te Dominus DEUS tuus excelsiorem cun-//ctis
gentibus, quae versantur in terra, venientque super te //universae be-
nedictiones istae, benedictus tu in Civitate, & benedictus in agro, bene-
dictus fructus ventris tui, et fructus terrae tuae, fructusque iumentorum
tuorum, greges armentorum tuorum, et caulae ovium tuarum, benedicta
a horrea tua &c. emittet //

Dominus benedictionem super cellaria tua & super omnia // opera
manuum tuarum &c. Wann du die Stimme des Herrn
deines[richiamo]

(a) Deut, c. 28, v. 1, & seq.

[p. 17]

deines Gottes hören wirst / daß du thuest / und bewahrest alle seine// Gebott / die ich dir heunt befehle / so würdet dich der Herr dein // Gott über alle Völker erheben die auff Erden seynd. So wer-// den auch alle diese Seggen über dich kommen / du wirst geseegnet // seyn in der Stadt / und geseegnet auff dem Feld. Geseegnet wird// seyn die Frucht deines Landes – und die Frucht deines Viechs / // die Härde deiner Kinder / und die Ställ deiner Schaaff. Ge-// seegnet werden deine Schenren seyn / ꝛc. Der Herr wird dem // Seggen außschicken über den Keller / und über alle Werck deiner // Händ. Dabero werde ich nicht straffmässig gedenccket haben / so ich// erkühne mit allen dem dises Edle Marggraffenthum züberühmen / // was in andern Ländern an Zierde / und Fruchtbarkeit verschiden // zufinden ist: was vor ein schätzhabrer Zierde kann ein Land besitzen / // als welches mit Gold / und Silber / mit Ertz / und Metall, mit // Weybrauch / und Kyrzhen bereichet ist / was für ein überstissigere// Fruchtbarkeit kann ersunnen werden / als wo die Felder voll deßGe-// traid / die Wässer voll der Fischen / die Wälder voll deß Wild-// prätt / die Gebürg voll deßWeins daher prangen; nun diese // schätzhabre Yerde so wohl / als überflüssige Fruchtbarkeit kan// unseren gelobten Mähren nicht verneinen / oderabsprechen / so an-// ders der bewehrten Erfabrnuß/ oder täglichen Genuß nicht will// zugegen seyn ; darumben werde ich auch nicht verdencklich dieses // so Edle Marggraffenthum mit jener Neronischen Schatz-Cam // mer verglichen haben / von welcher zulesen / daß man allda alles // dasjenige gefunden / was das menschliche Hertz vergnügen / und // erstättigen kann / indeme eben in dieser bewehrten Landschaft alles// dasjenige in dem Überfluß anzutreffen / was die ersinnliche Ein-// bildung zum Gebrauch / oder Genuß erwünschen kann. Und da-// mit ich in kürtzen Begriff verfasse / was in Weitläufigkeit gantye // Bücher erforderte / seye genug gesagt / daß dises Hochlöbliche // Marggraffenthum Cor Germaniae, & dulcis nutricula Impe-// riü, das Herty des Teutschland / ein füsse Ernährerin / und unter-// schöpffliche SpeißßCammer der angränzenden Völker seye.

Nun [richiamo]

[p. 18]

Nun diesen dermassen reichen Überfluß / so wohl in Geist-// lich- als zeitlicher Wohlfahrt erkennt gar wohl ein hochlöbliche// Mährische LandsßGenossenschaft seye CYRILLO , und ME-// THODIO ihren glorwürdigsten Aposteln-als den Ursprung al-// lein zuzumuthen / demnach durch deren Fleiß/ und Eyyfer sie in der // sie in der// Tugendschuel unterrichtet / zu Männern von so stattlicher Klug-// heit / und Christlicher Frombkeit erwachsen / welchen der freyge-// bige GOTT in getrenisten Versprechen seinen reichlichen Seggen/ // überflüssig zugesaget; dabero vermercke ich auch schon / daß sie// stillschweigend befragen/ wie sie sich gegen ihren Glücks be-// förderen danckbarlich erzeigen / und einstellen können; weilen

nun/ / der Frag eine Antwort gebühret / so erlaubet mir / daß ich zu Folg // dessen euch zu jenen Attheniensen anweise / welche ihren König // Egeo darumben gleichsamb Göttliche Ehr angethan / weilen er sie // vermittelt seines Sohns The-sei, der den Minotaurum hertzhafft // umgebrabt / von den tyrannischen Tribut sieben außersesener // Jüngling / die Jährlichen denselben Unthier zuverschlucken müs- / en dargereicht werden / erlöset hat. Also auch ihr beeden eueren // Heiligen Aposteln CYRILLO, und METHODIO alle mö- / glichete Ehr-Bezeigung abstattet soltet / weilensie die jenige ge- / wesen / so euer geliebtes Vatterland von jenen schändlichen Ge- / walt befreyet / dem euer Vor-Eltern zum schädligsten Nachteil // ihrer Seeligkeit unterlegen. Dann sie haben gantz großmüthig je- / nen hölischen Minotaurum überwunden / der nicht allein sieben // sondern die gesambte Land-Sassen euerer damahlen abgöttischen // Lands-Leuthen zuverschlucken sich berechtiget.

Aber was straffmässige Gedancken seynd dise / daß ich mit // schmeichle / ihr verlanget einem Unterricht der Danckbarkeit von // mir einzuholen / indeme ich in gegenwärtigen Apparat schon er- // kennen muß / daß ihr als eyffrigste Lands-Kinder eueren Apo- // stolischen Gutthäteren zum schuldigsten Angedencken ein so herr- // liches Fest angestellet / muß also mein Wort zuruck nehmen / und // wie [richiamo]

[p. 19]

weilen ich eben meine angebohrne Unfehhigkeit erkenne / so ver- // stattet mir / daß ich eueren Hochlöblichen Eyffer gegen eueren // glorwürdigsten Aposteln stillschweigend verehere / welchen vilsmehr in gegenwärtigen Ertz- // Tempel einer gantzen Wieneri- // schen Gemeind der fröliche Mund klingenter Trompeten- // und PaukenßSchall wird Ruhmkündig // machen. // A M E N

SLAVIA BARLIEVA

The Christianization of Moravians according to the Baroque Sermons of Klosterneuburg

The article treats some particulars in a collection of approximately 70 German Baroque homiletic works, kept in the Klosterneuburg Monastery in Lower Austria. All they are single print leaflets (now bound within the volumes BK II 633.1–103 and BK III 19.1–45 of the monastery library), containing Sunday sermons to the Holy Brothers Cyril and Methodius. The single prints are produced in occasion of the annual celebration of their feast by the Moravian community in Vienna. The

author links the printed sermons to tidings in the official journal of Vienna – «Wienerisches Diarium», describing the celebrations of the two saints in the Court Chapel S. Michael in 18th c.

An emphasis is put on the topic of the date of SS Cyril and Methodius feast. Usually celebrated on the Sunday close to 9th of March, in the second half of the century the feast is fixed on a Sunday in Eastertide. For uncertain reasons the second Paschal Sunday was chosen, called Misericordia from the incipit of the Introit «Misericordia Domini plena est terra...»

The text of the oldest Sunday sermon (from 1708) is presented in the Appendix.

СЛАВИЯ БЪРЛИЕВА

Христианизация Моравии в барокковых проповедях монастыря Клостернойбург

В статье сообщаются некоторые подробности о коллекции 70 немецких гомилетических работ, хранящихся в монастыре Клостернойбург в Нижней Австрии. Все они являются отдельными печатными листами (в настоящее время связаны в тома с сигнатурами БК II 633.1-103 и БК III 19.1-45 из монастырской библиотеки), содержащими воскресные проповеди, посвященные Святым братьям Кириллу и Мефодию. Отдельные отпечатки изготавливались для ежегодного богослужения по поводу чествования святых Моравским сообществом в Вене. Автор связывает печатные проповеди с сообщениями в официальном журнале Вены «Wienerisches Diarium», которые описывают празднование двух святых в Придворной церкви Святого Михаила в 18 в.

Акцент ставится на вопросе о датировке праздника святых Кирилла и Мефодия. Обычно до 1349 г. этот праздник отмечался 9 марта. В Вене праздновали его в ближайшее к 9-му марта воскресенье, а во второй половине века связали с временем Пасхи. По неизвестным причинам было выбрано Пасхальное воскресенье (Misericordia, по имени инципита интроитуса «Misericordia Domini plena est terra...»).

Текст старейшей воскресной проповеди (1708 г.) представлен в квази факсимиле в Приложении.

ROLAND MARTI

SLAVIA CYRILLO-METHODIANA

Nell'ambito di un convegno, dedicato all'opera di Costantino-Cirillo e Metodio (in occasione dei 1150 anni dall'inizio della loro attività missionaria tra i popoli slavi) e dedicato allo stesso tempo all'attività di Riccardo Picchio (in occasione del suo 90° compleanno), si impone la necessità di affrontare il tema della *Slavia cyrillo-methodiana*. Da un lato l'opera di Costantino-Cirillo e Metodio ha lasciato tracce permanenti solo in area slava, dall'altro lato è stato Riccardo Picchio, che ha fornito una solida base scientifica alla teoria delle *Slaviae*. Si instaura così un curioso parallelismo che probabilmente è dovuto al caso. Si potrebbe definire come il fenomeno dell'«effetto indiretto». Esso si manifesta in due ambiti.

Come l'opera di Costantino-Cirillo e Metodio ha avuto frutti abbondanti soprattutto al di fuori del territorio dell'originaria zona d'influenza dei due fratelli di Tessalonica, così Riccardo Picchio ha sviluppato e sostenuto la sua teoria delle *Slaviae* in Italia, per l'accettazione generale della quale è stata decisiva, nella Slavistica, la ricezione di questa stessa teoria in area anglofona e slava¹.

D'altra parte le idee di Costantino-Cirillo e Metodio non hanno sortito il loro effetto principale nella loro forma originale, ma in un contesto culturale diverso, ovvero in quello della *Slavia orthodoxa*. Allo stesso modo Picchio ha influenzato profondamente il concetto di *Slavia cirillo-methodiana* (cf. PICCHIO 1972), ma l'ha utilizzato poco e ha preferito invece parlare di *tradizione cirilometodiana*². È stato il concetto di *Slavia orthodoxa*, anch'esso profondamente influenzato da Picchio, che si è imposto³.

¹ Sin dagli inizi ci sono state delle reazioni in area slava alle pubblicazioni in lingua italiana di Riccardo Picchio e addirittura da parte di studiosi del calibro di D. S. Lichačev (LICHACHEV 1961) e I. Dujčev (DUJČEV 1962), ma erano dovute al fatto che i due studiosi appena citati seguivano pubblicazioni d'area romanza (Lichačev in quanto originariamente romanista e Dujčev come bizantinista). Questo effetto diretto delle pubblicazioni di Picchio resterà un caso isolato.

² Questo *modus operandi* ha fatto scuola. Gli altri due contributi di questo convegno che si occupano della questione (di I. Petrović – qui non riprodotto – e H. Goldblatt), ricorrono soltanto al concetto di *tradizione cirilometodiana* (cf. pp. 49-75 in questo volume).

³ In questo contesto mi si permetta di far riferimento a una reminiscenza personale.

Di seguito verrà chiarita per prima cosa la terminologia e poi si passerà a trattare la storia della *Slavia cyrillo-methodiana* e le sue influenze nei periodi successivi.

SLAVIA

Curiosamente, nella discussione scientifica relativa alla terminologia qui trattata, solo l'aggettivo è stato problematizzato e non il sostantivo. Parlare dell'esistenza di una *Slavia* intesa come entità unitaria, per lo meno durante l'alto Medioevo, è alquanto problematico. In particolare non è chiaro se si debba immaginare la *Slavia* come realtà unitaria dal punto di vista etnico o linguistico⁴. Inizialmente il termine σκλαβηνοί designava probabilmente una libera associazione di gruppi etnicamente e linguisticamente non omogenei, riunitisi per ragioni militari, ma che furono percepiti dal mondo bizantino come un'entità unitaria. Soltanto successivamente sarebbero divenuti omogenei dal punto di vista linguistico. Questo spiegherebbe perché nelle fonti arabe il termine corrispondente سقلاب o سقلاب (*saqlab* o *saqlab*), che a quanto pare sarebbe di derivazione greca, poteva indicare cose molto diverse: 'Turchi dalla pelle chiara e Finlandesi', 'mezzosangue' turco-finlandesi, Germani e anche Slavi (TOGAN 1939: 295-331). Quella che, dal nostro punto di vista, sembrerebbe mancanza di precisione nelle designazioni etniche è tipica già del mondo antico, cf. la designazione collettiva βάρβαροι, denominazione con

Nel 1988 scrissi per una pubblicazione in memoria di I. Dujčev (DINEKOV *et al.* 1988) un contributo (*Slavia orthodoxa* als literar- und sprachhistorischer Begriff, *ivi*, pp. 193-200). In esso, facendo riferimento a un saggio di I. Dujčev (DUJČEV 1981), si criticava leggermente in alcuni punti la concezione di Picchio e si proponeva quello che a mio parere era un nuovo concetto, la *Slavia cyrillo-methodiana* (concetto presente in PICCHIO 1972 e da me ignorato). Degna di nota la reazione: Picchio menzionò il contributo nella sua storia letteraria della *Slavia orthodoxa* (PICCHIO 1991: 54, n. 48) definendolo «pregevole articolo» per poi aggiungere: «Con parte delle osservazioni di Roland Marti, che corrispondono spesso a quanto io stesso ho avuto occasione di scrivere in passato, non posso che essere d'accordo». Il testo del capitolo a cui mi riferisco (*Slavia ortodossa e Slavia romana*) era già stato scritto nel 1984 per essere pubblicato autonomamente. Il testo era stato tradotto nel 1986 in bulgaro, nel 1989 fu mandato in stampa in versione riveduta, ma pubblicato solo nel 1993 (PICCHIO 1993; la citazione qui è a pag. 130, nota 48; cf. la storia del contributo in STANČEV 2012: 243-246). Evidentemente l'autore aveva inserito il riferimento per la pubblicazione del 1991.

⁴ Cf. al riguardo CURTA 2001, dove gli slavi nell'alto Medioevo sono considerati come una 'costruzione' bizantina, il che è evidente fin dal titolo della sua monografia (*The Making of the Slavs*).

evidenti motivazioni linguistiche che indica tutti i non greci. L'uso del termine Sciti, che attraverso la Bibbia (Col. 3,11) è stato attribuito anche agli Slavi, è ugualmente generico⁵. Ma anche al di fuori di Bisanzio il termine 'Slavi' non è utilizzato in maniera univoca. I Protobulgari distinguono nelle loro iscrizioni redatte in lingua greca tra 'Slavi' e 'Greci', laddove quest'ultimo termine potrebbe indicare l'appartenenza religiosa ed essere sinonimo di 'cristiani', cf. il trattato di pace di Süleimanköi dell'anno 814, in cui nei titoli si distingue tra Slavi e cristiani; con quest'ultimo termine potrebbero essere indicati i prigionieri ellenofoni:

[ΠΕΡΙ ΤΟ]Ν ΚΚΛΑΒΟΝ ΤΟΝ ΟΝΤΟΝ ΥΠΟ Τ[ΟΝ] Β[Α]CΙΛΕΑΝ]
(l. 8-9)
[ΠΕΡΙ ΤΟΝ ΛΥΠΟΝ ΚΚΛΑΒΟΝ ΤΟΝ ΜΙ ΥΠΟΚΙΜΕΝΟΝ [ΙC
ΤΟΝ ΒΑCΙΛΕΑΝ] (10-11)
[ΠΕΡ]Ι ΤΟΝ ΕΓΜΑΛΟΤΟΝ ΧΡΙCΤΙΑΝΟΝ (12-13) (Beševliev 1992:
164, no. 41, ill. 102-108)

Nell'iscrizione di Čatalar dell'anno 822 si fa riferimento a Slavi e Greci come ad avversari:

ΜΕ[ΤΙΓΑΓΕΝ] ΤΙΝ ΔΥΝΑΜΙΝ ΤΟΥ [ΙC ΤΟΥC] ΓΡΙΚΟΥC ΚΕ
ΚΚΛΑΒΟΥC (Beševliev 1992: 216, no. 57, l. 8-10, ill. 142-148)

Successivamente, a partire dal IX secolo, si può parlare di una *Slavia* linguisticamente definita come tale, sia nell'autopercezione degli Slavi stessi sia dal punto di vista di Bisanzio. Questo si fa evidente soprattutto nelle fonti slave nelle quali con il termine **СЛОВѢНИИЪ** e **СЛОВѢНСКЪ(И)(Н)** si fa sempre riferimento all'aspetto linguistico. L'unico caso in cui ciò sicuramente non si può affermare è un passo della *Vita Methodii*, in cui il termine viene utilizzato in riferimento a un periodo precedente l'attività missionaria:

цѣсарь [оувѣдѣвъ] бѣстрость юго, княженне кмоу дасть
държати Словѣнско, рече же азъ, пакъ прозьра, како н хоташе
оучителѣ Словѣнкѣмъ. послати н първаго архнепнскоупа, да
бѣ прооучнаъ сѣ всѣмъ обвчакѣмъ Словѣнскынѣмъ н обвчакѣ
ѣ по малоу. (VM II 4)

⁵ Nei più antichi manoscritti slavi dell'*apostolos* questo termine è stato reso con **СКОУТЬ** (Ochr, Slepč, Šiš), solo in un caso con **СЛОВѢНИИЪ** (Christ), cf. SJS IV: 101 (in aggiunta vi è la seguente spiegazione: «hoc nomen latissime usitatum de barbaris et nomadibus, qui circa Pontum Euxinum e parte septentrionali habitabant»).

Altrimenti nell'utilizzo del termine viene sempre sottolineata l'importanza della lingua, proprio in relazione all'attività missionaria da entrambe le parti (la prima citazione è tratta dal discorso di Rostislav, la seconda è dell'imperatore bizantino Michele III):

**ОУЧНТЕЛА НЕ НМАМЪ ТАКОГО, НЖЕ НИ ВЪ ВЪ СВОИ КЪЗЫКЪ
ИСТОУЮ ВЪРЪ ХРИСТІАН'СКЮ СКАЗАЛЪ (VC XIV 2, 3)
ВЪ [scil. Costantino-Cirillo e Metodio] ВО КЕТА СЕЛОУНАННА, ДА
СЕЛОУНАНЕ ВЪСН ЧИСТО СЛОВѢНСКЪ [var. СЕЛОУНСКЪ] ВЕСѢДОУЮТЬ
(VM V 4, 8)⁶**

È degno di nota che ciò può essere valso anche per lo Stato fondato dai Protobulgari, presso i quali la classe dirigente agli inizi del IX secolo era nettamente separata dagli Slavi (vedi sopra). Il principe protobulgario Boris-Michele, dopo la morte di Metodio (885) e la fine della missione bizantina in Moravia, offrì ai discepoli di Costantino-Cirillo e Metodio la possibilità di continuare le loro attività nel suo Stato. Con questo il processo di slavizzazione della classe dirigente⁷, che deve essersi svolto molto rapidamente nel corso del IX secolo, risulta così documentato anche verso l'esterno. Ci sono diverse cesure che, per così dire, si sovrappongono: cristianizzazione, cambio della lingua ufficiale, trasferimento della capitale.

In maniera ugualmente emblematica ciò trova espressione in due iscrizioni bilingui. La più antica (prima in greco e poi in slavo) viene da Pliska, la più recente (prima in slavo e poi in greco) viene da Preslav:

**ΕΚΥΜΗΘΗ Ο ΔΟΥΛΟΣ
ΤΟΥ Θ[ΕΟΥ] ΥΛΑΧΑΡΟΣ
ПОЧН РАП БОЖН**

**ΟΥСЪ-
ПЕ РАБА БОЖНА АНА † М-
ΗΝΗ ΟΚΤΟΜΒΡΗΟΥ ΗС Т-**

⁶ La *varia lectio* è da interpretarsi piuttosto come un caso di preservazione che non come *lectio difficilior*. Inoltre essa non conferirebbe senso compiuto alla frase.

⁷ Questo si riflette anche sul piano antroponomico. Fino a Boris i nomi dei khan sono di origine protobulgara. Boris assunse al momento del battesimo il nome del suo padrino (Michele III). Il maggiore dei suoi figli, che per un breve periodo di tempo fu suo successore, è conosciuto con due nomi, uno protobulgario e uno slavo, *Rasáte* e *Laodimir* (= Vladimir). Il primo è attestato nell'*Evangelario di Cividale* (*Evangelario di S. Marco*, cf. IVANOV 1933, SMJADOVSKI 2003), l'ultimo è attestato negli *Annales Fuldenses* (MGH SS RER. GERM. 7, *sub anno* 892). Il successore di Vladimir-Rasáte, suo fratello minore, sembra che abbia portato solo il nome cristiano Simeone, come anche il suo successore che si fece chiamare Pietro.

ΗΝΒΑΡΑ ΜΑΓΗ||ЦА :E:
(Georgiev 1978)

AC Θ ΗΜΕΡΑC ΕΚΥΜΗΘ-
Η ΔΟΥΛΗ ΤΟΥ Θ[ΕΟ]Υ ΑΝΑ ΝΕ
(Totev 1966: 42-43)⁸

Nel X secolo non era rimasta quasi nessuna traccia delle tradizioni protobulgare⁹. Una slavizzazione ugualmente rapida ha luogo un secolo dopo nella Rus’.

In questo senso è giustificato l’utilizzo del termine *Slavia* per indicare uno spazio linguisticamente definito a partire dalla metà del IX secolo. Senza dubbio questo spazio era internamente differenziato, anche se tali differenze erano di gran lunga inferiori rispetto a quelle attuali; è possibile presupporre un grado elevato di mutua intelligibilità. I confini della Slavia, tuttavia, non erano chiaramente definibili, ed essa di certo non sarà stata ovunque compatta: gruppi linguistici slavi e non slavi si insediavano in aree adiacenti o condividevano la stessa area di insediamento.

LE *SLAVIAE*

La teoria delle *Slaviae* è stata introdotta, come già detto, da Picchio, che ha proposto un sistema dicotomico (bipolare), che contrappone una *Slavia ortodossa* a una *Slavia romana*¹⁰. Questo sistema dicotomico è ampiamente accettato in ambito accademico, seppure a volte con sfumature diverse, che consistono in parte in differenti scelte terminologiche, ovvero nella scelta degli aggettivi da attribuirsi al sostantivo *Slavia*: per la

⁸ Oltre all’ordine delle lingue colpisce che il testo slavo dell’iscrizione bilingue più antica presenta ancora degli errori, mentre l’iscrizione più recente ne è assolutamente priva. Per altri esempi si veda JORDANOVA, IVANOVA 2002.

⁹ Qui si deve far comunque riferimento ai resti di tradizioni calendariali, come emergono nel colofone del Tudor Doks(ov) del 907. In esso le date più recenti (la data della traduzione del testo o della morte del principe Boris-Michele) vengono indicate utilizzando il calendario bizantino: **С. V. ІД.**, **С. V. ІЕ.**, l’anno 6414 o 6415 dalla creazione del mondo (906 o 907 A.D.). La data più antica, indicata nello stesso colofone (la data della cristianizzazione dei Bulgari), è indicata invece utilizzando il calendario protobulgare: **ЕТХЪ ВЕХТН**, ovvero nel quinto mese dell’anno del cane (CHRISTOVA, KARADŽOVA, UZUNOVA 2003: 23). Questo più antico sistema di misura del tempo viene inoltre utilizzato nell’elenco dei nomi dei khan bulgari.

¹⁰ In Picchio inizialmente a uno solo dei due poli sembra essere assegnata una formula terminologica fissa (*Slavia ortodossa*), l’altro polo invece oscilla tra varie denominazioni: *Slavia cattolica*, *latina*, *romana* (PICCHIO 1991: 56, nota 49).

definizione dei due poli ritroviamo da una parte aggettivi come *byzantina*, *graeca*, *orientalis*, *orthodoxa*, dall'altra *catholica*, *latina*, *occidentalis*, *romana* (gli aggettivi sono stati da me elencati in ordine alfabetico). Le pubblicazioni su questo tema mostrano come, in questo sistema dicotomico, per uno dei due poli di questa ripartizione si è imposto quasi del tutto il termine *Slavia orthodoxa*, invece per la definizione dell'altro polo c'è meno accordo. Questa maggiore omogeneità terminologica nel primo caso si spiega in parte se si tiene presente la storia della ricerca: il legame unificante degli studi slavistici meno recenti era lo slavo ecclesiastico e l'approfondimento della letteratura in slavo ecclesiastico e del mondo culturale in essa espresso; ciò può già considerarsi *ante litteram* uno studio della *Slavia orthodoxa* (cf. PICCHIO 1963).

Accanto a questa concezione bipolare c'è un'altra concezione non dicotomica (trasversale) della *Slavia*, che individua una *Slavia christiana* (ŽIVOV 2002) e una *Slavia cyrillo-methodiana*¹¹. Si potrebbero inoltre individuare anche altre *Slaviae* da collocarsi al di fuori della dicotomia succitata¹²: sicuramente la *Slavia islamica* (in Bosnia e in Bielorussia/Polonia) ed eventualmente anche una *Slavia hebraica*¹³.

Se si vuole porre in relazione tra loro le diverse *Slaviae*, si dovrebbe procedere, secondo un criterio cronologico, a partire da una *Slavia cyrillo-methodiana* unitaria. Sarebbero da considerare come suoi particolari sviluppi la *Slavia christiana* in area slava occidentale e una *Proto-Slavia orthodoxa* in area slava orientale. Tuttavia, il generale processo di sviluppo della *Slavia cyrillo-methodiana* conduce lentamente (nel periodo compreso tra l'XI e il XIII secolo) al costituirsi di una *Slavia orthodoxa* e di una *Slavia romana*. Ma questa dicotomia conosce aree di transizione, che rappre-

¹¹ La storia delle diverse *Slaviae* è esposta dettagliatamente da S. Graciotti in un articolo molto informativo (GRACIOTTI 1998/99). Necessita di integrazioni la proposta terminologica *Latinitas* vs *Cyrillianitas* (MIKOŁAJCZAK, WALCZAK-MIKOŁAJCZAKOWA 2001). Graciotti stesso dà la preferenza alla dicotomia *Slavia orientalis* vs *Slavia occidentalis*, sulla base della parallela terminologia usata per designare l'Europa. Così viene escluso proprio il termine universalmente accettato *Slavia orthodoxa*.

¹² Picchio assume una posizione intermedia con la sua proposta di individuare una *Proto-Slavia orthodoxa* (PICCHIO 1988/89): tale termine non indicherebbe una realtà dicotomica, ma dal punto di vista terminologico si usa un termine altresì utilizzato per indicare uno dei due poli di una denominazione dicotomica.

¹³ La *Slavia islamica* è, almeno dal punto di vista linguistico, relativamente ben documentata e ben studiata, anche se le due aree in cui essa è rappresentata non sono viste, per ragioni diverse e probabilmente a ragione, come una realtà unitaria. La *Slavia hebraica* al contrario è poco documentata dal punto di vista linguistico (cf. WEINREICH 1956, TAUBE 2010).

sentano fondamentalmente un continuamento o un rinnovamento delle concezioni della *Slavia cyrillo-methodiana* (una *Slavia cyrillo-methodiana* dopo la *Slavia cyrillo-methodiana*).

SLAVIA CYRILLO-METHODIANA

Come già detto questo termine risale a Picchio, ma nei suoi scritti (e anche in quelli di altri studiosi) si preferisce l'espressione «tradizione cirilometodiana»¹⁴. Attraverso l'attività di Costantino-Cirillo e Metodio è stata costituita a mio avviso una base culturale, che ha preceduto la divisione in *Slavia orthodoxa* e *Slavia romana* e che dovrebbe quindi essere considerata come una *Slavia* autonoma. Quest'ultima ha influenzato la formazione delle due *Slaviae* che ad essa seguiranno (nel caso della *Slavia orthodoxa* quest'influenza è molto più forte) e a cui nel corso della storia si è spesso ritornati a far riferimento¹⁵.

La *Slavia cyrillo-methodiana* vede la sua genesi nel IX secolo in una situazione politico-religiosa straordinariamente complessa. La missione non aveva la classica funzione di missione *in partibus infidelium*, ma avveniva in un'area già cristianizzata, in cui erano presenti e attive diverse istanze:

**И СОУТЬ ВЪ НЫ ВЪШЪЛН ОУЧНТЕЛЕ МНОЗН КРЪСТНИАНН НЗ ВЛАХЪ Н
НЗ ГРЪКЪ Н НЗ НѢМЪЦЪ, ОУЧАЩЕ НЫ РАЗАНЧЪ (VM V 2)**

Per le attività in un'area così problematica il sostegno delle autorità politiche ed ecclesiastiche era indispensabile. Nelle aree direttamente interessate dall'attività missionaria (Moravia e Pannonia) la missione aveva il sostegno del potere secolare. Per quanto riguarda il sostegno ecclesiastico la situazione era più complessa, data la presenza di due autorità, che

¹⁴ Nel saggio citato all'inizio (PICCHIO 1972) il termine *Slavia cirilometodiana* si trova solo nel titolo e nell'ultimo paragrafo. Nell'*abstract* russo e inglese compaiono le corrispondenti espressioni («кирилло-мефодиевское славянство» e «Cyrillo-Methodian Slavia»), ma in entrambi i testi si parla solo di «idee» cirilometodiane.

¹⁵ Si considerino i tentativi di rinascita del glagolismo nel X e nel XIV secolo presso le popolazioni slave d'Occidente, il riferimento a Costantino-Cirillo e Metodio nell'ambito dei diversi movimenti culturali sorti tra gli Slavi nel XIX e XX secolo e non da ultimo i relativi pronunciamenti della Chiesa romana: la bolla papale *Grande munus* di papa Leone XIII del 1880 (con l'elevazione di Costantino-Cirillo e Metodio a santi della Chiesa universale) e la lettera apostolica *Egregiae virtutis* di papa Giovanni Paolo II del 1980 (con la quale i due fratelli sono stati proclamati compatroni d'Europa, insieme con Benedetto da Norcia).

non sempre perseguivano la stessa politica: da una parte il clero franco, d'altra parte la Santa Sede. A questo si aggiunga che i missionari, almeno indirettamente, erano rappresentanti di una terza autorità, il Patriarcato di Costantinopoli, che a sua volta al momento della missione era scosso nuovamente da lotte di potere intestine che influenzavano anche il rapporto con Roma (scisma foziano).

In questa complessa situazione una buona riuscita della missione di Costantino-Cirillo e Metodio era possibile solo con un approccio pragmatico che mirasse alla neutralità (o almeno all'alterità) e desse la possibilità di reagire in qualsiasi momento con flessibilità alle mutate condizioni.

La neutralità a livello istituzionale trova espressione nel viaggio a Roma dell'876/8: Costantino-Cirillo e Metodio, missionari bizantini, lasciarono approvare la loro missione dalla Santa Sede. Sul piano pratico la neutralità a cui si è fatto accenno sopra è riscontrabile nella scelta di una lingua e di una scrittura che non erano né latine né greche. A questo si aggiunga la flessibilità di queste due innovazioni.

La lingua scelta per l'attività missionaria, lo slavo ecclesiastico, non era apparentemente affine a nessuna delle altre due lingue liturgiche in uso in Europa (greco e latino). Lo stesso poteva dirsi per il rapporto con la terza lingua, che insieme con le prime due, appellandosi all'autorità del Vangelo di Giovanni 19,20, veniva considerata lingua 'sacra': l'ebraico. Questo slavo ecclesiastico, la *quarta lingua*, originariamente venne elaborato come lingua scritta sulla base dello slavo parlato nei dintorni di Tessalonica. Questo slavo ecclesiastico nella sua fase germinale, l'*Urkirchenslavisch* (nell'accezione data da TRUBETZKOY 1968), era molto flessibile e integrava senza difficoltà particolarità linguistiche regionali a ogni livello: fonetico, morfologico e soprattutto lessicale.

L'approccio pragmatico si riflette nel fatto che sono stati ripresi termini utilizzati da precedenti missioni, seppure ne esistessero già altri (cf. la presenza contestuale di prestiti linguistici come **ВЪСЖДЪ** dall'antico alto-tedesco e **КОМЪКАНИК** dal latino e di denominazioni neutrali ovvero di ispirazione greca come **ПРИЧАСТНЕ** e **ОВЪЩЕННЕ** per indicare la comunione). In seguito si svilupparono dall'*Urkirchenslavisch* delle varianti locali (*redazioni*), che sostanzialmente erano ancora caratterizzate da mutua intelligibilità, tanto che la comunicazione continuò a essere garantita.

Le stesse caratteristiche, vale a dire flessibilità e pragmatismo, sono tipiche anche del nuovo sistema scrittorio: il glagolitico. È risaputo che la ricostruzione della forma originale di questo sistema scrittorio, l'*Urglagolica*, risulta difficile a causa delle informazioni contrastanti presenti

nelle fonti. Questa potrebbe essere un'indicazione che tali informazioni contrastanti delle fonti non siano altro che il riflesso di diverse fasi di sviluppo, che a loro volta possono anche essere espressione di concezioni diverse. Come universalmente accettato, a partire dai risultati di Trubeckoj si può affermare che l'*Urglagolica* fu determinato nella struttura da due fattori: l'influenza del sistema fonologico slavo (*slavisches phonologisches Denken*) e l'influenza del sistema grafemico greco (*griechisches Schriftdenken*)¹⁶.

Tuttavia non è chiaro quale sia stato il fattore determinante nei casi particolari, e questo potrebbe anche cambiare nel corso dell'evoluzione della scrittura stessa. Così ci sono nella tradizione manoscritta glagolitica tre grafemi per la *i* (Ѣ Ѣ Ѣ), di cui due possono essere spiegati alla luce del sistema grafemico greco (nel greco bizantino infatti sono presenti due grafemi, la η e la ι, per il fonema /i/). Ma non è chiaro se tutti e tre i grafemi siano originariamente presenti nell'alfabeto glagolitico (e, se così fosse, a quali valori fonetici differenti corrispondano), e se il terzo sia solo una variante del primo (e, in questo caso, quale funzione abbiano i singoli grafemi) o se il terzo grafema sia stato aggiunto solo in seguito (e, se questa ipotesi fosse corretta, non è chiaro quando e perché sia stato introdotto).

Ugualmente problematico è il caso della Ѧ e della Ѣ. Tradizionalmente questi grafemi sono considerati come la resa dei rispettivi fonemi, riflessi dal protoslavo *dj e *tj, seppure per lo meno il primo grafema nello slavo ecclesiastico antico non viene utilizzato mai in corrispondenti posizioni ma solo in prestiti linguistici, dove una *g* precede una vocale palatale. Un'altra spiegazione vede un parallelo tra le velari *k, g, χ* con corrispondenti varianti palatalizzate, che ricorrono solo in prestiti linguistici, in modo che i tre grafemi per le 'normali' velari (Ѧ, Ѣ, Ѥ) corrispondano a tre grafemi per le varianti palatalizzate (Ѧ, Ѣ, Ѥ), il che non corrisponderebbe né al *slavisches phonologisches Denken* né al

¹⁶ Questo è esposto nei dettagli in TRUBECKOJ 1968 (questa teoria è stata da lui sviluppata già negli anni venti del XX secolo). Ci sono tuttavia anche altri fattori che giocano un loro ruolo: in molti sistemi scrittori si tende ad utilizzare lettere anche per riprodurre altre informazioni che non siano puramente fonetiche (ad esempio per sottolineare alcune parole). In particolare questa è la funzione dei 'doppioni' grafici presenti nel glagolitico in quanto ripresi dal sistema grafemico greco (Ѣ, Ѣ per η, ι, Ѥ, Ѥ per ο, ω). L'uso di più grafemi per singoli fonemi è aumentato nel corso della storia della *Slavia orthodoxa* e successivamente, nello slavo ecclesiastico ha dato vita al sofisticato sistema dell'*antistoicheia*, in primo luogo nella scuola eutimiana (XIV-XV secolo), per lo slavo ecclesiastico bulgaro e serbo (cf. GOLDBLATT 1987), e ancora dopo nello slavo ecclesiastico russo (cf. MAREŠ 1988).

griechisches Schriftdenken. L'utilizzo dei grafemi nei manoscritti suggerisce una reinterpretazione degli stessi grafemi nel corso dell'evoluzione linguistica, a cui è probabile siano dovuti, per lo meno in parte, i mutati valori fonetici. Questo rappresenta un'ulteriore prova della flessibilità del glagolitico.

Tale flessibilità si riflette anche nell'evoluzione grafica del glagolitico. Da una scrittura che in origine si presentava pendente, come è ancora chiaramente riconoscibile nei *Fogli di Kiev*, si sono evoluti nella fase bulgara un tipo di scrittura diritta, probabilmente influenzata dal più recente alfabeto cirillico, e in Croazia un glagolitico più angoloso.

La manifestazione più evidente del pragmatismo e della flessibilità della *Slavia cyrillo-methodiana* nel campo della scrittura è senza dubbio l'introduzione del cirillico in Bulgaria. Qui la questione centrale non era salvaguardare la neutralità tra latino e greco, tra Roma e Bisanzio, quanto più equilibrare le forti pressioni greche e le tendenze grecofile. Questa richiesta veniva molto meglio soddisfatta dal cirillico che non dal glagolitico, che doveva avere un effetto estraniante su un clero greco erudito. Invece si è continuato a utilizzare il glagolitico in area croata, perché in quest'area sotto la giurisdizione romana non sarebbe stato possibile un così forte avvicinamento all'alfabeto greco¹⁷, che il cirillico di fatto rappresentava.

Nella *Slavia cyrillo-methodiana* si procedette in maniera ugualmente flessibile e pragmatica nel campo dei testi: si cercò un equilibrio tra le due grandi tradizioni, e questo tentativo fu certamente coronato da notevole successo, come conferma l'approvazione delle traduzioni di Costantino-Cirillo e Metodio da parte della Santa Sede. Ciò è stato ottenuto anche attraverso l'inclusione di testi o tradizioni latine o per lo meno italo-greche. Questa combinazione è particolarmente evidente nella tradizione manoscritta glagolitica, e soprattutto nel ramo che può essere messo in relazione col monastero di S. Caterina sul monte Sinai.

Nonostante la flessibilità e il pragmatismo succitati la *Slavia cyrillo-methodiana* non riuscì a sottrarsi alla generale distanza estraniante e allo sviluppo autonomo e divergente dei due grandi spazi religiosi (cattolicesimo e ortodossia) e culturali (mondo latino e mondo greco) dell'Europa del tempo, che con lo scisma d'Oriente del 1054 raggiunse un simbolico punto culminante, ma che in area slava solo dopo la conquista di Costantinopoli e la creazione dell'impero latino (1204) ebbe un effetto durevole

¹⁷ L'uso dell'alfabeto cirillico in area croata si attesta molto più tardi e in un contesto diverso, con l'utilizzo della *bosančica*. Tuttavia resta un fenomeno periferico, i cui effetti sono percepibili solo nelle zone di contatto con il serbo.

nel tempo. Per questo la divisione del mondo slavo in *Slavia romana* e *Slavia orthodoxa* è sicuramente un'adeguata descrizione di questo successivo stato di cose. Tuttavia la *Slavia cyrillo-methodiana* continua a produrre effetti anche in questo periodo, e in tal senso è legittimo parlare di una *Slavia cyrillo-methodiana* dopo la *Slavia cyrillo-methodiana*.

LA SLAVIA CYRILLO-METHODIANA DOPO LA SLAVIA CYRILLO-METHODIANA

La *Slavia cyrillo-methodiana* continua a esercitare la sua influenza nelle varie aree in maniera molto diversa. Tale influenza della *Slavia cyrillo-methodiana* è diretta e assolutamente più forte che altrove nella tradizione glagolitica croata, se non altro per il fatto che essa mantiene il sistema scrittorio 'neutrale'. Il glagolitico resta inoltre flessibile: ci sono grafemi divenuti superflui a seguito dello sviluppo fonetico della lingua (per es. i grafemi per le vocali nasali) che sono stati eliminati, grafemi che hanno assunto una nuova funzione (per es. **Ѡ**, che continua ad essere utilizzato solo come numerale) e grafemi che potevano riprodurre valori fonetici differenti da regione a regione (ad esempio **Ѧ**, che è stato utilizzato per le varie forme di sviluppo del fonema **dj*). Lo stesso vale per lo slavo ecclesiastico croato nel suo complesso: con l'inclusione di elementi provenienti dal volgare croato si riduce la distanza tra i due¹⁸. Ma anche a livello testuale le tradizioni latina e greca continuano a sopravvivere l'una accanto all'altra o addirittura insieme. Con il tentativo di adattare i testi biblici presenti nel Messale e nel Breviario, originariamente tradotti dal greco (traduzione dei Settanta e testo greco del Nuovo Testamento), alla versione della Vulgata, si ebbe come risultato una commistione ancora più profonda delle due tradizioni.

Lo stesso vale per gli sforzi compiuti per rilanciare la tradizione glagolitica al di fuori della Croazia (in Boemia nell'XI secolo, in Boemia e Polonia nel XIV/XV secolo). Tali sforzi, seppure non determinarono risultati permanenti, produssero tuttavia un effetto indiretto (vedi sotto) che può essere visto nel contesto degli influssi cirillometodiani. Inoltre

¹⁸ Una specifica e tardiva manifestazione di questo sforzo è il cosiddetto *šavet*, che si poneva come obiettivo un equilibrio sia grafico sia linguistico nel suo complesso. Considerazioni analoghe condussero dall'altra parte ad una slavizzazione orientale ('rutenizzazione') della tradizione glagolitica (cf. BABIĆ 2000), che fu portata avanti da Roma: essa avrebbe dovuto portare ad un compromesso linguistico con gli uniani. Alla fine, tuttavia, si indebolirono le posizioni della tradizione glagolitica in quanto la slavizzazione orientale non fu accettata dai fedeli.

anche in essi si palesa la flessibilità della tradizione glagolitica, poiché lo slavo ecclesiastico croato dei documenti originali di riferimento nel XIV/XV secolo venne boemizzato e nei nuovi testi si realizzò un'ulteriore commistione dovuta ai contributi forniti dalla letteratura ceca antica (cf. PACNEROVÁ 1989).

Sulla *Slavia orthodoxa* la *Slavia cyrillo-methodiana* continua a esercitare la sua influenza in maniera indiretta. La transizione verso la scrittura cirillica non portò con sé cambiamenti fondamentali, poiché anche il nuovo alfabeto manteneva le caratteristiche essenziali del suo predecessore e, sia dal punto di vista formale sia per l'utilizzo delle lettere anche come numerali, l'influenza del sistema grafemico greco (*griechisches Schriftdenken*) era ancora più forte. In ambito linguistico lo slavo ecclesiastico restò un legame unificante, che anche qui si differenziò da regione a regione. Tuttavia questo sviluppo divergente non fu eccessivo e venne ulteriormente circoscritto da sforzi che andavano in direzione opposta e agivano come forze equilibranti e unificatrici (in ordine cronologico si vogliono ricordare le riforme eutimiane o la seconda influenza slava meridionale, poi la cosiddetta terza influenza slava meridionale [rutena], l'adozione dello slavo ecclesiastico russo in Serbia e Bulgaria). Per quanto riguarda la produzione letteraria, la tradizione latina della *Slavia cyrillo-methodiana* non è stata ampliata ma non è stata neppure sradicata del tutto. C'è addirittura una tendenza opposta che merita di essere menzionata. Nell'ambito del faticoso lavoro di pubblicazione dell'intera Bibbia in slavo ecclesiastico per gli slavi di fede ortodossa, in assenza di testi di riferimento greci, si attinse a testi latini, tanto che tutte le versioni più importanti dell'intera Bibbia nella *Slavia orthodoxa* (la Bibbia gennadiana del 1499, la Bibbia di Ostrog/Ostrih del 1581, la Bibbia di Elisabetta del 1751 e quindi l'attuale 'versione sinodale' della Bibbia) potrebbero essere considerate Bibbie 'ecumeniche' *ante litteram* (THOMSON 1998: 665, 685, 712). Nel contesto dei conflitti confessionali e attraverso le Chiese uniate ci furono ulteriori contatti con la letteratura occidentale, anche con la produzione letteraria della *Slavia romana*¹⁹.

Meno intensa è l'influenza della *Slavia cyrillo-methodiana* nell'ambito della *Slavia romana*, se si eccettua la Croazia. Ma per un aspetto molto centrale della cultura scritta essa svolge comunque un ruolo importante. L'ortografia diacritica, che agli inizi del XV secolo fu proposta nel trattato *Orthographia bohémica* per la lingua ceca e che nel corso del tempo fu adottata, in modi diversi, da tutti gli Slavi che utilizzavano l'alfabeto

¹⁹ Attraverso quest'ultima si giunse a una ripresa della tradizione glagolitica croata, erede diretta della *Slavia cyrillo-methodiana* (vedi nota precedente).

latino²⁰, è probabile che si ispiri ai principi del glagolitico e quindi che affondi le sue radici nella *Slavia cyrillo-methodiana* (MAREŠ 1973)²¹.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Anche se la *Slavia cyrillo-methodiana* ha avuto una vita relativamente breve, ha influenzato lo sviluppo culturale degli Slavi in maniera duratura dal punto di vista della lingua, della scrittura e della produzione letteraria. Questo è accaduto tramite una tradizione diretta (il glagolitismo croato) ma anche indiretta (soprattutto nella *Slavia orthodoxa*). Gli elementi principali di questa influenza sono la tradizione della *quarta lingua*, lo slavo ecclesiastico (fondamentale per lo sviluppo linguistico nella *Slavia orthodoxa*), una scrittura propria (il glagolitico e il cirillico che da essa ha origine, nell'ambito della *Slavia romana* l'ortografia diacritica), una tradizione letteraria rimasta aperta per lungo tempo, che seppe attingere a fonti greche e latine (nel glagolismo croato e nella *Slavia orthodoxa*), e più in generale la collocazione tra Oriente e Occidente. Non da ultimo la sua influenza si mostra ancora oggi in un aspetto fondamentale: Costantino-Cirillo e Metodio e la loro epoca, più volte nella storia fino a oggi, sono stati punto di riferimento per movimenti culturali, religiosi e politici nati in ambito slavo, sia in Oriente sia in Occidente, nell'Ortodossia come nel Cattolicesimo. Pertanto la *Slavia cyrillo-methodiana* può ambire a essere considerata autonomamente come un'epoca unitaria, fondamentale per lo sviluppo culturale della *Slavia*, e non è legittimo sussumerla in altri modelli solo come 'tradizione/i cirillicometodiana/e'²².

²⁰ L'opera *Orthographia bohemica* viene comunemente attribuita a Jan Hus ed è stata redatta nel 1406 o nel 1412 (cf. ricerche ed edizione del testo in SCHRÖPFER 1968). Nella sua forma originale (con *punctus rotundus* e *virgula* come segni diacritici) non si è mantenuta in nessuna area. Fu ripreso però il principio 'monografico' (un grafema = un fonema).

²¹ Nel testo si fa esplicito riferimento al modello glagolitico, facendo l'esempio di *h* e *ш* («chir et řa», SCHRÖPFER 1968: 60), che farebbero riferimento alle lettere ebraiche *ח* e *ש* («ches [...] řřyn», SCHRÖPFER 1968: 58). Stranamente l'autore porta tra gli esempi a sostegno della sua tesi proprio il *ch*, seppure questo sia l'unico caso in cui il principio 'monografico' non trovi riscontro. Di Jan Hus si sa che era in contatto con i monaci del monastero di Emmaus di Praga, dove si era mantenuta la tradizione glagolitica.

²² Desidero ringraziare Vito Pamir Difonzo per la traduzione del testo.

BIBLIOGRAFIA

BAVIČ V.

2000 *Vpliv vzhodne cerkvene slovanščine na brvaške glagolske tekste v 17. in 18. stoletju* (Razprave Filozofske fakultete), Ljubljana 2000.

BEŠEVLIJEV V. (БЕШЕВЛИЕВ В.)

1992 *Първобългарски надписи*. (Второ преработено и допълнено издание), София 1992.

CHRISTOVA B., KARADŽOVA D., UZUNOVA E. (ХРИСТОВА Б., КАРАДЖОВА Д., УЗУНОВА Е.)

2003 *Бележки на българските книжовници X–XVIII век. Том 1: X–XV век*, София 2003.

CURTA F.

2001 *The Making of the Slavs. History and Archeology of the Lower Danube Region, c. 500–700*, Cambridge; New York 2001.

DINEKOV P., DŽUROVA A., BAKALOV G. ET AL. (EDD.) (ДИНЕКОВ П., ДЖУРОВА А., БАКАЛОВ Г. И ДР.)

1988 *Исследования по славяно–византийскому и западноевропейскому средневековью. Посвящается памяти Ивана Дуйчева* (*Studia slavico-byzantina et mediaevalia europensia* 1), София 1988.

DUJČEV, I. (ДУЙЧЕВ И.)

1962 *Итальянская книга по истории древнерусской литературы*, «Труды отдела древнерусской литературы» XVIII (1962), pp. 552-568.

1981 *Slavia orthodoxa als kulturhistorischer Begriff* in RIGGENBACH H. (ed.), *Colloquium Slavicum Basiliense. Gedenkschrift für Hildegard Schroeder* (*Slavica Helvetica* 16), Bern; Frankfurt; Las Vegas 1981, pp. 87-94.

GEORGIEV, P.

1978 *Eine zweisprachige Grabinschrift aus Pliska*, «Palaeobulgarica» 2 (1978), 3, pp. 32-43.

GOLDBLATT, H.

1987 *Orthography and Orthodoxy. Constantine Kostenečki's Treatise on the Letters* (*Studia historica et philologica* XVI), Firenze 1987.

GRACIOTTI S.

1998/99 *Le due Slavie: Problemi di terminologia e problemi di idee*, «Ricerche Slavistiche» XLV-XLVI (1998/99), pp. 5-86.

- IVANOV J. (ИВАНОВ Й.)
1933 *Българските имена в Чивидалското евангелие*, in *Сборник в чест на проф. А. Милетич за седемдесетгодишнината от рождението му (1863–1933)*, София 1933, pp. 626–640.
- JORDANOVA V., IVANOVA E. (ЙОРДАНОВА В., ИВАНОВА Е.)
2002 *Двуезичните надписи в България от XI–XIV век (лингвистични бележки)*, «Преславска книжовна школа» 6, pp. 76–89.
- LIŠAČEV D. S. (ЛИХАЧЕВ Д. С.)
1961 *Несколько замечаний по поводу статьи Риккардо Пиккио*, «Труды Отдела древнерусской литературы» XVII (1961), pp. 675–678.
- MAREŠ F. V.
1973 *Die kyrillo-methodianischen Wurzeln der tschechischen diakritischen Orthographie (Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 110, 3)*, Wien 1973.
1988 *Die neukirchenslavische Sprache des russischen Typus und ihr Schriftsystem*, in ГИАБТЕБРАНДТ П. А., *Справочный и объяснительный словарь к Новому Завету II*. München 1988, pp. V–XXXVII.
- MGH SS RER. GERM. 7 KURZE F. (ed.)
Annales fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex monumentis Germaniae historicis recusi 7), Hannover 1891.
- MIKOŁAJCZAK A., WALCZAK-MIKOŁAJCZAKOWA M.
2001 *Latinitas i Cyrillianitas – poszukiwanie duszy Europy*, in WALCZAK-MIKOŁAJCZAKOWA M. (ed.), *VIII Kolokwium Slawistyczne Polsko-Bułgarskie*, Gniezno 2001, pp. 11–20.
- PACNEROVÁ L.
1989 *Hlaholice v české písařské praxi*, «Listy filologické» 112 (1989), pp. 30–40.
- PICCHIO, R. (ПИКИО Р.)
1972 *Questione della lingua e Slavia cirillomethodiana*, in ID. (ed.), *Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi*, Roma 1972, pp. 7–120.
1988/89 *From Boris to Volodimer: Some Remarks on the Emergence of Proto-Orthodox Slandom*, in PRITSAK O., ŠEVČENKO I., LABUNKA M. (edd.), *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine (Harvard Ukrainian Studies XII–XIII)*, Cambridge 1988/89, pp. 200–213.
1991 *Letteratura della Slavia ortodossa (IX–XVIII sec.) (Storia e civiltà 30)*, Bari 1991.
1993 «Православно славянство» и «римско славянство» (*Литературно–историографски въпроси*), in ID., *Православното славянство и старобългарската културна традиция*, София 1993, pp. 35–136.

SCHRÖPFER J.

1968 *Hussens Traktat „Orthographia Bohemica“: Die Herkunft des diakritischen Systems in der Schreibung slavischer Sprachen und die älteste zusammenhängende Beschreibung slavischer Laute* (Slavistische Studienbücher 4), Wiesbaden 1968.

SJS *Slovník jazyka staroslověnskébo* I-IV, Praha 1966-1997.

SMJADOVSKI S. (СМЯДОВСКИ С.)

2003 *Чивидалско Евангелие*, in *Кирило–Методиевска енциклопедия* 4, София 2003, pp. 514-516.

STANČEV K. (СТАНЧЕВ К.)

2012 *Рикардо Пикио, Иван Дуйчев и Slavia Orthodoxa*, in *Id., Исследования в области средневековой литературы православного славянства* (Krakowsko-Wileńskie studia slawistyczne 7), Kraków 2012, pp. 237-246.

TAUBE, M.

2010 *Transmission of Scientific Texts in 15th-Century Eastern Knaan*, «Aleph» 10 (2010), 2, pp. 315-353.

THOMSON F. J.

1998 *The Slavonic Translation of the Old Testament*, in KRAŠOVEC J. (ed.), *Interpretation of the Bible*, Ljubljana - Sheffield 1998, pp. 605-920.

TOGAN A. Z. V.

1939 *Ibn Faḍlān's Reisebericht* (*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* XXIV, 3), Leipzig 1939.

TOTEV T. (ГОТЕВ Т.)

1966 *Два нови старобългарски надписа от Преслав*, «Български език» 16 (1966), pp. 39-45.

TRUBETZKOY N.

1968 *Altkirchenslavische Grammatik. Schrift-, Laut- und Formensystem*, Graz - Wien; Köln 1968.

VC *Vita Constantini*, in GRIVEC F., TOMŠIČ, F. (edd.), *Constantinus et Methodius Thessalonicenses: Fontes* (*Radovi Staroslavenskog instituta* 4) Zagreb 1960, pp. 95-143.

VM *Vita Methodii*, in GRIVEC F., TOMŠIČ, F. (edd.), *Constantinus et Methodius Thessalonicenses: Fontes. Recensuerunt et illustraverunt Franciscus Grivec et Franciscus Tomšič* (*Radovi Staroslavenskog instituta* 4), Zagreb 1960, pp. 145-167.

WEINREICH M.

1956 *Yiddish, Knaanic, Slavic: The Basic Relationships*, in HALLE M. (ed.), *For Ro-*

man Jakobson. Essays on the Occasion of His Sixtieth Birthday, The Hague 1956, pp. 622-632.

ŽIVOV V. M. (ЖИВОВ В. М.)

2002 *Slavia Christiana и историко-культурный контекст Сказания о русской грамоте*, in И., *Разыскания в области истории и предыстории русской культуры*, Москва, pp. 116-169.

ROLAND MARTI

Slavia cyrillo-methodiana

The dichotomy *Slavia orthodoxa* vs. *Slavia romana*, first proposed by R. Picchio, has been generally accepted in Slavonic studies. Unfortunately this means that the preceding epoch of unity is being neglected: the *Slavia cyrillo-methodiana*. The *Slavia cyrillo-methodiana* attempted a compromise between the Byzantine (Greek) and the Roman (Latin) cultural traditions. Its features clearly demonstrate this: the use of Church Slavonic and of the Glagolitic script (both neither Greek nor Latin) and an openness towards both the Greek and the Latin written heritage as well as a pragmatic and flexible reaction to changing conditions. In the subsequent dichotomic period these features continue to influence cultural life, albeit in different ways: they are conserved best in the Croatian Glagolitic tradition, somewhat less so in the *Slavia orthodoxa* and rather marginally (but influencing a central aspect of the written tradition) in the *Slavia romana*.

РОЛАНД МАРТИ

Slavia cyrillo-methodiana

Деление славянского мира на *Slavia orthodoxa* и *Slavia romana*, предложенное Р. Пиккио, можно считать всеобщим принятым в славистике. Такой подход, к сожалению, оставляет без внимания предыдущий период единства: *Slavia cyrillo-methodiana*. *Slavia cyrillo-methodiana* искала средний путь между византийской (греческой) и

римской (латинской) культурными традициями. Это видно из ее отличительных признаков: употребление церковнославянского языка и глаголической азбуки (не принадлежащих ни к греческой, ни к латинской традициям), а также открытость к греческой и латинской письменностям. Кроме того отличает ее еще прагматическое и гибкое реагирование на перемены условий, влияющих на культуру. Эти особенности сохраняются в следующей, дихотомической эпохе в измененном виде и в различной степени: в наиболее чистом виде в хорватской глаголической традиции, в меньшей степени в *Slavia orthodoxa* и только маргинально в *Slavia romana*, где, однако, сохранение традиции касается центрального аспекта письменной культуры.

II.

LA QUESTIONE DELL'ALFABETO PRESSO GLI SLAVI

KRASSIMIR STANTCHEV

LA QUESTIONE DELL'ALFABETO
E LA QUESTIONE DELL'IDENTITÀ ETNO-LINGUISTICA,
CONFESSIONALE E POLITICO-CUTURALE
NEL MONDO SLAVO

Lineamenti per un progetto di ricerca

Tra le imprese più importanti del compianto Riccardo Picchio si annoverano i tre volumi collettivi dedicati alla *Questione della lingua presso gli Slavi*: il primo uscì in Italia nel 1972 a cura sua¹, gli altri due, in inglese, furono curati da lui in tandem con Harvey Goldblatt e uscirono a Yale nel 1984². Nella premessa del volume italiano del 1972 Picchio scriveva che il progetto era stato realizzato «al fine di indagare gli aspetti essenziali delle *discussioni* sulle lingue letterarie slave» aggiungendo che «il tema era stato a lungo trascurato dalla slavistica moderna, orientata più verso l'esame delle lingue nella loro storia intrinseca [...] che non verso *l'analisi dei dibattiti retorici, o latamente ideologici*, sull'uso delle lingue letterarie slave»³. Vent'anni più tardi, nelle annotazioni (esplicitamente volute dalla casa editrice) al volume bulgaro che raccoglieva saggi scelti di Picchio, ho avuto modo di esprimere le mie perplessità riguardo al fatto che uno studioso del calibro di Picchio, che tanta attenzione aveva dedicato alla questione della lingua presso gli Slavi, non avesse affrontato con lo stesso fervore la contigua *Questione della scrittura*, cioè *dell'alfabeto*⁴. Successivamente, dopo diversi colloqui con Picchio stesso e con altri colleghi, ho cercato di approfondire questo discorso in un articolo pubblicato nel volume dedicato ai suoi 80 anni (2003) che, a causa di varie peripezie editoriali, uscì solo nel 2008⁵, quando Picchio compiva 85 anni ed era già provato dall'impetoso morbo di Parkinson, ciò che non ci permise un ulteriore colloquio approfondito sull'argomento.

¹ PICCHIO 1972.

² PICCHIO, GOLDBLATT 1984.

³ PICCHIO 1972: 5; qui e in seguito i corsivi nelle citazioni sono miei, *N.d.A.*

⁴ Vedi le mie *Note del redattore* in PICCHIO 1993: 684.

⁵ STANTCHEV 2008.

Il tema degli alfabeti fu ripreso durante la *Giornata di studi cirillicometodiani* organizzata nel 2009 dall'Università Roma Tre in collaborazione con il Pontificio Istituto Orientale (Roma), il cui tema era appunto *Questione di lingua, questione di alfabeto – questione d'identità* (Roma, 22 maggio 2009). Quell'incontro fu pensato come l'inizio della realizzazione di un progetto che entro pochi anni avrebbe dovuto portare alla pubblicazione di un volume dedicato al tema, e ideato come una continuazione dei volumi sopra ricordati sulla *Questione della lingua presso gli Slavi*, curati da Picchio e Goldblatt. Per diverse ragioni la realizzazione del progetto subì un rallentamento, ma esso non fu abbandonato e proprio l'idea di portarlo a termine mi ha ispirato nel proporre il tema per il presente incontro.

Negli ultimi quattro anni ho riflettuto molto su questo tema, ho parlato con colleghi interessati e ho maturato l'idea che alcune linee d'indagine lanciate nel 2009, per quanto affascinanti, devono essere stralciate dal progetto se lo vogliamo realizzare in tempi ragionevoli rimanendo nell'ambito degli studi slavistici. In particolare credo che per ora debba essere messa da parte la questione dell'uso dell'alfabeto cirillico per l'espressione grafica di lingue non slave perché praticamente è un tema in sé che richiede competenze in aree linguistiche e culturali molto lontane dalla slavistica: penso alla Mongolia, ma anche all'impiego dell'alfabeto cirillico per molte lingue non slave nell'ex Unione Sovietica e alla sua sostituzione con altri alfabeti (prevalentemente quello latino) nei giorni nostri. Non ritengo, però, che sia identico il caso dei principati di Valacchia e Moldavia, dove a lungo la lingua del culto e della cultura fu lo slavo ecclesiastico, e dove la successiva prassi di scrivere in lingua rumena con caratteri cirillici ha prodotto un fenomeno culturale di grande interesse che non può essere del tutto separato dallo studio delle tradizioni della Slavia ortodossa. Rimane, naturalmente, da chiedersi fino a che punto sono pertinenti alla nostra indagine le scelte alfabetiche compiute nel nascente Regno rumeno, che verso la metà del XIX secolo abbandonò il cirillico a favore dei caratteri latini, e soprattutto i dibattiti legati alla cosiddetta 'lingua moldava' coltivata nella Bessarabia russa e poi sovietica.

Un altro tema che non può essere integralmente inserito nel progetto è quello dell'ortografia: un problema che richiede un'attenzione a parte, e potrebbe costituire la continuazione del progetto alfabetico, mentre nell'ambito di quell'ultimo ha senso parlare di ortografia soltanto in relazione a riforme alfabetiche, seppure parziali, che assumono valore ideologico in senso lato (tornerò su questo argomento più avanti).

Concentrandomi, dunque, sulla *Questione dell'alfabeto presso gli Slavi* in

senso stretto, vorrei ora formulare la mia visione delle principali tappe di sviluppo della questione, quindi dei principali nuclei tematici che, a parer mio, dovrebbero essere trattati nel futuro volume.

1.

La *Questione dell'alfabeto*, com'è noto, nasce già nell'epoca cirillometodiana e, stando alla *Vita Constantini*, ancora prima della creazione dell'alfabeto slavo. Infatti, secondo l'agiografo, Costantino il Filosofo, dopo aver ascoltato l'Imperatore sulla richiesta dei Moravi di avere un maestro che spiegasse loro la fede cristiana nella loro lingua, risponde così: «... andrò con gioia in quel paese, se nella loro lingua possiedono un alfabeto» (*Vita Constantini*, XIV.9⁶). L'esigenza di catechizzare una nuova entità etno-linguistica usando la *sua lingua*, dunque, viene inscindibilmente legata all'applicazione di un *alfabeto proprio* che, se non esiste storicamente, deve essere creato *ex novo*: così come era già successo nell'ambito armeno, georgiano, gotico, etiope... E non a caso l'atto dell'invenzione dell'alfabeto slavo, appunto, viene elogiato sin dall'inizio come la più grande impresa di Costantino-Cirillo. Papa Giovanni VIII, per esempio, nella sua *Industriae tue* dell'anno 880 scrive così:

*Litteras denique Sclaviniscas a Constantino quondam philosopho reppertas, quibus Deo laudes debite resonent, iure laudamus et in eadem lingua Christi domini nostri preconia et opera enarrentur, iubemus...*⁷

Accettando le nuove lettere, dunque, viene accettata anche la lingua per mezzo di loro fissata: questo, secondo me, è il punto cruciale nelle polemiche dei secoli IX-X. Non a caso il misterioso autore di quell'epoca che conosciamo come Černorizec Chrabār difende il diritto degli Slavi di lodare Dio nella loro lingua difendendo *in primis* l'alfabeto inventato da san Cirillo. E, al contrario, quando si vuole negare il diritto di usare la lingua slava nella liturgia, la creazione dell'alfabeto viene bollata come invenzione di un eretico, come fa, per esempio, nel XIII sec. Tomaso Arcidiacono parlando del Concilio di Spalato del 1059/60:

Dicebant enim, goticas litteras a quodam Methodio ha[e]retico fuisse reppertas,

⁶ Cit. secondo la traduzione di Vittorio Peri (PERI 1981: 90); nel passo citato il testo paleoslavo parla di lettere, non esattamente di alfabeto.

⁷ DUJČEV *et al.*: 175.

*qui multa contra catholice fidei normam in eadem sclavonica lingua mentiundo conscripsit...*⁸

La denominazione ‘gotico’ riferita all’alfabeto glagolitico in questo caso non è una confusione, è un’accusa: i Goti erano ariani, eretici per antonomasia, ergo scrivendo in lettere ‘gotiche’ Metodio non era altro che un eretico che scriveva in lingua slava menzogne contro la retta fede cattolica...

2.

L’accusa di arianesimo (*ergo*, di eresia), legata all’uso dell’alfabeto slavo – in questo caso del cirillico – risuonerà nel Seicento negli ambienti di *Propaganda fide* rivolta alla «Biblia scritta e stampata con caratteri Cirillici, quale Biblia si trova nella Stamparia della Sac[ra] Cong[regatio]ne de Propag[an]da et è molto verisimile, che la sia Biblia Arriana». Il sospetto, trasformato poche righe dopo in certezza, serve per arrivare alla seguente conclusione:

Dal che si può concludere, che non conviene che ci si stampi il Breviario Illirico col testo e con la parlata cavata dalla Biblia Arriana: mà che è necessario, che si ristampi il Breviario, et il Messale Illirico conformando il testo, et il modo di parlare, col Sacro testo autentico della editione Volgata Latina. *Al che si potrà facilm[en]te rimediare, se si ristampanno con caratteri Latini*, come si stampa il Rituale Romano con ogni conformità Cattolica et autentica⁹.

Mi sono soffermato più volte sul documento appena citato, conservato nella Biblioteca Vaticana e risalente molto probabilmente all’anno 1639, perciò non intendo farlo di nuovo, vorrei solo ricordare che in questo caso sono in gioco tre alfabeti: la Bibbia sospettata di essere ariana era stampata in *cirillico*¹⁰, mentre il Breviario che si voleva stampato in caratteri latini «con ogni conformità Cattolica et autentica» era quello redatto dal francescano croato-bosniaco Raffaele Levaković in *glagolitico*.

⁸ Id.: 371. In questa edizione come anno del concilio è indicato il 1061 che, però, è l’anno in cui papa Alessandro II approvò le decisioni conciliari, mentre il Concilio stesso si svolse negli anni 1059/60, durante il pontificato del suo predecessore Nicolò II.

⁹ STANTCHEV 2002: 165.

¹⁰ È molto probabile che si tratti dell’edizione di Ostrog del 1580/81, una copia della quale fu regalata dal principe Costantino di Ostrog al papa Gregorio XIII.

Ma l'idea che tra l'alfabeto usato e la purezza (o non) della fede esista un legame diretto non era coltivata nel XVII secolo solo negli ambienti di *Propaganda fide*. Sul fronte dell'ortodossia orientale il padre spirituale dei vecchi credenti russi, Spiridon Potëmkin († 1664), nel suo trattato *Dei cristiani insensibili che si chiamano ortodossi* scriveva così:

Ты же смотри христолюбче . римскаго оученія корысти како сатана мажетъ в ' погибающихъ, и тако Ѡ самого алфавита. сиречь Ѡ азбѣки поемлетъ, и не дастъ начинати противныхъ емоу стѣхъ догматовъ складати литерами¹¹.

In altre parole, dopo lo scisma del 1054 e, in particolar modo, dal XIII secolo in poi l'uso di un alfabeto slavo non identificava più tutta la cristianità slava, ma caratterizzava una sua parte: l'uso del cirillico diventava il segno distintivo degli Slavi ortodossi o comunque dei popoli ortodossi che usavano nella liturgia la lingua slava (antica o ecclesiastica che si voglia chiamarla), mentre gli Slavi fedeli alla Chiesa Romana dovevano usare l'alfabeto latino.

In questo bipolarismo alfabetico è molto interessante *la posizione dell'alfabeto glagolitico*. Abbandonato nei territori slavo-ortodossi (non per ragioni ideologiche, ma per motivi pratici), esso riapparve (nella forma, detta 'angolare' o anche 'quadrata') nei libri liturgici croati dopo il permesso concesso nell'anno 1248 dal papa Innocenzo IV al vescovo di Senj/Segna di usare la lingua slava nella liturgia, permesso in seguito tacitamente esteso su un territorio molto più vasto. Va detto che questa concessione, che riguardava anche i libri liturgici croati in caratteri latini, è stata l'unica fino al Concilio Vaticano Secondo (1962-1965), dopo il quale l'uso delle lingue nazionali scritte con i rispettivi alfabeti fu concesso a tutto il mondo cattolico. Il territorio croato, dunque, e in qualche misura anche quello bosniaco, diventarono una 'zona franca' dove liturgicamente venivano usati sia il glagolitico sia i caratteri latini e, in minor misura, il cirillico, che trovava invece uso assai ampio nella prassi cancelleresca, non solo a Dubrovnik/Ragusa, ma anche in altre zone di influenza cattolica nei Balcani, per esempio nella comunità bulgaro-cattolica di Ćiprovci nel XVII sec.

¹¹ Citiamo secondo il manoscritto Slavo 29 della Biblioteca del Pontificio Istituto Orientale (P.I.O.), Roma f. 142, si veda STANTCHEV 1994: 130. Recentemente tutti i manoscritti slavi del P.I.O. (catalogati in DŽUROVA, STANČEV 1997) sono stati trasferiti, come collezione a sé, nella Biblioteca Apostolica Vaticana, mentre al P.I.O. si possono consultare in formato digitale.

Dalla Croazia il glagolitico fece una (ri)comparsa nella Boemia trecentesca, nel monastero benedettino di Emmaus a Praga, dove per volontà di Carlo IV s'insediò una comunità di monaci croati (1347). Per quanto limitata nel tempo e nello spazio, la loro attività lasciò tracce non solo nella successiva tradizione agiografica e liturgica croata, legata alle figure dei santi Cirillo e Metodio, ma – secondo l'ipotesi di František Václav Mareš – anche sulla formazione della variante ceca dell'alfabeto latino con l'introduzione del principio di corrispondenza grafo-fonemica, che ebbe come conseguenza la riforma della scrittura ceca intrapresa da Jan Hus e dai suoi seguaci a partire dall'inizio del XV sec. (intendo soprattutto l'inserimento dei segni diacritici che porta a una notevole variazione strutturale dell'alfabeto stesso, pur non toccando la sua base latina). Com'è noto, però, dopo la vittoria delle forze cattoliche nella battaglia della Montagna Bianca (Bílá Hora, 1620) la Boemia venne annessa ai domini asburgici e subì una forte ricattolicizzazione accompagnata da germanizzazione culturale e linguistica, ciò che allontanò nel tempo i problemi della lingua nazionale e della sua espressione grafica, fino all'Ottocento. Una sorte simile ebbe anche il progetto di riforma ortografica della scrittura polacca di Jakub Parkoszowic¹², fortemente influenzata dalle idee hussite.

Ricordo tutto questo perché la soluzione dei problemi legati alla resa grafica della fonetica slava in Boemia non riguarda solo la storia culturale nazionale boema: le polemiche e le soluzioni boeme hanno trovato risonanza più ampia e hanno influenzato anche altre zone dell'area linguistica slava. Mi pongo anche una domanda più concreta, ovvero: se è lecito supporre che la tradizione glagolitica croata abbia ispirato i primi riformatori della scrittura ceca, è altrettanto lecito chiedersi se la soluzione hussita e in genere protestante abbia potuto influenzare in qualche modo la ricerca di una fissazione grafica in caratteri latini adatta alla cosiddetta lingua 'illirica' (lingua, che io non identificherei automaticamente con quella croata, come si fa spesso). Ancora più concretamente: quando nel 1636 il gesuita italiano Giacomo Micaglia¹³ inviava a *Propaganda fide* una lettera nella quale proponeva una riforma dell'alfabeto latino perché

¹² Su Jakub Parkoszowic, detto anche Parkosz (inizio del XV sec. – dopo il 1452), e sulla sua *Pugna pro patria* si veda in italiano DE GIORGI 2008 e la bibliografia ivi citata.

¹³ Giacomo Micaglia (1600 o 1601 – 1654), nato a Peschici (Gargano) e per questo considerato da alcuni studiosi croati di probabile lontana origine dalmata, fece un adattamento «per gli [studenti] illirici» della celebre grammatica latina di Emanuele Alvarez e compose un grande (25.000 parole, 926 pp.) *Thesaurus linguae Illyricae sive Dictionarium Illyricum. In quo verba Illyrica Italice et Latine redduntur*.

venisse adattato alle esigenze della lingua illirica, aveva presente la corrispettiva esperienza dei protestanti boemi o agiva ignorandola? E se la conosceva, come riconciliava la propria appartenenza alla Compagnia di Gesù all'ipotizzabile influenza hussito-protestante, *ergo* eretica?

Tornando agli alfabeti inventati proprio per gli Slavi, è sempre il periodo che va dalla fine del XVI alla fine del XVII secolo a proporre una serie di esempi interessanti da studiare in modo più approfondito dal punto di vista che qui ci interessa. Vale la pena, a parer mio, raccogliere e mettere a confronto i vari modi di chiamare l'alfabeto glagolitico e quello cirillico tenendo conto del contesto in cui tale denominazione veniva usata e del carico ideologico (in senso lato) che portava con sé. È ben noto che la lingua 'illirica' fu ammessa nella liturgia cattolica grazie alla leggenda secondo la quale il primo traduttore della Bibbia in questa lingua, nonché inventore dell'alfabeto che noi chiamiamo glagolitico, sarebbe stato san Girolamo. Per questo motivo nel periodo in questione si parla solitamente di lettere di san Girolamo o semplicemente di lettere illiriche, intendendo quelle glagolitiche. Però su uno dei pilastri centrali del Salone Sistino della Biblioteca Apostolica Vaticana (oggi parte del percorso dei Musei Vaticani) vi sono due affreschi dei tempi di papa Sisto V (1585-1590) che raffigurano san Girolamo, rappresentato come autore delle lettere illiriche, che tiene in mano un codice nel quale si leggono 32 (sic) lettere glagolitiche e, sull'altro lato del pilastro, «S. CYRILLVS ALIARUM ILLYRICARUM LIT'TERARVM AVCTOR» con 29 lettere cirilliche sul codice messo nelle sue mani. Il fatto che entrambi gli alfabeti slavi siano chiamati 'illirici' rispecchia l'ampio concetto dell'Illirico come antica prefettura romana adottato all'epoca dalla Curia Romana e una trentina di anni più tardi dalla Congregazione de Propaganda fide: in questo modo venivano visti come un'entità etno-linguistica tutti gli slavi meridionali indipendentemente dal fatto che scrivessero in caratteri latini, glagolitici o cirillici. Una visione del genere corrispondeva molto bene alle ambizioni post-tridentine della Chiesa cattolica di estendere la propria autorità su tutti questi territori: non va dimenticato che gli affreschi del Salone Sistino erano stati dipinti alla vigilia della Unione di Brest (1596) e che al tempo erano in corso delle trattative in questo senso anche con l'arcivescovo (patriarca) di Ocrida. A partire da quel decennio e durante i primi decenni del XVII secolo i tre alfabeti usati dagli slavi godevano presso le istituzioni romane di un trattamento più o meno paritario.

Quando venne fondata la tipografia di *Propaganda fide* (nel 1626, quattro anni dopo l'istituzione della congregazione stessa), da Rijeka/Fiume furono trasferiti due completi di caratteri tipografici, glagolitico e cirillico.

È interessante constatare che nella cronologia delle prime edizioni ‘illiriche’ della Congregazione si riflette una gerarchia dei tre alfabeti: la prima edizione viene stampata in caratteri latini (1627), poi tocca a quella glagolitica (1628), e per ultima a quella cirillica (1629). L’alfabeto cirillico non riuscì mai a convincere gli addetti ai lavori presso *Propaganda fide* di essere un valido strumento di diffusione del cattolicesimo: nonostante venisse usato dagli uniati ruteni, agli occhi dei funzionari romani esso rimaneva evidentemente troppo legato alle tradizioni dell’ortodossia orientale. E non a caso, quando il noto letterato bulgaro cattolico Petar Bogdan Bakšič volle pubblicare il suo primo libro, la traduzione delle *Meditationes* attribuite a san Bonaventura (1637), sia in versione cirillica sia in caratteri latini, ricevette l’*imprimatur* solo per quest’ultima, mentre per il suo secondo libro (1643) non osò neppure chiedere una versione cirillica. Ma anche il glagolitico non andava tanto bene per gli ambienti della Propaganda: tra le altre motivazioni contro la stampa del Breviario Romano in caratteri glagolitici, l’autore del documento del 1639 sopra citato ne evidenzia una che sorprende per la sua modernità. Molto prima che ciò venisse stabilito da autorevoli studiosi dopo decennali discussioni egli scriveva:

6°. Dal sopradetto si può raccogliere la falsità della opinione del Volgo, e di coloro che dicono, che *li caratteri Glagolitici di Costantino Filosofo* e la versione del testo del Messale e del Breviario Slavo ò Illirico siano del nostro S. Geronimo Dalmata Stridoniense. ...¹⁴

Naturalmente quest’affermazione, alla quale oggi nessuno specialista di studi cirillicometodiani si opporrebbe, all’epoca servì come un ulteriore motivo per negare l’opportunità di stampare il Breviario in glagolitico. Leggiamo nel documento citato:

... molti uomini della nostra Ecclesia sono di parere, che molto meglio sarebbe stamparlo con caratteri Latini (appunto come si stampa adesso il Rituale Romano) che con carattere Glagolitico di Costantino Filosofo...¹⁵

3.

Il nesso tra scrittura e fede (non solo religiosa, ma anche politica) non fu stabilito, naturalmente, nel XVII secolo: nella variante ‘*ortografia* vs.

¹⁴ STANČEV 2002: 165.

¹⁵ ID.: 163-164.

ortodossia' lo ritroviamo già nel pensiero degli esicasti espresso negli anni '20 del XV secolo nel trattato di Costantino di Kosteneč, studiato proprio da questo punto di vista da Harvey Goldblatt e, più recentemente, da Pavel Evgen'evič Lukin¹⁶. Parlando delle «lettere perdute e distorte» (**Ѡ ПОГОУБЛЕННЫ(Х) И РАЗВРАЩЕННЫ(Х) ПИСМЕН**¹⁷) e insistendo che solo l'ortografia tradizionale, ben regolamentata, può garantire l'ortodossia, mentre ogni innovazione/deviazione ortografica può portare all'*eresia*, Costantino anticipa di gran lunga le discussioni ideologiche otto- e novecentesche sulle questioni alfabetico-ortografiche. Basta ricordare, nell'Ottocento¹⁸, la lotta contro la jota (j, la i lunga, corrispondente a ĭ cirillica), inserita da Vuk Karadžić nel cirillico serbo e vista dagli oppositori (*in primis* dal clero ortodosso) come una lettera 'cattolica' che danneggiava la purezza ortodossa dell'alfabeto cirillico; qualche eco di questa discussione si ebbe anche nella Bulgaria ottocentesca¹⁹. Durante il Novecento le polemiche si spostarono dalla sfera confessionale ad altri ambiti ideologici. È ben noto il caso della riforma ortografica in Russia, progettata sin dal 1904 ma introdotta solo nel 1917/18, e per questo non accolta dall'emigrazione russa, che continuò a scrivere secondo la vecchia ortografia e a usare le lettere abolite proprio come simbolo d'identità politico-culturale. Lo stesso problema sorse, per esempio, anche riguardo all'ortografia bulgara dopo la riforma del 1945 (che fu sperimentata, in una versione leggermente diversa, già nel periodo 1921-1923, durante il governo dell'Unione Nazionale Agraria Bulgara)²⁰.

Molto tempo prima, tra il 1707 e 1709, per ordine di Pietro il Grande fu realizzato uno sdoppiamento dell'alfabeto cirillico: quello tradizionale rimaneva (e rimane ancora oggi, sia pure limitatamente) solo per l'uso ecclesiastico, mentre per tutti gli altri usi veniva introdotta la cosiddetta 'scrittura civile' (гражданский шрифт). Questa distinzione tra caratteri

¹⁶ GOLDBLATT 1987; LUKIN 2001.

¹⁷ JAGIĆ 1896: 126 (l'inizio del cap. 11 del trattato).

¹⁸ Su alcuni dettagli delle polemiche ottocentesche concernenti la questione alfabetica si veda l'articolo di Aleksander Naumow nel presente volume.

¹⁹ Non ci fu unanimità sulla questione dell'uso della j neanche nella Commissione filologica per la regolamentazione dell'alfabeto macedone e della lingua letteraria macedone: durante la votazione del 4 dicembre 1944 l'introduzione della j nell'alfabeto fu decisa con 8 voti favorevoli e 3 contrari (cf. <http://ru.wikipedia.org/wiki/J>, consultato l'8 aprile 2014).

²⁰ Vale la pena ricordare che, dopo i cambiamenti politici del 1989/90, alcune forze politiche e alcuni ambienti accademici in Bulgaria lanciarono l'idea, non realizzata, di tornare all'ortografia precedente al 1945 (ripristinando anche l'uso delle lettere Ѡ и ѡ) proprio come simbolo di rottura con il periodo del 'dominio comunista'.

ecclesiastici e caratteri secolari (che diede inizio all'uso della locuzione 'slavo ecclesiastico' anche per la lingua tradizionalmente definita 'slava') fu gradualmente accettata anche negli altri paesi slavi di tradizione ortodossa e *de facto* divenne l'espressione grafica della divisione tra cultura ecclesiastica (col passare del tempo, solo della sua parte liturgica) e cultura laica. Questa divisione fu, successivamente, usata da alcuni studiosi russi per 'sottrarre' molti testi medievali alla cultura ecclesiastica e inserirli nell'ambito degli studi laici, stampandoli con i caratteri civili: una prassi che divenne totale nell'epoca sovietica e che, distorcendo l'ortografia originale dei testi, crea difficoltà a chi voglia studiarli non solo dal punto di vista contenutistico.

L'uso di una diversa grafia delle lettere cirilliche, connesso a lievi differenze nella consistenza dell'alfabeto, oltre che simboleggiare la suddetta opposizione 'ecclesiastico vs. laico', può essere interpretato anche sul piano etno-culturale e, conseguentemente, nazionale. L'esistenza di un particolare tipo di scrittura cirillica, usato prevalentemente (ma non soltanto!) nei territori bosniaci, la cosiddetta 'bosančica', per esempio, viene spesso esaltato nei tempi moderni come un tratto distintivo della civiltà scrittoria bosniaca, quindi come indicatore di una diversità 'nazionale' che si sarebbe distinta già nell'epoca medievale²¹.

Nell'epoca della definitiva formazione delle identità nazionali serba e bulgara il quesito «A quale stirpe slava appartiene effettivamente l'alfabeto cirillico» (V. Aprilov) agitava le anime dei patrioti di entrambe le parti, le quali tentavano di attribuire a Cirillo e Metodio la rispettiva provenienza etnica, attribuendosi in questo modo la paternità dell'alfabeto cirillico. Li accumulava, come giustamente osserva A. Naumow²², il desiderio di opporsi alla diffusissima opinione che il cirillico sia una scrittura russa; era comune (e non solo a bulgari e serbi) anche la convinzione che l'alfabeto creato da san Cirillo fosse proprio il cirillico. Nella storia del pensiero politico serbo quest'idea rimane piuttosto isolata²³, soppiantata da altri pilastri del patriottismo serbo. In Bulgaria, invece, la paternità dell'alfabeto cirillico è consolidata nella coscienza nazionale e, rafforzata dal fatto che il cirillico antico nacque verso la fine del IX sec. nei territori

²¹ Si veda sull'argomento l'articolo di Barbara Lomagistro nel presente volume e la bibliografia lì citata.

²² Si veda il suo articolo nel presente volume, § 1. La citazione qui riportata ricalca la seconda parte del titolo dell'articolo di Vasil Aprilov del 1841 (ivi, nota 7).

²³ Appropriarsi delle figure di Cirillo e Metodio non era caratteristico neppure per la tradizione medievale serba, a differenza di quelle bulgara e russa; cf. STANTCHEV 2013 e i testi pubblicati in NAUMOW 2013, parte I.

nord-orientali del Primo impero bulgaro, oggi è elevata al rango di uno dei più alti valori nazionali. Ogni tentativo di mettere in discussione l'opportunità di continuare a scrivere il bulgaro in caratteri cirillici viene visto e vissuto come un imperdonabile vilipendio²⁴. La Bulgaria ha festeggiato il proprio ingresso nell'Unione Europea (2007) come il Paese che ha introdotto in Europa, nelle sue istituzioni, l'alfabeto cirillico: una delle tante conferme del fatto che presso gli Slavi la questione alfabetica, nata nel secolo IX, continua a essere attuale e perciò vale la pena di studiarla in tutti i suoi aspetti, sia diacronici che sincronici, come un importantissimo elemento nelle lotte per l'affermazione dell'identità etno-linguistica (panslava nel periodo più antico, nazionale nei tempi moderni), confessionale e/o politico-culturale²⁵.

²⁴ Si vedano i materiali, legati al 'caso Kronsteiner' e pubblicati in RADEV, KENANOV, VASILEV 2002. Purtroppo nel volume non sono riproposte le pubblicazioni dello slavista austriaco Otto Kronsteiner, che aveva avanzato la proposta di introdurre i caratteri latini almeno come seconda scrittura ufficiale in Bulgaria, se non proprio di sostituire con essi la scrittura cirillica, considerata da molti in Europa 'scrittura russa', ergo 'comunista', innescando così un furioso dibattito in Bulgaria nel 2000. Nel dibattito prevalsero nettamente le voci contrarie, e alla fine al professor Kronsteiner fu ritirato il titolo di Doctor honoris causa dell'Università di Veliko Tărnovo (si veda il verbale e la decisione del Senato accademico del 17 settembre 2001 in RADEV, KENANOV, VASILEV 2002: 39-49). Prima ancora, sul finire del 2000, l'Istituto di Lingua bulgara presso l'Accademia Bulgara delle Scienze rese pubblica la sua *Posizione ufficiale sulla proposta di sostituzione del cirillico con i caratteri latini* (si veda *Информационен бюлетин на БАН*, бр. 5 (50), година VI, 5 юни 2001, с. 6-7).

²⁵ Trattandosi di lineamenti per un progetto di ricerca, come specificato nel sottotitolo, mi sono limitato qui alla bibliografia indispensabile perché il lettore possa seguire il mio discorso. La realizzazione del progetto prevede anche un'attenta indagine e studio della bibliografia esistente che troverà spazio nel volume progettato. Qui vorrei menzionare soltanto due pubblicazioni di stimatissimi colleghi, membri della Classe di Slavistica dell'Accademia, MARTI 2008 e MIKOŁAJCZAK 2012. I problemi trattati e i concetti espressi in queste pubblicazioni verranno presi in considerazione e commentati nel volume progettato.

BIBLIOGRAFIA

DE GIORGI R.

2008 *Pugna pro patria. Il trattato ortografico di Jakub Parkoszowic nella Polonia del XV secolo*, in *Nel mondo degli Slavi. Incontri e dialoghi tra le culture. Studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*, vol. I, a cura di M. Di Salvo, G. Moracci, G. Siedina, Firenze University Press, Firenze 2008, pp. 121-129.

DUJČEV I. ET AL.

1960 *Fontes Latini Historiae Bulgaricae II* (= *Fontes Historiae Bulgaricae*, VII), Sofia 1960.

DŽUROVA A., STANČEV K. (ДЖУРОВА А., СТАНЧЕВ К.)

1997 *Описание славянских рукописей Папского восточного института в Риме / Catalogo dei manoscritti slavi del Pontificio Istituto Orientale di Roma*, Roma 1997 (*Orientalia Christiana Analecta*, 255).

GOLDBLATT H.

1987 *Orthography and Orthodoxy. Constantine Kostenečki's Treatise on the Letters*, Firenze 1987 (*Studia Historica et Philologica*, XVI).

JAGIĆ V. (ЯГИЧ И. В.)

1896 *Codex slovenicus rerum grammaticarum. Edidit V. Jagić. Рассуждения южно-славянской и русской старины о церковно-славянском языке. Собрал и объяснил И. В. Ягич*, Berlin 1896 (ristampa anastatica: München 1968).

LUKIN P. E. (ЛУКИН П. Е.)

2001 *Письмена и православие. Историко-филологическое исследование «Сказания о письменах» Константина Философа Костенецкого*, Москва 2001.

MARTI R.

2008 *Symbolika a řečověda: pismo a pšawopis w słonjańskich rěcach*, «Lětopis» 55 (2008), 1, pp. 1-35.

MIKOŁAJCZAK A. W.

2012 *Latinitas i cyrillianitas. Poszukiwanie Duszy Europy*, «Studi Slavistici», IX (2012), pp. 205-215.

NAUMOW A.

2013 *Święci Konstantyn-Cyryl i Metody – patroni Wschodu i Zachodu*, t. I: *Apostołowie Słowian w dawnej Europie*, opracował zespół pod redakcją Aleksandra Naumowa, Kraków 2013 (*Biblioteka duchowości europejskiej*, n. 5/I).

- PICCHIO R. (ПИКИО Р.)
1972 *Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi*, a cura di R. Picchio, Roma 1972.
1993 *Православното славянство и старобългарската културна традиция*, научен редактор Красимир Станчев, София 1993.
- PICCHIO R., GOLDBLATT H.
1984 *Aspects of the Slavic Language Question*, ed. by R. Picchio and H. Goldblatt, voll. I-II, New Haven 1984.
- RADEV I., KENANOV D., VASILEV S. (РАДЕВ И., КЕНАНОВ Д., ВАСИЛЕВ С.)
2002 «Случаят» *Ото Кронцайнер и кирилицата, българистиката, малките филологии*, Велико Търново 2002.
- STANTCHEV K. (СТАНЧЕВ К., STANČEV K.)
1994 *Некоторые взгляды на церковнославянский язык и на славянскую взаимность в донаучной эпохе. На материале старообрядческой рукописи Slavo 29 собрания Папского Восточного Института в Риме*, in *L'idea dell'unità e della reciprocità slava e il suo ruolo nello sviluppo della slavistica. Atti del Convegno della Commissione per la Storia della Slavistica, Urbino 28.IX-1.X 1992*, a cura di S. Bonazza e G. Brogi Bercoff, Roma 1994, pp. 125-131.
2002 *Бароковият илиризм и делото на кирил и Методий (По повод на един непубликуван документ от Ватиканската библиотека)*, «Palaeoslavica», X, Cambridge-Massachusetts 2002, No. 2: *Essays presented to Ibor Ševčenko on his eightieth Birthday by his Colleagues and Students*, vol. II, pp. 155-165.
2008 *Gli ultimi bagliori della Slavia cirillometodiana: «Questione della lingua» e «Questione dell'alfabeto» nel XVII secolo*, in *Slavia Orthodoxa & Slavia Romana. Essays Presented to Riccardo Picchio by his Students on the Occasion of his Eightieth Birthday*, ed. by Harvey Goldblatt and G. Dell'Agata, K. Stantchev, G. Ziffer, New Haven, Connecticut, 2008, pp. 289-300.
2013 *Konstantyn-Cyryl i Metody w tradycji starosłowiańskiej i prawosławno-słowiańskiej*, in NAUMOW 2013, pp. 23-32.

KRASSIMIR STANTCHEV

**The Question of the Alphabet
and the Issue of the ethno-linguistic, confessional and
cultural-political Identity in the Slavic World**

Research Project Outlines

The three volumes entitled *Aspects of the Slavic Language Question*, published in 1972 (the first in Italian) and in 1984 (the second and the third in English in cooperation with Harvey Goldblatt) are among the most significant projects of our late teacher and friend Riccardo Picchio. In the preface to the first volume Picchio explains that the purpose of the project is an «analysis of the rhetorical or purely ideological debates about the use of Slavic literary languages». Back in the 1990s, in the editorial remarks to the Bulgarian edition of Picchio's works, I expressed my bewilderment with the fact that the author never broaches the question of the literature, of the alphabet, which to the Slavs is just as important as the question of the language. Many times I've discussed this with Picchio himself in the last years of his scholarly activity and I tried to formulate some main aspects of the alphabet question in my publication of 2008 (prepared for 2003 in honor of Picchio's 80th anniversary). And since 2009 this topic has become part of a research project that I'm running at the Roma Tre University. The paper presents the main project outlines:

- the polemics of the 9-10th cc. around the origin of the Slavic literature, which introduced into the circle of the Christian culture a new ethno-linguistic reality: the Slavs;
- the cases where the Slavic script was regarded as heretical (Arian in particular)
- the discussions around the Czech orthography and the Czech version of the Latin alphabet, related with the activity of the Hussites;
- the different attitude in the circles of the *De propaganda fide* congregation (starting from the 17th c.) to the Slavic ecclesiastical texts written in Latin, Glagolitic and Cyrillic scripts (the latter was considered unacceptable for the Catholic propaganda as «Serbian» or «Russian», i.e. Orthodox);
- the polemics against the use of the Latin alphabet in the Ruthenian and Russian lands since it was perceived as a means of penetration of Catholic or, in a broader sense, unorthodox ideas;
- the distinction between ecclesiastical and secular through alphabet and

script resulting from the orthography reforms of Peter the Great 1707-1709;

– the struggle against the «Latin» jot (j) introduced by V. Karadžić in the Serbian Cyrillic and in a broader plan the discussion about the use of the «Catholic» Latin alphabet and the «Orthodox» Cyrillic alphabet in the process of forming the national languages in the Balkans and in the territory of the Russian Empire;

– the national-patriotic 'appropriation' of the Slavic alphabets and their history in the process of forming of the national identity of the Slavs (from the 19th c. to the present day).

КРАСИМИР СТАНЧЕВ

**Вопрос об алфавите и проблема этно-лингвистической,
вероисповедной и культурно-политической
идентичности в славянском мире**

Основные направления исследовательского проекта

Среди самых значимых исследовательско-издательских проектов покойного учителя и друга Рикардо Пиккио числятся три тома под названием «Исследования о вопросе языка славян», вышедшие в 1972 г. (первый, по-итальянски) и в 1984 (второй и третий, по-английски, в сотрудничестве с Харви Голдблатом). В предисловии к первому тому Пиккио объяснял, что целью проекта является «анализ риторических или чисто идеологических дебатов вокруг употребления славянских литературных языков». Еще в начале 90-ых гг. прошедшего века, в редакционных заметках к болгарскому тому работ Пиккио, я выразил недоумение тем фактом, что автор никак не касается вопроса о письменности, об алфавите, который для славян не менее важен, чем вопрос о языке. Об этом я не раз дискутировал с самим Пиккио в последние годы его научной активности и постарался сформулировать некоторые основные аспекты вопроса об алфавите в своей публикации 2008 года (подготовленной к 2003 году, когда Пиккио исполнялось 80 лет). А начиная с 2009 года эта проблема стала частью исследовательского проекта, руководимого мною в Третьем Римском университете. В настоящей публикации излагаются основные тематические направления этого проекта:

- полемики IX-X вв. вокруг возникновения славянской письменности, через которую в круг христианской культуры вводилась новая этно-лингвистическая реальность – славяне;
- случаи отношения к славянскому письму как к еретическому (в частности, арианскому);
- дискуссии вокруг чешского правописания и чешской версии латинского алфавита, связанной с деятельностью гусситов;
- различное отношение в кругах конгрегации *De propaganda fide* (начиная с XVII в.) к славянским церковным текстам, написанным латиницей, глаголицей и кириллицей (последняя считалась неприемлемой для католической пропаганды, как «сербская» или «русская», т.е. православная);
- полемики против употребления латинского алфавита в рутенских и русских землях, поскольку в нем видели орудие проникновения католических и, шире, неправославных идей;
- разграничение церковного и светского посредством алфавита и шрифта в результате реформы Петра Великого 1707-1709 гг.;
- борьба против «латинской» йоты (j), введенной В. Караджичем в сербской кириллице, и, в более широком плане, дискуссии об употреблении «католической» латиницы и «православной» кириллицы при формировании национальных языков как на Балканах, так и на территории Российской империи;
- национально-патриотическое «присвоение» славянских алфавитов и их истории в процессе формирования национального самосознания славян (с XIX века до наших дней).

ВАСЯ ВЕЛИНОВА

КИРИЛЛОВСКИЙ АЛФАВИТ И ГРЕЧЕСКОЕ ПИСЬМО:
ГРАФИЧЕСКИЕ И ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ
МОДЕЛИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
(X-XV ВВ.)

0.

Сформулированная таким образом, тема настоящего сообщения, которое имеет предварительный характер, предполагает разъяснение следующих вопросов: 1) поиск общих моделей в глаголической и кирилловской графике и греческом письме в момент возникновения кириллицы (X в.); 2) анализ отношений между глаголицей и кириллицей и их связи с греческим письмом, которая привела к оформлению кириллицы, как второго славянского алфавита, заменившего глаголицу (X-XII вв.); 3) представление других моделей взаимодействия между кирилловским и греческим письмом в диахроническом аспекте с учетом специфических механизмов в развитии каждой из этих двух графических систем (X-XIV вв.); 4) указание, насколько это возможно, факторов общего культурно-исторического контекста, которые в наибольшей степени оказали влияние на эти процессы. Учитывая фрагментарность и небольшое количество дошедших до нас свидетельств, выводы, неизбежно, будут носить характер рабочих гипотез. Согласно герменевтическим принципам исследования точная реконструкция процессов и создание аутентичной функциональной модели взаимодействий для этой исторически отдаленной от нас эпохи является конечной границей, воображаемым лимесом, который остается недостижимым. Филологическая корректность требует приведения максимально возможного количества текстовых свидетельств, иногда даже вне текстового поля палеографического анализа, в поиске результата, который самым адекватным образом отражал бы информацию, предоставленную доступными до сих пор письменными памятниками.

1.

После смерти архиепископа Мефодия в Великой Моравии 6 апреля 885 г. старшие из его учеников, согласно сохранившимся свидетельствам, отправились в Болгарию, где князь Борис «ожаждал таких мужей» (διψῶντα τοιοῦτων ἀνδρῶν)¹. Борис встретил их с почестями в тогдашней столице Первого Болгарского царства – Плиске. Их поселили в домах самых благородных бояр и снабдили всем необходимым для их книжной деятельности². К ним позднее присоединились проданные в рабство в Венецию после смерти Мефодия младшие ученики, которые были выкуплены византийскими эмиссарами, отвезены в Константинополь и позже отправлены в Болгарию³. Принесенные ими книги (оставляя в стороне вопрос об их количестве и содержании, и даже о самом факте принесения) были написаны глаголицей – алфавитом, созданным Константином Кириллом Философом для Моравской миссии⁴.

1.1. К КАКОМУ ПИСЬМЕННОМУ КОНТЕКСТУ ОТНОСИТСЯ ГЛАГОЛИЧЕСКИЙ АЛФАВИТ?

С момента официального принятия христианства в 864/865 г. до последних десятилетий IX в. в Первом Болгарском царстве, согласно дошедшим до нас свидетельствам, мы можем допустить существование билингвизма (славянско-греческого), использования различных графических систем – унциального греческого письма (сохранено преимущественно в надписях), латинского⁵ и, навер-

¹ Архиепископ Теофилакт, *Пространное житие Климента Охридского*, см. А. Милев, *Гръцките жития на Климент Охридски*, София 1966, с. 120/121, § 47.

² *Ид.*, с. 6-144, § 48-52.

³ *Первое житие Наума Охридского*, см. текст в: Й. Иванов, *Български старини из Македония*, София 1908, с. 51-58 (II изд. София 1931, с. 305-311).

⁴ Т. Славова, *Донесли ли са книги Кирило-Методиевите ученици в България?*, в: *Нъстъзъ вченикъзъ надъзъ вчителѣмъ своимъ. Сборникъ в честъ на проф. дфн Иван Добрев, член-кореспондентъ на БАН и учителъ*, сост. А.-М. Тотоманова, Т. Славова, София 2005, с. 238-250; М. Спасова, *Исторически и квазиисторически подход при тълкуването на сведенията за преводаческата дейност на славянските първоучители по време на Моравско-Панонската им мисия*, в: *Нъстъзъ вченикъзъ надъзъ вчителѣмъ своимъ. Сборникъ в честъ на проф. дфн Иван Добрев, член-кореспондентъ на БАН и учителъ*, сост. А.-М. Тотоманова, Т. Славова, София 2005, с. 106-144.

⁵ I. DUJCEV, *Testimonianza epigrafica della missione di Formosa, vescovo di Porto in Bulgaria*

ное, в меньшей степени – рунического письма⁶ (согласно сведениям, которые дает Черноризец Храбр). Наблюдается также и смешение языка и графической системы – например, эпитафические памятники на протоболгарском языке, но написанные греческими буквами⁷, и использование двух графических систем – латинской и греческой – на золотом нагрудном медальоне болгарского хана Омуртага (814-831г.). В этой неоднородной среде, после присоединения Болгарии к диоцезу Константинопольской Церкви на соборе в 870/871 г., греческий становится официальным литургическим языком и начинает оказывать все большее влияние на письменные навыки грамотных слоев местного населения. Под влиянием эпитафики предыдущих веков и литургической практики в болгарском культурном пространстве постепенно утверждаются стереотипы греческого унциального письма в его различных формах: как уже реже встречающийся в IX веке библейский маюскул, который вышел из активного употребления и в самой Византии еще после VI в., так и литургический греческий унциал конца IX века с его разновидностями – наклонный влево, вправо или прямой, называемый также ‘славянским’. Эта последняя разновидность греческого письма сохраняется в византийских провинциях и в XII в. в литургических рукописях – см. напр. D.gr. 106, X в. из собрания Центра славяно-византийских исследований им. Ив. Дуйчева в Софии, Par. Gr. 2179, 2389, из собраний Парижской Национальной библиотеки Vat.gr. 1236, Vat. Gr. 1666 – X-XII в. из собрания Ватиканской библиотеки. (Нельзя забывать, что в то же самое время – конец IX – начало X в. – в Византии минускул еще вполне не утвердился, а скорее находился в процессе кодификации; самая ранняя засвидетельствованная рукопись, написанная минускулом, датируется 835 г.⁸; однако о доминировании минускула мы можем говорить только в последние десятилетия X в., то есть, в то время, когда и оба славянских алфавита были уже созданы!). Наверное, книжники Первого Болгарского царства в одинаковой степени вла-

(a. 866/867), in Id., *Medioevo Bizantino-slavo*, I, Roma, 1965, pp. 183-192, 551. Новое чтение и датировка см. Е. ИВАНОВА, П. ГЕОРГИЕВ, *Латинският надпис от Велики Преслав*, в: «Преславска книжовна школа», 7, с. 399-411.

⁶ К. ПОПКОНСТАНТИНОВ, *Разпространение на старобългарската писменост през IX-XI в. (по епиграфски данни)*, «Старобългарска литература», 17 (1985), с. 40-41.

⁷ В. БЕШЕВАЛИЕВ, *Правългарски епиграфски паметници*, София 1981, с. 20 и сл.

⁸ Речь идет о т. наз. Евангелии Успенского, рукописи из собрания Российской Национальной библиотеки в Петербурге, Греч. 219.

дели древнеболгарским и греческим языками, но писали на греческом преимущественно унциальным письмом, и им были известны украшенные унциальные богослужебные греческие рукописи. Как отмечает в своей статье по поводу Ассеманиева евангелия наш коллега Красимир Станчев, «диграфия (в смысле употребления двух письменных систем одного языка) и билингвизм генетически заложены в славянской книжной культуре»⁹. Этому способствовала географическая близость Болгарии с Византией, а в дальнейшем также и создание мультиэтнических книжных центров, типа Святогорских монастырей.

1.2. КАК ВОСПРИНИМАЕТСЯ ГЛАГОЛИЦА?

Принесенный Кирилло-Мефодиевскими учениками алфавит визуально отличался от знакомой, усвоенной в эпиграфической и официальной практике графики. Глаголица является 'авторским' алфавитом, но основанным на принципах греческого письма – не в силу конкретных формальных совпадений, а на базе общих принципов построения и графических идей¹⁰. Глаголическое письмо можно определить как унциальное¹¹, что отличает его от современного

⁹ К. СТАНЧЕВ, *Диграфия и билингвизъм в най-стария период на славянската писменост (върху примери от Ассеманиевото евангелие)*, in *Glagolitica. Zum Ursprung der slavischen Schriftkultur*, hrsg. von Heinz Miklas, Wien 2000, pp. 88-90.

¹⁰ П. ИЛЧЕВ, *Константин-Кириловата азбука и византийското писмо*, в: *Изследвания по Кириллометодиевистика*, сост. и ред. А. Игнатова, К. Станчев, София 1985, с. 61-73. Автор перечисляет и анализирует пункты, в которых глаголица следует за греческим письмом – фонетический принцип (графический знак для каждого звука), написание слева направо, числовое значение букв, порядок букв и др., но они не являются объектом настоящего исследования.

¹¹ П. ИЛЧЕВ, *Глаголица*, в: *Кирило-методиевска енциклопедия*, т. I, София 1985, с. 494-495. Указаны основные отличительные черты глаголического буквенного знака и процесс его написания минускульным письмом. В этой публикации автор говорит о трехлинейной схеме, в которой помещается глаголический графический знак. Это отличает его и от унциала, и от минускула. Некоторые современные исследователи допускают минускульный характер глаголического письма. Хотя традиционное мнение, которого мы придерживаемся в настоящей статье, защищает маюскульный характер глаголического алфавита, стоило бы пересмотреть все эти гипотезы и, наверное, – отказаться от попытки описывать глаголицу в рамках терминологии, созданной для латинского письма, в поисках адекватного палеографического описания. Поэтому можно считать этот вопрос дискуссионным. О 'графической автентичности' глаголицы см.

формирующегося византийского минускула. Однако в кодикологическом аспекте глаголические рукописи отражают смешанные практики в изготовлении минускульных кодексов по отношению к формуле и составу тетрадей, системам разлиновки, соблюдению правила Грегори, нанесению проколов¹². Это показывает, что глаголический кодекс сохраняет следы неомогенной Константинопольской среды, в которой он создан, в то время как сам алфавит, как графический продукт, связан с уже архаичным унциалом некоторых провинциальных графических систем – напр., эфиопское, грузинское и армянское письмо. Аналогичный симбиоз возможен, если допустим, что созданию глаголицы предшествовала продолжительная подготовительная работа где-то в книжном центре византийской периферии (наверное, монастырь в Вифинии, где пребывал и Константин, а позже – Полихрон, где Мефодий был игуменом)¹³, и что для моравской миссии в 863 году оба брата и их ученики *только систематизировали полученные результаты – а именно изготовление представительных копий перевода самых необходимых богослужебных книг, таких как Изборное евангелие и Изборный апостол, Псалтырь и избранные службы*. В этом случае глаголические кодексы могли бы сохранить признаки так называемого протоминускульного кодекса (по терминологии Б. Фонкича). Когда первые глаголические кодексы попали в Болгарию, они носили священную ауру своего создателя Константина Кирилла Философа. Глаголица быстро была воспринята как официальная система письма в болгарском царстве, более того, она была алфавитом, *официально признанным и Константинополем, и Римом*. Возможно, что она была воспринята как обязательная графическая система, которая должна была давать этническую идентичность христианству в Болгарии и противопоставлять его все увеличивающемуся греческому культурному влиянию. В любом случае регулярное и продолжительное использование глаголицы как в Плиске и в Преславе, так и на территории всей Северо-восточной Болгарии – факт, который уже признается рядом исследователей¹⁴.

и Х. Миклас, *По следите на Константиновата глаголица*, «Palaeobulgarica», XXXI (2007), 1, p. 10.

¹² А. Джурова, *В света на ръкописите*, София 2007, с. 250-255.

¹³ С. Николова, *Методий*, в: *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. II, София 1995, с. 634-638 и указанная там библиография.

¹⁴ См. об этом К. Попконстантинов, *Разпространение на старобългарската писменост*, цит., с. 56-47. А. Бояджиев, Т. Славова. *Политика, центрове и грамотност в*

1.3. КИРИЛЛИЦА

Она формируется в подражание греческому литургическому унциалу, который в IX веке – утонченный и изысканный. Буквы вписываются в прямоугольник (а не в квадрат, как у библейского маюскула) и пишутся прямо, а в поздних вариантах имеют небольшой наклон вправо; круги растягиваются в форме эллипсов. Следуя структуре и типу письма греческих рукописей, кириллица стилизована до геометрически правильного, симметричного, уставного письма¹⁵, которое реализуется в двухлинейной схеме и так же как его образец, греческий унциал, засвидетельствовано в вариантах прямого устава и устава с наклоном вправо в самых ранних дошедших до нас памятниках. Здесь, скорее, мы отметили бы как исключение пример с белоглиняной плитой из Преслава, которая содержит евангельский текст, написанный библейским маюскулом. Она, наверное, является частью сложной декоративной системы, включающей изображения и текст, но она – свидетельство, хотя и изолированное, что и данный тип унциального греческого письма был известен и практиковался в Болгарии. По кодикологическим параметрам кирилловские рукописи показывают прямую зависимость от архаичных доиконоборческих практик при комплектовании тетрадей, линовании и нанесении проколов. Они являются продуктом более медленной, трудоемкой и консервативной технологии, наверное, усвоенной наличествующими в Болгарии унциальными греческими кодексам¹⁶.

Все приведенные факты не оставляют сомнений в существовании тесной генетической связи кириллицы с греческим унциальным письмом. Следовательно, в Болгарии в определенный момент существовали две графические системы, обе унциальные (первая, глаголическая, в известном смысле условно) и обе в различной степени связанные с греческим алфавитом: первая – опосредованно, вторая – генетически. Вопрос, который все еще не нашел удов-

България, в: История на българската средновековна литература, сост. А. Милтенова, София 2008, с. 54-83.

¹⁵ Современная терминология в области кирилловской палеографии не будет предметом обсуждения в настоящей публикации. Высказанные в последнее время критические мнения по поводу адекватности терминов устав и полуустав по отношению к кирилловской графике имеют свои основания, но они затрагивают научный метаязык, который в данном случае не имеет отношения к анализируемым проблемам.

¹⁶ А. Джурова, *В света на ръкописите*, цит., с. 257-260.

летворительного ответа, – это, почему создана кириллица, чьим потребностям она отвечала и является ли она только результатом усвоенных в течение веков стереотипов книжников и стремления сохранить status quo.

2.

Согласно дошедшему до наших дней эпиграфическому материалу, включая ряд новых надписей, которые стали известны в последние десятилетия, глаголица употреблялась параллельно с кириллицей в городе Преслав, а последняя засвидетельствована еще в первые десятилетия X века¹⁷. Хотя и в меньшей степени документированная письменными памятниками, глаголица употреблялась в Преславе гораздо дольше и интенсивнее, чем это допускают ряд исследователей недавнего прошлого. Следует критически переосмыслить распространенную Г. Ильинским гипотезу о резкой и окончательной замене глаголицы кириллицей после Преславского собора в 893 году¹⁸, который сам по себе требует специального исследования и дополнительного анализа возможных принятых тогда решений. Сначала, а также и после 893 года, в городе Преслав создавались глаголические кодексы. Так, например, глаголическое Зографское евангелие имеет восточно-болгарские языковые черты¹⁹, глаголическими являются и протографы ряда переводных и оригинальных сочинений древнеболгарских книжников Симеоновской эпохи²⁰. Кирилловские приписки первого писца Ассеманиева евангелия свидетельствуют о том, что «его обычным деловым письмом была кириллица»²¹. Иными словами, кириллическое письмо в конце X в. распространялось и в Западной Болгарии. Согласно одним из новейших наблюдений У. Федера, даже во время правления сына Симеона, болгарского царя Петра, составлялись дидактические

¹⁷ К. Попконстантинов, *Разпространение на старобългарската писменост*, цит., с. 46-54.

¹⁸ Г. Ильинский, *Где, когда, кем и с какой целью глаголица была заменена 'кириллицей'?*, «Byzantinoslavica», 3 (1931), с. 79-88.

¹⁹ Т. Славова, *Към локализацията на Зографското четвороевангелие от X-XI в.*, «Palaeobulgarica», 13 (1989), 1, с. 33-38.

²⁰ Т. Славова, *Глаголическата традиция и Преславската книжнина*, «Palaeobulgarica», 23 (1999), 1, с. 35-46 и указанная там библиография.

²¹ К. Станчев, *Диграфия и билингвизъм*, цит., с. 91.

тексты, писанные глаголицей²². Ряд исследований убедительно показывают, что часть ранних русских копий древнеболгарских авторских и переводных текстов имеют глаголический антиграф²³. И, учитывая немногочисленные прямые текстовые свидетельства продолжительного использования глаголицы в Преславе, после безусловно принятой даты 893 г., которая бесспорно нуждается в ревизии, мы обратимся к менее регламентированному уровню использования алфавита. Речь идет об обнаруженных в последнее время оловянных амулетах с глаголическим и кирилловским текстом, которые свидетельствуют о продолжительном и одновременном использовании обоих славянских алфавитов. В этих памятниках, происходящих из северо-восточных болгарских регионов, засвидетельствованы глаголические тексты сравнительно поздней эпохи – до середины XI века²⁴, смешанные глаголическо-кирилловские тексты, а также и кирилловские с отдельными глаголическими буквами, особенно важные для процессов 'установления' кирилловского письма, т.е. его пополнения глаголическими буквами для специфических славянских звуков и их постепенной стилизации. Аргумент о восприятии глаголицы как тайнописи в позднюю древнеболгарскую эпоху является нерелевантным, так как одни и те же тексты писались с помощью обеих графических систем. Проведенные в последнее время подробные исследования болгарских средневековых рукописей показывают реликты глаголического алфавита даже до конца XIV века²⁵ и даже в памятниках всего болгарского языкового ареала в период X-XIV в. Наверное, целые тексты из небезызвестного Лаврентиева сборника 1348 г. являются копиями с глаголического антиграфа²⁶.

²² У. ФЕДЕР, *Кънжин Изборникъ за възпитанието на канартикина*, т. 1: *Увод и показатели*; т. 2: *Текст*, Велико Търново 2008.

²³ У. ФЕДЕР, *Взаимодействието глаголица-кирилица в славянската ръкописна трансмисия на текстове*, доклад на III Международном конгрессе по болгаристике, София, май 2013, в печати; J. POPOVSKI, *Die Pandekten des Antiochus Monachus*, 1-4, Amsterdam-Nijmegen 1989.

²⁴ К. ПОПКОНСТАНТИНОВ, Х. МИКЛАС, *Оловен амулет с глаголически текст*, «Кирилло-методиевски студии», 18, София (2009), с. 385-398 (= Средновековието в огледалото на един филолог. Сборник в чест на Светлана Николова) и цитируваната там библиография большинства публикаций текстов оловянных амулетов.

²⁵ Я. МИЛТЕНОВ, *Кирилски ръкописи с глаголически вписвания*, «Wiener slavistisches Jahrbuch», 55 (2009), pp. 191-219.

²⁶ У. ФЕДЕР, *Взаимодействието глаголица-кирилица в славянската ръкописна трансмисия на текстове*, цит.

2.1.

К вышесказанному следует добавить и возможность отнести к более раннему времени хронологические рамки засвидетельствованного употребления кириллицы. Самый ранний датированный памятник – это Крепченская надпись 921 г.²⁷ Согласно косвенным данным можно допустить, однако, что кириллица использовалась уже начиная с 889 г., со времени переосвящения церкви монастыря в селе Равна, согласно датировке сохранившейся греческой надписи²⁸. Обнаруженные там десятки надписей на кириллице и глаголице (в том числе и абecedарии) являются свидетельством интенсивного книжного и образовательного процесса, который начался, наверное, после указанного года и осуществлялся смешанными группами болгарских и греческих книжников. Таким образом, хронологические границы совместного употребления глаголицы и кириллицы значительно расширяются – в направлении позднего употребления глаголицы и к раннему появлению кириллицы. То же самое относится и к топографии обоих алфавитов – глаголица активно употребляется и в Плиске, и в Преславе, а кириллица сравнительно рано проникла в юго-западные регионы болгарского государства – надпись Самуила 993 г. и Варошская надпись 996 г. являются свидетельством этому факту. Когда утверждается, что глаголица сохраняется до позднего времени в юго-западных болгарских землях (до XII в., напр.), нельзя не учитывать тот факт, что в то же самое время там создавались и кириллические кодексы. Есть еще один аргумент в пользу продолжительного одновременного употребления двух алфавитов – усовершенствование кириллицы было немислимо без существования глаголицы. У нас нет информации, как выглядело ‘неустроенное’ греческое или латинское письмо, использованное славянами-язычниками согласно сведениям, которые дает Черноризец Храбр. Учиывая данный факт, трудно защитить тезис о существовании какого-то славянского ‘протоалфавита’ еще до создания глаголицы. Сама кириллица, которая стилизована на базе 24 знаков греческого унциального письма, постепенно заполнялась необходимыми графемами, частично заимствованными из

²⁷ К. Константинов, *Два старобългарски надписа от скалния манастир при с. Крепча, Търговишки окръг*, «Археология», 19 (1977), 3, с. 19-28, обр. 6а и 6б.

²⁸ К. Попконстантинов, *Равненският храм «Св. Богородица»: осветен или обновен в 889 година?*, в: *Слово и образ. Сборник по случай 60-годишнината на проф. Аксиния Джурова*, сост. и ред. В. Велинова, Р. Бояджиев, А. Миланова, София 2004, с. 369-380.

глаголицы – или путем их прямого инкорпорирования в тексты, или путем стилизации. Кириллический алфавит тоже переживает свою эволюцию *под влиянием глаголического письма*²⁹. Даже когда современные исследователи допускают авторский характер кириллицы, они вынуждены учесть процессы, связанные с ее адаптацией и постепенным приспособлением к звукам славянской речи, засвидетельствованным в дошедших до нас памятниках³⁰.

2.2.

Вышеуказанные примеры и выводы вызывают сомнения по поводу тезиса, что 893 год является рубежным, поворотным моментом в развитии письменных систем в Первом болгарском царстве. С точностью можно сказать, что в 893 году произошла смена правителей – Борис, будучи недоволен политикой своего старшего сына Владимира Расате, сверг его с престола и провозгласил своего младшего сына Симеона князем болгар; вероятно, тогда и было объявлено перемещение столицы из Плиски в Преслав; наверное, тогда же был рукоположен первый епископ болгарского языка/народа Климент, так как в его Пространном житии Феофилакт сообщает о семилетнем преподавании, после которого Симеон приказал рукоположить Климента в епископы. Без комментариев остается символическое значение числа 7: оно удобно совпадает со временем между предполагаемым годом прихода учеников в Плиску (886) и возможным проведением собора. Из другого источника, *Повести временных лет*, на эти события наслаивается и энигматическое **ПРЕЛОЖЕНИЕ КЪНИГЪ**. Несмотря на то, что аутентичность этого сведения сомнительна, попытка связать все эти события с собором и объяснить их взаимно порождает различные гипотезы, но ни одна из них не может удовлетворительно примирить все известные факты, особенно в том, что касается письменной традиции³¹. Как мы попытались

²⁹ Срвн. Н. Миклас, *Paläographische und graphematische Aspekte der kyrilischen Schriftentwicklung in Bulgarien (bis zum 14. Jh.)*, in *Kulturelle Traditionen in Bulgarien*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge, Nr. 177, Göttingen 1989, pp. 68-90, bes. pp. 74-76.

³⁰ А. Бояджиев, *Св. Климент Охридски и кирилицата*, «Кирило-методиевски студии», 13, София 2000, с. 86-111.

³¹ См. перечень существующих гипотез у А. Бояджиев, *Св. Климент Охридски и кирилицата*, цит., с. 102-106 и предложенное там толкование.

показать, использование кириллицы засвидетельствовано вскоре после принятия глаголицы как официальной славянской системы письма в Первом болгарском царстве, наверное, еще до 893 г. Два алфавита были равны, как в отношении времени, по крайней мере до конца существования Первого царства, так и в отношении пространства – они использовались и в северо-восточных регионах, и в юго-западных с небольшой разницей в степени интенсивности. Сколь ни банально звучит аргумент о превратностях болгарской истории данного периода, нельзя забывать, что болгарскую христианскую столицу Преслав два раза опустошали³², в то время как Охрид сохраняется как столица Самуиловой Болгарии до конца существования независимого болгарского государства (1018 г.) и после этого превращается в центр архиепископии. Следовательно, ущерб там был не таким значительным. Остается только допустить, что замена глаголицы кириллицей является постепенным, продолжительным процессом, обусловленным комплексом факторов, которые не обязательно связаны ни со сменой правителя, ни с перемещением столиц, ни с рукоположением болгарского епископа. Вопрос о языке богослужения является проблемой другого характера, и он – постоянная величина, независимо от проблемы, связанной с графическими системами.

2.3.

При выборе кириллицы как официального алфавита допустимым идеологическим фактором может быть стремление болгарского царя Симеона превратить свою столицу Преслав во второй Константинополь³³ и в ходе подобной политики дать приоритет таким моделям письма, которые сближали бы болгарские представитель-

³² См. об этом чрезвычайно интересные наблюдения Н. Гаговой, *Царската библиотека в Преслав и нейната съдба*, в: *Нъстъгъ зченикъг надъг зчителъгъ своимъ. Сборник в чест на проф. д-р Иван Добрев, член-кореспондент на БАН и учител*, цит., с.145-185.

³³ И. Божилов, *Цар Симеон (893-927): преславската цивилизация*, в: *Ид., Културата на средновековна България*, София 1996, с. 95-144; А. Джурова, *Една хипотеза във връзка със символната интерпретация на скулптурната украса на Кръглата (Златна) църква на цар Симеон*, в: *Studia protobulgarica et mediaevalia europensia. В чест на проф. В. Бешевлиев*, Велико Търново 1993, с. 243-259. Это стремление было вполне обоснованным, если учесть, что Болгария в начале X-го века была третьей империей в Европе после Византии и Франкского королевства. См. подробнее L. GATTO, *Gli imperi del medioevo*, Roma 2003, pp. 9-11, 125-135.

ные литургические рукописи с греческими. В болгарских условиях это были унциальные греческие рукописи. Они все еще были авторитетной моделью, более того, существовали и выработанные стереотипы при использовании греческого унциального письма в эпиграфике³⁴. Но замена произошла не сразу и, скорее всего, не повлияла одновременно на все жанры средневековой книжности. Во время правления Симеона авторитет Кирилло-Мефодиевских учеников в Болгарии все еще был слишком значительным, чтобы можно было позволить маргинализацию алфавита, созданного первоучителями, а и сам алфавит был в активном употреблении и отлично отвечал потребностям книжной продукции. По всей вероятности, приоритетное использование кириллицы в высокой книжности и в богослужебных текстах начинается к концу правления Симеона, когда он уже решил основные проблемы своей внутренней политики – повсеместное богослужение на древнеболгарском, обеспечение церкви обученными священнослужителями, административное устройство и пр., однако кириллица не устраняла полностью глаголицу. В сущности, подобные процессы наблюдаются при замене маюскула минускулом в Византии, но там медленная замена никого не удивляет.

2.4.

Новый этап в процессе замены глаголицы кириллицей мы наблюдаем во время правления царя Петра. При нем византинизация болгарского общества ускоряется в силу ряда хорошо известных факторов. Они отражаются и на развитии богослужебной книжности, где проводится редактирование составов и пополнение их переводными, кодифицированными в Константинополе текстами³⁵.

³⁴ П. Шрайнер, *Греческий язык и кириллица на территории Болгарии*, «Кирилло-мефодиевски студии», 4, София 1987, с. 274-282; см. также А. ДЖУРОВА, *Введение в славянската кодикология*, София 1995, с. 36-40.

³⁵ К. ИВАНОВА, *Чети миней*, в: *Кирилло-Методиевска енциклопедия*, т. 4, С., 2003, с. 506-509 (с. 507). Р. ПАВЛОВА, *Петър Черноризец – старобългарски писател от X в.* (= Кирилло-Методиевски студии. Кн. 9), София 1994, с. 28; М. ЙОВЧЕВА, *Календарните особености на Путьятиния миней – отправна точка за многопосочни разисквания*, в: *Slavia Orthodoxa. Език и култура. Сборник в чест на д-р проф. Румяна Павлова*, София 2003, с. 182-193; Id., *Возникновение славянских служебных миней: общие гипотезы и текстологические факты*, «Scripta & e-Scripta», 6 (2008), с. 195-232.

Данный процесс мог бы спровоцировать и стремление к более тесному визуальному сближению письма с греческой традицией, воспринятой в предыдущую эпоху.

Смена алфавитов охватывала длительный период времени, в котором проявляется феномен диграфии – свидетельство тому, что глаголица вышла из употребления постепенно, естественным путем, а не только под влиянием факторов, находящихся вне книжного процесса.

3.

После взятия Охрида византийцами в 1018 г. можно допустить, что именно период Византийского владычества стал катализатором процесса окончательного вытеснения глаголицы и ее замены кириллицей. Для греческого духовенства, которое взяло на себя церковные дела и богослужение в завоеванных территориях болгарского государства, кирилловское письмо, наверное, было ближе к греческому, а билингвизм вновь стал актуальным. Об этом свидетельствуют приписки на славянском языке в некоторых греческих рукописях Охридской архиепископии (напр. № 41, 76, 80, 86 согласно описанию Вл. Мошина).

3.1.

В XII веке кириллица является уже единственным славянским письмом на территории Болгарии и сохраняет свой унциальный характер. Развитие так называемого делового устава предыдущих столетий (Енинский апостол, XI в.³⁶, Листки Ундольского, XI в.³⁷ и пр.) расширяется, и все больше памятников пишется этой более свободной и неизысканной формой кириллицы – ср. Слепченский апостол³⁸,

³⁶ Рукопись хранится в Софии, в Национальной библиотеке им. Кирилла и Мефодия, № 1144.

³⁷ Рукопись хранится в Москве, в Российской государственной библиотеке, фонд Ундольского № 961.

³⁸ Рукопись хранится в нескольких разных библиотеках: Санкт-Петербург, Российская национальная библиотека, Ф.п.1.101; Библиотека Академии наук, 24.4.6.; Москва, Российская государственная библиотека, фонд Григ. (М. 1696); Киев, Центральная библиотека Академии наук, ДА/П 25; Пловдив, Народная библиотека им. Ивана Вазова, 25/62.

Добромирово евангелие³⁹, Григоровичев паримейник⁴⁰). Это все рукописи, возникшие в эпоху, лишенную крупных центров и обособленных школ каллиграфии⁴¹.

Новый момент в развитии кирилловского письма наблюдается в XIII в. Это время восстановления болгарского государства. Появляется новый центр книжности – Тырново. Расширяется роль Афонских монастырей в духовной жизни государства. В течение нескольких десятилетий, после падения Константинополя в 1204 г., болгарское государство является ведущим православным государством в регионе Балкан. Кирилловское письмо постепенно «открывается» для влияния греческих образцов. Возможным местом проявления этого процесса стали, наверно, скриптории афонских монастырей, где работали вместе книжники разного этнического происхождения. В церковном понимании единство православия становится основным принципом, структурирующим монашеское общество. Это единство, вероятно, должно было найти свое предметное выражение.

3.2.

Кирилловское письмо в XIII столетии сохраняет свой уставный характер путем разработки так называемого квадратного устава – см. напр. Тырновское евангелие 1273 г. (Загреб, Библиотека Академии наук и искусств, III.a.30).

Параллельно с этой консервативной линией кириллическая традиция испытывает на себе и влияние греческого минускульного письма. Интересным фактом в данном процессе является то, что уставное по своему характеру кирилловское письмо заимствует из минускульных греческих кодексов отдельные элементы маньеризма, появившиеся там еще в XI-XII вв. Так, например, в предста-

³⁹ Основная часть рукописи хранится в Санкт-Петербурге, Российская национальная библиотека, Q. П. 1. 55; 23 листа находятся в библиотеке монастыря Святой Екатерины на Синае, Sinai. Slav. 43; 2 листа – в Парижской национальной библиотеке – Slave 65.

⁴⁰ Рукопись хранится в Москве, Российская государственная библиотека, фонд Григ. (M.2 1685).

⁴¹ Б. Райков, *Развой на българското кирилско писмо през Средновековието*, в: *Славянска палеография и дипломатика* 2, ред. Б. Велчева, К. Станчев, София 1985, с. 9-12.

вительном болгарском памятнике, Минее Драгана конца XIII в.⁴², написанном изысканным прямым уставом, появляются специфические удлинения вертикальных линий в буквах, а также хвостов и мачт, главным образом в последних строках или в конце строки, которые имеют точные параллели в греческих рукописях XII в. – напр., D. gr. 370 конца XII в. из собрания центра Славяно-византийских исследований им. Ив. Дуйчева в Софии. Эти процессы свидетельствуют о подчеркнутом стремлении повторять греческие представительные кодексы, что, со своей стороны, приводит к колебанию в симметрии и геометрической правильности уставного кирилловского письма.

3.3.

Тенденция к сближению с греческими минускульными почерками особенно четко проявляется в XIV веке. Она осуществляется на нескольких уровнях: на первом из них происходит усваивание отдельных элементов разных типов греческого письма, напр. – стиль письма ‘Fettaugen’ оказал влияние на писца т. наз. Евангелия Тертера 1322 года и писца иллюстрированного Ватиканского списка Хроники Константина Манассии 1344-45 гг.⁴³ На втором уровне происходит полное усвоение греческого минускульного шрифта и его адаптирование к славянскому письму – это т. наз. поп-герасимово письмо, полууставное письмо, возникшее в Тырнове⁴⁴. Им выполнена основная часть Сборника попа Филиппа, Син. 38 из 1344-45 г. Обе тенденции являются результатом более тесного сотрудничества болгарских и греческих книжников, а также и стремления к визуальному уподоблению греческому образцу.

Одновременно с этим в традиции царских (роскошных) рукописей сохранилось и развилось литургическое уставное письмо (Псалтырь Томича, Лондонское евангелие, Апостол-апракос из

⁴² Эта рукопись на пергамене хранится на Афоне в болгарском монастыре Св. Георгия Зограф, I. д. 8.

⁴³ А. ДЖУРОВА, *Илюстрираният среднобългарски превод на Хрониката на Константин Манасий от 1344-45 г. Археографско-кодикологически бележки. Идеината програма на илюстративния цикъл*, в: *Хроника Константина Манасий*, т. II: *Студии*, Милитос, Атина 2007, с. 22-54.

⁴⁴ Е. КОЦЕВА, *Александрийско-попгерасимово писмо в български ръкописи от втората половина на XIV в.*, «Старобългарска литература», 1 (1971), с. 369-402.

Государственного исторического музея в Софии⁴⁵). Последние три рукописи иллюстрируют особую консервативную линию, которая напрямую связывается с традициями Первого Болгарского царства, однако и в ней можно обнаружить греческое влияние.

4.

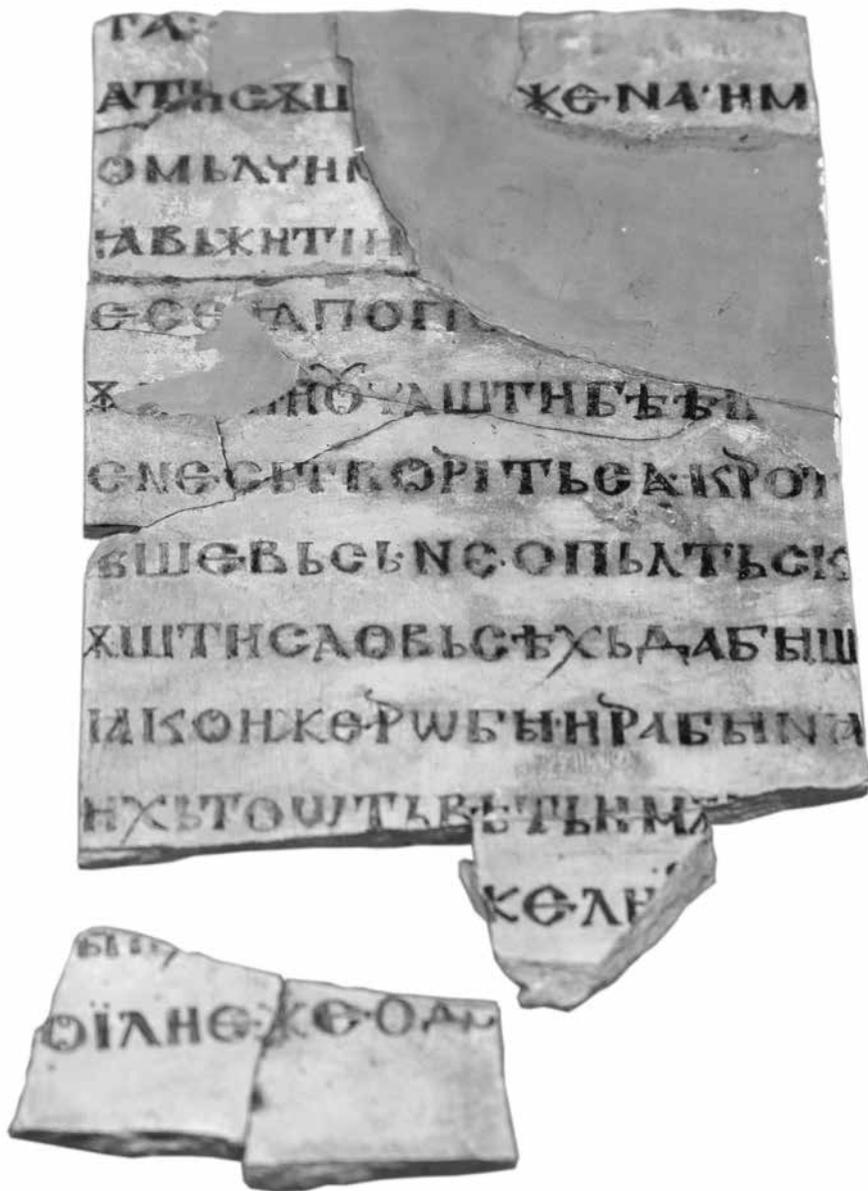
Концептуальной основой конвергенции между болгарским и греческим письмом во второй половине XIV столетия является исихазм, который стал общей идеологической платформой значительной части духовенства в данном регионе. В результате основаны крупные мультиэтнические центры – кроме монастырей Афона в такой центр превращается монастырь в Парории. Столица Второго Болгарского царства, Тырново, становится другим важным центром этого учения, а соответственно – организующим центром письменной культуры, отдельных направлений, видов и манеры исполнения. Писцы и книжники в равной степени владели болгарским и греческим. Цель этого круга образованных писателей – достижение максимального формального единства болгарских и греческих рукописей в качестве носителей боговдохновенных слов. Если язык рукописи является основным этнодифференцирующим фактором (каковым он был еще во времена Кирилла и Мефодия), то письмо гибко по-своему и делает возможным в XIV в. формальное объединение с греческой традицией. Кирилловское письмо, возникшее на основе греческого, в течение всего периода средневековой книжной практики, т.е. рукописной традиции, как бы стремится полностью уподобиться своему оригиналу. Аналогичные процессы происходят в переводческой практике. Если мы позволим себе расположить эти явления в контексте неоплатонических представлений и категорий Средневековья, то нам следовало бы принять представление средневекового писателя и переводчика об идентичности знака и означаемого, как на лексическом, так и

⁴⁵ Об этой рукописи см. В. Велинова, Н. Вутова, *Опис на славянските ръкописи и кирилски печатни книги от сбирката на Националния исторически музей в София*, София 2013, с. 42-46. В данной рукописи ясно видно влияние греческого письма, а приписка писца на греческом сообщает также, какие части апостола он перевел и переписал. Это прекрасный пример взаимодействия между кирилловским уставом и византийским минускулом, в сочетании с билингвизмом.

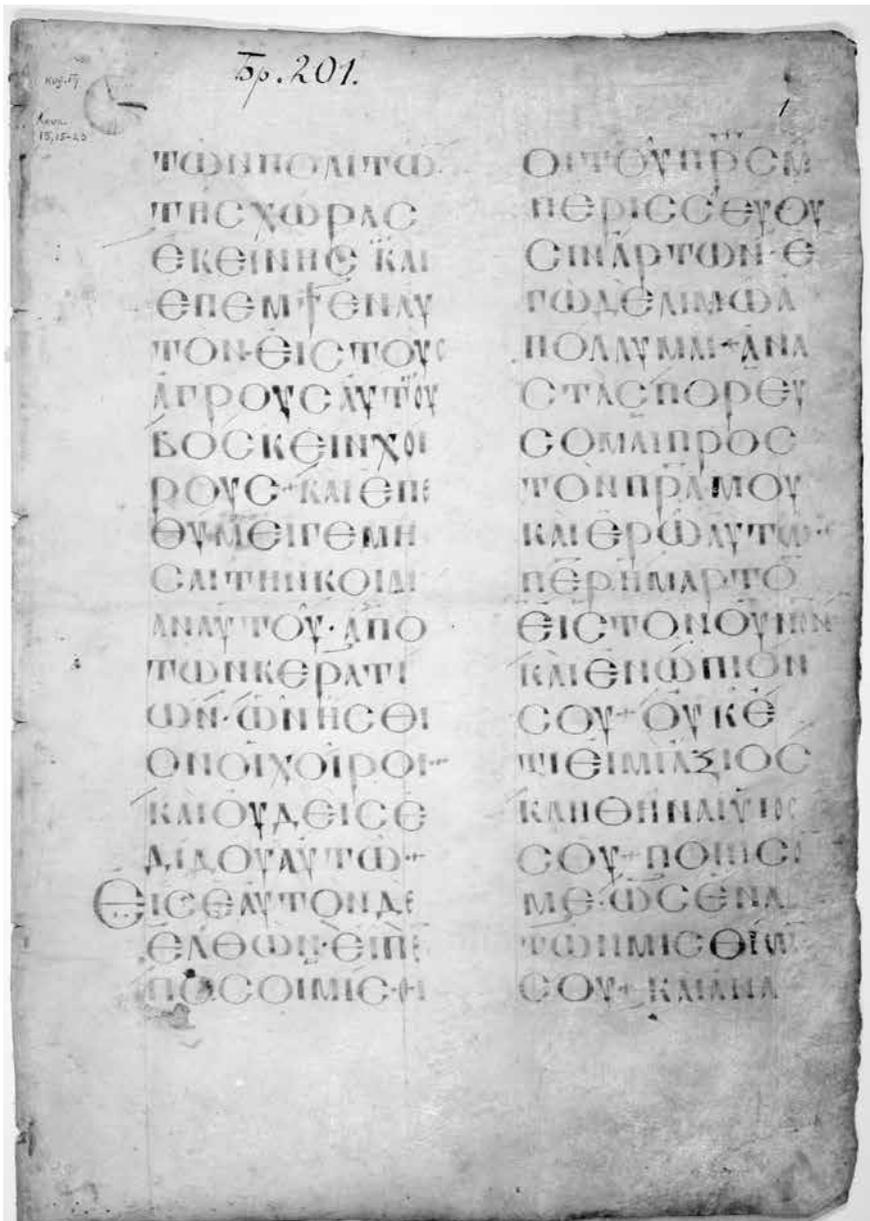
на графическом уровне. Но выяснение этого вопроса предполагает другой методологический подход.

Итак, на основе приведенных здесь примеров мы сделали попытку показать некоторые аспекты вопроса о письменности. Все намеченные нами проблемы требуют дополнительного исследования и анализа. Болгарское средневековое государство вследствие своего географического положения превратилось в самый близкий и самый последовательный адепт византийской культуры во всех ее проявлениях. И если проблема языка – это проблема этнического самоопределения и сохранения исторической памяти в веках, которая всегда требовала особого внимания, то в других отношениях образцы византийской книжности служили бесспорным авторитетом. Таким образом, предметное тело языка – алфавит – продвигался по своеобразной шкале уподобления и постепенно достиг практической реализации представлений о максимальной приближенности к авторитету.

В болгарском средневековом государстве намечаются два периода культурной легитимации при помощи письменности. В пределах Первого болгарского государства конкурируют две графические системы, и выбирается знакомое, усвоенное, но с целью разграничения от Византии. Второй период характеризуется наличием идейной платформы, которая мотивирует приближение книжников к авторитету и принятие ими его нормы. Но в обоих случаях изменения в графике не связаны с изменениями в языке. В отличие от западного мира, где о формировании национальных языков можно говорить относительно поздно (с конца XIV в.), в мультиэтнической Византийской империи вопрос о языке был решен в пользу многообразия еще в VIII – IX веках.



1 – Кириллический вариант литургического библейского маюскула:
белоглиняная плитка из Преслава
(собрание Регионального исторического музея в городе Преславе)



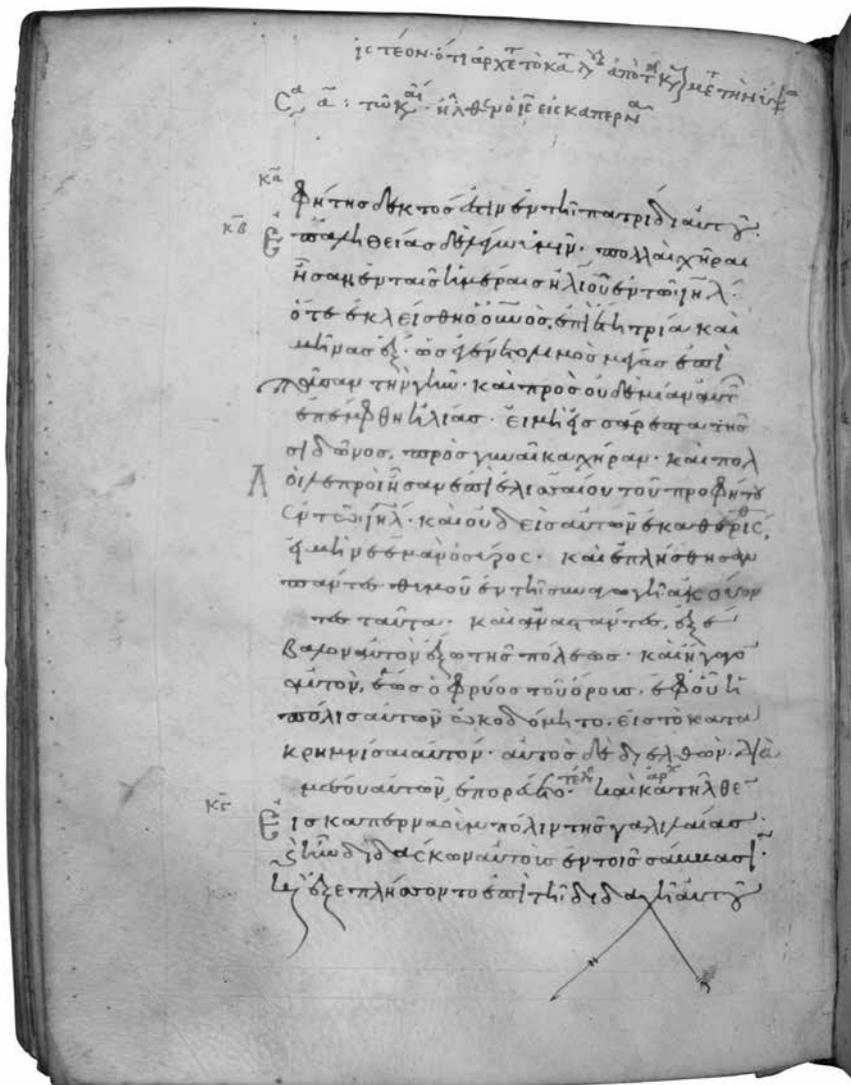
2 – Образец греческого библейского маюскула: Cod. D. Gr. 387, X в., из собрания Центра славяно-византийских исследований им. Ивана Дуйчева, София



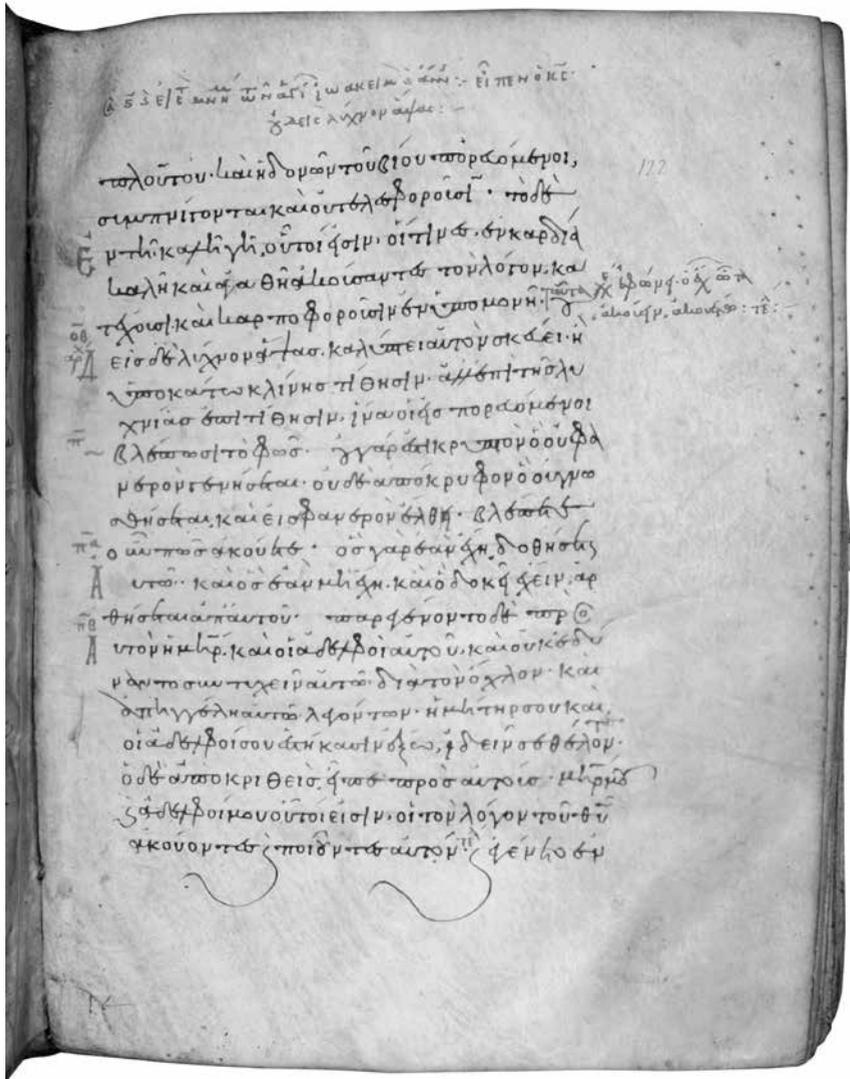
3, 4 – «Грегизация» кириллического письма: праздничная минея XIII в. (Минея Драгана) из собрания болгарского Зографского монастыря на Афоне

Кирилловский алфавит и греческое письмо: графические и идеологические модели



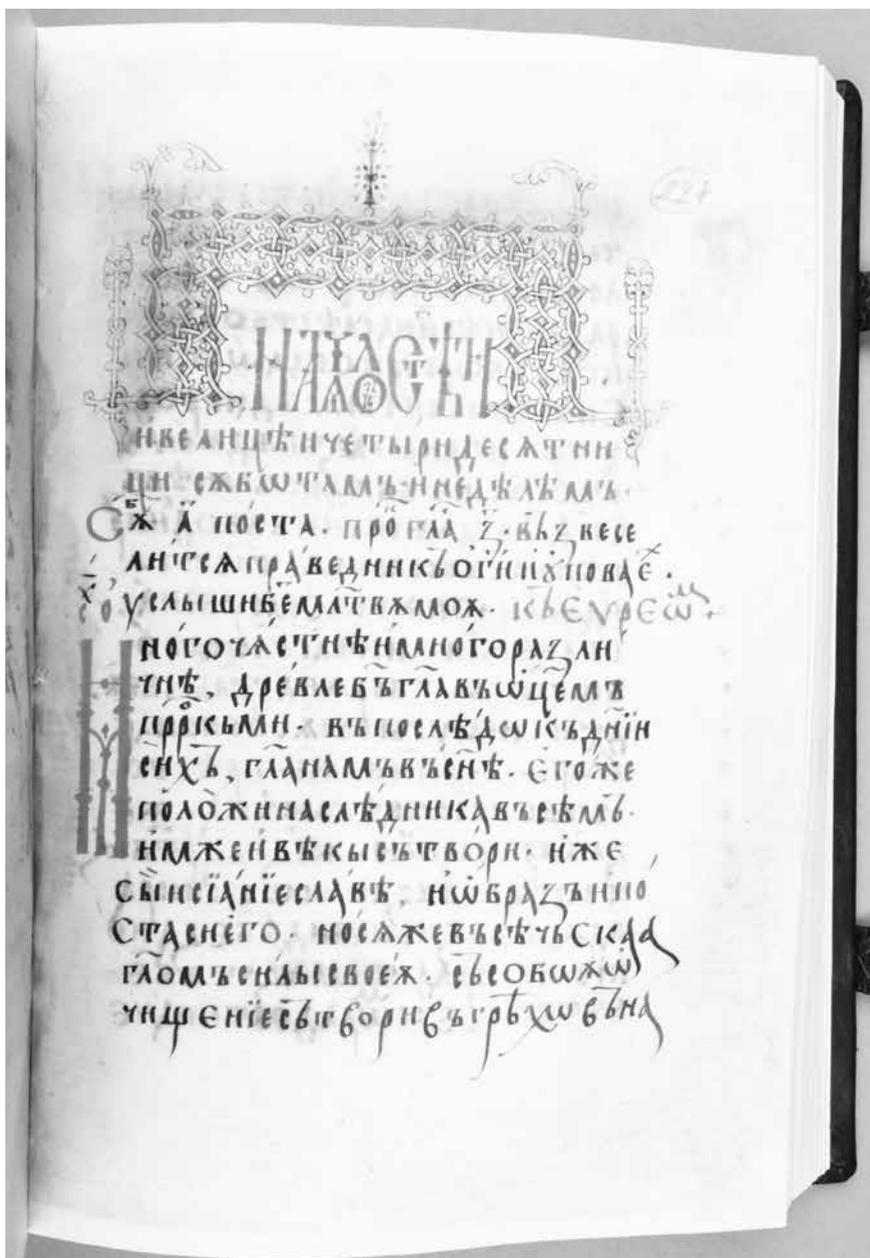


5, 6 – Евангелие XI в., Cod. D. Gr. 252 из собрания Центра славяно-византийских исследований им. Ивана Дуйчева, София

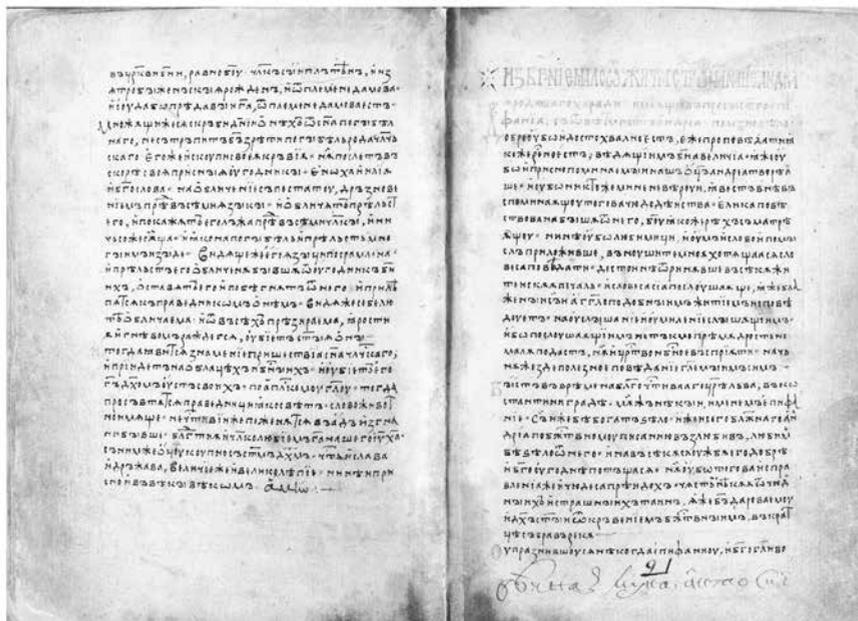




7 – Евангелие, нач. XIII в., Cod. D. Gr. 337 из собрания Центра славяно-византийских исследований им. Ивана Дуйчева, София



8 – Апостол апракос 70-80 гг. XIV в., NMH Slav 5.
Собрание Национального исторического музея, София



9 – Образец т. наз. поперасимова письма (адаптация александрийского письма). Сборник попа Филиппа 1334-45 г., Государственный исторический музей, Москва, Син. 38

VASSJA VELINOVA

The Cyrillic Alphabet and Greek Writing: Graphic and Ideological Models of Interaction

The present study puts forward some preliminary observations on the Cyrillic and Glagolitic alphabets and their relations with their common model, namely, the Greek alphabet in its uncial and miniscule variants. More specifically, it treats the process of the gradual perfection of the Cyrillic alphabet at the end of the ninth and beginning of the tenth century, and its confirmation as the second Slavic writing system, by offering some considerations on certain possible reasons why Cyrillic replaced Glagolitic. What are exposed to view in the present study, therefore, are successive models of interaction between the Cyrillic alphabet and Greek writing in a diachronic perspective wherein attempts are made to reveal the specific factors that conditioned their emergence in different periods of the Middle Ages.

The main conclusions that the author of the present study have drawn are, as follows:

- (1) For a relatively long period (until the end of the First Bulgarian Empire) the Cyrillic and Glagolitic alphabets were used simultaneously and in equal measure at Preslav and Ohrid.
- (2) The Cyrillic alphabet ultimately replaced Glagolitic for two main reasons: (a) factors connected with the development of the writing tradition – the Cyrillic alphabet was perceived as a well-known writing system, that is, as a graphic variant of the uncial Greek writing in use in the Bulgarian lands before the arrival of the disciples of Cyril and Methodius; and (b) political factors – in Bulgaria Cyrillic represented the variant closest to the luxurious Greek liturgical manuscripts, and its connections with Greek writing would play, for centuries to come, a fundamental structural role.

The above process of replacement is illustrated in the present study with typical examples from the development of the second Slavic alphabet, which – by preserving its uncial character – continuously was enriched with elements that made it draw closer to Greek writing even if the latter was miniscule in character. The most evident example of this phenomenon is revealed by the so-called «script of Pop Gerasim», a Slavic variant of the Alexandrian script. Finally, the present study briefly discusses the attempt in Bulgaria to have Cyrillic fully resemble Greek writing under the influence of Hesychasm.

L'alfabeto cirillico e la scrittura greca: modelli grafici e ideologici di interazione

L'articolo offre alcune osservazioni preliminari sugli alfabeti cirillico e glagolitico e i loro rapporti con il modello comune – l'alfabeto greco nelle sue varianti onciale e minuscola. Viene presentato il processo di perfezionamento dell'alfabeto cirillico tra la fine del IX e l'inizio del X secolo, e della sua affermazione come secondo alfabeto slavo, con alcune considerazioni sulle possibili ragioni per le quali il cirillico si è sostituito al glagolitico. Vengono quindi illustrati i successivi modelli di interazione dell'alfabeto cirillico con la scrittura greca in prospettiva diacronica, e si individuano i fattori determinanti nei diversi periodi del Medioevo.

Le principali conclusioni cui si perviene sono:

- 1) per un periodo di tempo relativamente lungo (sino alla fine del Primo impero bulgaro) gli alfabeti cirillico e glagolitico furono usati contemporaneamente e in egual misura a Preslav e a Ohrid;
- 2) l'alfabeto cirillico si sostituisce a quello glagolitico a causa di:
 - a) fattori determinati dall'evoluzione della tradizione scrittoria: come variante grafica della scrittura greca onciale, in uso negli ambienti bulgari prima dell'arrivo dei discepoli di Cirillo e Metodio in Bulgaria, l'alfabeto cirillico viene percepito come un sistema scrittoria ben noto;
 - b) ragioni politiche: il cirillico rappresenta, in Bulgaria, la variante libraria più vicina ai lussuosi manoscritti liturgici greci e il suo legame con la scrittura greca ricoprirà nei secoli a venire un ruolo fondamentale, strutturale.

Ciò viene illustrato con esempi tipici per lo sviluppo del secondo alfabeto slavo: conservando il suo carattere onciale, esso si arricchisce continuamente di elementi che lo avvicinano alla scrittura greca, nonostante quest'ultima sia minuscola. L'esempio più illuminante di questo fenomeno è offerto dalla cosiddetta 'scrittura di Pop Gerasim', una variante slava della scrittura alessandrina.

Viene infine brevemente presentato il tentativo di rendere la scrittura cirillica del tutto eguale a quella greca sotto l'influenza dell'esicismo, in Bulgaria.

BARBARA LOMAGISTRO

SCRITTURA, TRADIZIONE, IDENTITÀ NEI BALCANI OCCIDENTALI

Allo stato attuale delle ricerche e delle fonti note, dagli inizi della loro cultura scritta (tra la seconda metà del IX e gli inizi del X secolo) e il secolo XVIII, gli Slavi hanno utilizzato principalmente tre alfabeti, ossia il glagolitico, il cirillico e il latino; sporadicamente – e in particolari circostanze – si sono serviti anche di altri alfabeti, principalmente il greco. Tranne alcuni punti fermi, quali l'epoca di invenzione di una scrittura adatta alla lingua degli Slavi e l'identità del suo artefice, molte problematiche legate alla genesi della scrittura glagolitica e di quella cirillica e alla loro evoluzione, nonché alla diversa funzionalità, sono ancora oggi poco chiare o risolte solo in via congetturale. La questione stessa se l'artefice, Costantino-Cirillo detto il Filosofo, abbia inventato il glagolitico o il cirillico è rimasta per molto tempo oggetto di discussione: oggi si ritiene che abbia inventato il glagolitico, segnatamente la tipologia scrittoria che presenta tratti rotondeggianti delle lettere, testimoniati da una serie di manoscritti che, benché non risalenti all'epoca dell'invenzione e non datati, sono ritenuti molto antichi e databili a un periodo assai vicino alla missione cirillo-metodiana, ossia il X-XII secolo¹. Aver chiarito questo aspetto, però, non ha risolto automaticamente altre questioni, ad esempio perché sia stato inventato il cirillico, né ha precisato quali siano state le sorti del glagolitico dopo l'introduzione nell'uso di quest'ultimo, sicché il dibattito è per molti versi ancora aperto. Ancora più aperta è la questione degli sviluppi grafici e delle funzioni dei due alfabeti sia in senso diacronico sia in senso sincronico relativamente ai vari sviluppi locali.

Il presente contributo si propone di indagare se e come questa ampia problematica sia legata al ruolo della scrittura nel meccanismo identitario: da un lato, infatti, la prassi scrittoria tradizionale influisce sulla percezione unitaria che un gruppo umano può maturare di sé utilizzando un sistema pratico-simbolico, quale è la scrittura; dall'altro, il gruppo può deliberatamente decidere di sentirsi unito dal dato sistema grafico.

¹ Per un quadro di massima della questione si veda la voce *Glagolica* in *Kirilo-Metodijeva enciklopedija*: I, 491-509.

Si tratterebbe di un meccanismo parallelo a quello realizzato attraverso il codice linguistico. È dunque preliminarmente necessario precisare a quali categorie linguistiche si accompagnano i sistemi alfabetici glagolitico e cirillico. Inizialmente essi furono allestiti per veicolare la lingua che convenzionalmente si definisce ‘paleoslavo’ o ‘slavo antico’, ossia la lingua dei manoscritti che non siano più recenti del secolo XII e in cui fonemi, che hanno subito una rapida evoluzione nei secoli immediatamente successivi (vocali nasali, vocali ultrabrevi, vocale *jat*), siano resi con i grafemi all’uopo predisposti (Lunt 1959: 1-13), e che nei suoi sviluppi successivi viene definita ‘slavo ecclesiastico’, con varie ‘redazioni’ (o ‘recensioni’). Dei non numerosi manoscritti che tramandano testi in slavo antico, alcuni sono vergati in alfabeto glagolitico altri in alfabeto cirillico. In genere si pensa a tali manoscritti – in virtù dell’antichità del registro linguistico – come a manifestazioni grafiche uniformi, cosa che in realtà non è: a un puntuale esame paleografico, essi rappresentano varie tipologie scrittorie all’interno della stessa scrittura, elemento che dovrebbe mettere in guardia da generalizzazioni.

Una concezione per categorie scrittorie molto generali (e generiche, ossia ‘glagolitico rotondo’, cirillico ‘onciale’ o ‘semionciale’ o ‘corsivo’, ‘glagolitico angoloso o quadrato’) costituisce in realtà il grave limite degli studi paleografici slavistici, perché appiattisce completamente il divenire grafico insito in queste manifestazioni scrittorie e impedisce di cogliere le intime articolazioni di un fenomeno complesso quali la diffusione e l’uso, a vari livelli funzionali, della scrittura. Sicché si è largamente affermato un modello di filiazione verticale: prima il cirillico ‘onciale’, poi il ‘semionciale’, poi il ‘corsivo’, oppure, prima il glagolitico ‘rotondo’ poi il glagolitico ‘angoloso’, trascurando completamente tutti i dettagli del passaggio dall’uno all’altro o della coesistenza di tipi diversi². Forte di tali generalizzazioni, si è affermata una teoria, basata unicamente su elementi indiziari e congetturali – ossia che nei viaggi tra la Moravia e Roma Costantino-Cirillo e Metodio avrebbero fatto adepti in Croazia o che lì fosse giunta una parte dei discepoli esiliati dalla Moravia dopo la morte di Metodio nell’885 –, secondo la quale la scrittura glagolitica si sarebbe diffusa in Croazia, Istria e Dalmazia a partire dalla fine dell’XI secolo, o dagli inizi del XII, trasformandosi, con modalità non meglio precisate, nella tipologia detta ‘angolosa’ e, in queste zone periferiche dell’ecumene slava e slavofona, si sarebbe mantenuta molto a lungo anche quando in altre regioni slave l’uso della scrittura glagolitica era tramontato, arrivando

² Per un esame di questo specifico aspetto rimando a LOMAGISTRO 2008.

do anche a essere usata in testimonianze scritte in volgare e non solo in slavo ecclesiastico. Questo teorema, non suffragato da alcuna solida prova, ha dato vita a una ricostruzione a posteriori di una identità glagolizzante che si vorrebbe esistente da tempi molto antichi, una situazione in cui la tradizione scrittoria che si vuole esistente *ab initio* determina, o concorre a determinare, l'identità del gruppo.

Teoremi simili, avulsi cioè dalle testimonianze grafiche e da una loro interpretazione paleograficamente corretta, concorrono ad alimentare altri meccanismi identitari sulla base della scrittura cirillica e in altri casi, ancora più problematici, legando impropriamente scrittura e identità nazionale (*lege* geo-politica), come nel caso della cosiddetta 'bosančica' o 'cirillica croata' (in opposizione a una 'cirillica serba' non meglio precisata), o legando scrittura e identità religiosa, come ad esempio: scrittura glagolitica angolosa – cattolicesimo; scrittura latina – cattolicesimo; scrittura cirillica – ortodossia. Si tratta di binomi impropri dalle problematiche conseguenze perché associano elementi, che hanno certamente concorso nella storia a individuare dei gruppi, a categorie identitarie derivanti da una ricostruzione a posteriori della tradizione del singolo gruppo, derivanti cioè da una modalità di autorappresentazione del gruppo in un contesto diverso³.

L'analisi della letteratura scientifica prodotta a partire dalla fine dell'Ottocento in ambito filologico e storiografico mostra come un elemento apparentemente neutro e puramente funzionale, ossia la scrittura usata per veicolare una lingua e le idee di una determinata società, sia progressivamente diventato una caratteristica distintiva della società che l'ha usata e sia stato utilizzato per dimostrare teorie linguistiche ed etnogenetiche, nonché per spiegare fatti e periodi storici desultoriamente documentati da testimonianze scritte. Si sono così invertiti i termini del problema: anziché studiare una società attraverso la documentazione prodotta, letteraria e non, per capire il perché delle sue scelte grafiche, si teorizza sulla cultura di quella società partendo dalla scrittura usata, in quanto elemento aggregante e distintivo della società stessa. Qui si cercherà di ripercorrere, in senso diacronico, i processi e le scelte che hanno portato all'affermazione della scrittura glagolitica e di quella cirillica nei Balcani occidentali e di illustrare, sulla base della documentazione scritta, che però data da un'epoca molto più recente, in che modo i meccanismi identitari si intersechino con i sistemi grafici usati dalle

³ Per l'ampia problematica relativa alle modalità dell'auto-rappresentazione della nazione si rimanda a ANDERSON 2009.

comunità considerate⁴. Essendo i primordi della cultura scritta collegati alla cristianizzazione delle tribù slave insediate nei Balcani occidentali è necessario partire da questi due eventi (rispettivamente insediamento e integrazione nella compagine politico-religiosa preesistente), cercando di ragionare con le categorie storico-politiche ed etniche delle fonti coeve agli eventi in parola.

* * *

È bene, innanzitutto, ricordare che l'attuale repubblica di Croazia consiste di tre separati territori: costa e insulario dalmata, Croazia propriamente detta e Slavonia. Nel medio evo la Croazia era uno stato – rimasto più o meno indipendente dalla fine del IX sec. fino al 1102, anno della sua sottomissione alla corona ungherese – di gran lunga più piccolo che includeva la parte settentrionale della Dalmazia (tra l'Istria e il fiume Cetina) e l'entroterra fino al fiume Kupa a nord e al fiume Vrbas a est (con qualche oscillazione nel tempo). Occasionalmente esso controllava parti della Slavonia, in cui era compresa anche Zagabria, che più stabilmente fu invece in potere dell'Ungheria, e il termine 'croato' non vi fu usato prima del XVI secolo⁵. Parimenti, la Dalmazia a sud di Omiš (inclusa Ragusa/Dubrovnik) non faceva parte dello stato croato ma era, con alterne vicende e anche solo nominalmente, sotto la sovranità bizantina (Ferluga 1978). Dopo il 1102 essa fu contesa da Ungheria, Venezia e Bisanzio e, dopo varie guerre, cadde in mani veneziane nel XV secolo e vi restò fino alla caduta della Repubblica nel 1797. In questo periodo Ragusa rimase una città stato indipendente ma sotto la sovranità del sultano, cui pagava il tributo. È quindi evidente che il regno trino (composto di Dalmazia, Croazia e Slavonia) proclamato e rivendicato dal movimento nazionale croato del XIX-XX secolo non è mai esistito.

La storiografia croata è ancora oggi impegnata a tracciare (se non a riscrivere) la linea di continuità tra le prime tribù slave insediate in queste regioni, il regno croato medievale e le sue sorti in epoca moderna, ma J. Fine ha con ragione criticato questo atteggiamento. Egli ha osservato che Costantino Porfirogenito colloca nel VII secolo la tribù dei croati

⁴ Per gli ovvi limiti di spazio tale analisi sarà condotta per campioni significativi, ad esempio non sarà affrontata la questione della funzione della scrittura latina. Si rimanda a una monografia in preparazione l'esame di un *corpus* di fonti (storiche e storiografiche) più ampio.

⁵ Anche dopo il 1102 la Slavonia rimase come un regno separato (dalla Croazia) sotto il re di Ungheria, che si riferiva ai due regni di Croazia e Slavonia al plurale.

nei Balcani occidentali e quella dei serbi nei Balcani centrali e sud-occidentali (Dalmazia meridionale, Kosovo, Serbia meridionale e Macedonia settentrionale), definendo, con etichetta più ampia e generica, come 'slavi' i nuovi insediati nelle regioni interne, ad esempio in Bosnia (Fine 2000: 205-206; Fine 2006: 27-66). Basandosi poi sugli studi di Lindner (1982), Fine muove per la prima volta una sostanziale obiezione alla visione tradizionale secondo la quale la tribù dei 'croati' dovesse costituire un gruppo etnico. Lindner infatti ha dimostrato come all'epoca della grande migrazione una tribù non fosse un gruppo etnico bensì un gruppo di persone legate a un capo. Una grande tribù era composta da una serie di differenti gruppi non relati fra loro, che erano stati conquistati o si erano associati volontariamente per ragioni materiali a un capo. Così sciti, sarmati, unni, avari erano insieme di bande di cavalieri provenienti da vari gruppi linguistici – iranici, turchi, unni – che collettivamente portavano il nome del gruppo dominante per un determinato periodo. Similmente, al loro arrivo nei Balcani, i croati capeggiavano una sorta di confederazione, costituendo quindi un gruppo elitario all'interno dell'intero gruppo dei cosiddetti migranti croati⁶. Quale che fosse l'origine dei croati – e nonostante tutte le speculazioni in merito – le fonti coeve li descrivono come slavi, o quanto meno slavizzati: al più è possibile ipotizzare che il ceto dominante di questa migrazione fosse costituita da 'croati' originariamente non slavi, che però guidava gruppi di slavi e slavofoni non meglio definiti (Fine 2000: 208-209).

Tra VIII e IX secolo le fonti testimoniano dell'esistenza di tre principati slavi, denominati con nome geografico: principato di Pannonia, principato di Dalmazia e Liburnia – entrambi sotto la sovranità franca – e il principato degli Slavi, chiamati narentani, situato intorno al basso Narenta. Le più antiche attestazioni dell'etnonimo 'croato' rivengono da tre fonti latine del IX sec., rispettivamente due documenti e una iscrizione⁷, sulla base delle quali Fine (2000: 211-212) ipotizza che lo Stato croato fosse il successore del principato di Dalmazia citato dalle fonti franche all'inizio del secolo. Il quadro delle denominazioni usate nel-

⁶ Proprio all'origine non slava dell'etnonimo 'croato' e di alcuni antroponimi citati da Costantino Porfirogenito si rifanno varie teorie etnogenetiche dei croati, non del tutto esenti da certi condizionamenti politici, che li collocano invece in area iranica o turca. Si vedano MARGIĆ (1995: 38-41); BARTULIN (2014: 20-28, 109-120).

⁷ I documenti sono di dubbia autenticità, il primo è datato 852 ed emanato da Trpimir, il secondo è datato 892 ed emanato da Mutimir; in entrambi i casi il principe si presenta come «dux chroatorum». Entrambi sono tramandati da copie del 1568: non esistono motivi per credere a una falsificazione ma neppure garanzie di genuinità. L'iscrizione attribuisce a Branimir lo stesso titolo.

la fase storica in cui i migranti ‘croati’ puntarono a diventare federati dell’impero cristiano e del nascente regno dei Franchi, attraverso la cristianizzazione, si complica notevolmente perché vi si devono riconoscere almeno due strati: quello della nomenclatura antica e territoriale usata dalla Chiesa universale e quello delle nuove denominazioni etnico-locali portato dai popoli migranti.

La Chiesa, infatti, avrebbe a lungo perpetuato la nomenclatura toponomastica di epoca romana con l’uso dei choronimi Illirico e Dalmazia. Nel I sec. d. C. sotto il nome di *Illyricum* erano comprese le due grandi province di Dalmazia e Pannonia, con prolungamento nel Norico a ovest, nella Mesia a est e in alcune province rivierasche del Danubio, abitate da popolazione militare. In seguito vi fu istituita la diocesi amministrativa di *Illyricum* composta da Dalmazia, due Norici (Norico ripuario e Norico interiore o mediterraneo), due Pannonie (Savia e Valeria)⁸. Nei tempi più antichi, dunque, la provincia romana di Dalmazia faceva parte dell’*Illyricum*, con frontiere alquanto vaghe. Il nome di Dalmazia, all’inizio riservato a una circoscrizione, fu attribuito in seguito a tutta una provincia, più estesa della Dalmazia attuale, i cui confini furono prima definiti da Augusto e poi da Diocleziano (Leclercq 1916).

Queste denominazioni entrarono, al momento della cristianizzazione dell’Impero romano, nella nomenclatura geografica e giurisdizionale della Chiesa e attraverso questa furono integrate nella storia ecclesiastica e culturale degli Slavi balcanici. Per comprenderne le modalità occorre capire come essi si integrarono nel mondo cristiano, e cioè ripercorrendo lo stesso modello attraverso il quale era stato cristianizzato l’impero romano, composto da tre fasi – evangelizzazione, cristianizzazione, strutturazione diocesana – che sono spesso assimilate, e talora confuse, e di cui non è sempre facile ricostruire tempi e modalità⁹.

È utile rammentare che la diocesi ecclesiastica inizialmente era costituita dai territori urbani e rurali amministrati dalla *civitas*, che fu il primo e più importante ambito di diffusione della nuova fede; anche quando più *civitates* costituivano una diocesi, il criterio per l’individuazione dei confini diocesani era sempre di carattere territoriale. Fu avviata, così, una piena identificazione tra *ecclesia* e *civitas* sul fondamento teologico che vedeva nella chiesa locale il simbolo della chiesa universale. Più diocesi costituivano la provincia ecclesiastica, modellata su quella civile e soggetta alla giurisdizione del vescovo metropolita. Fin dal III secolo la

⁸ Per i dettagli si veda LECLERCQ 1926.

⁹ La questione è dettagliatamente spiegata da OTRANTO 2014, in particolare alle pp. 51-56.

presenza di grandi città, che divennero presto sedi vescovili, e la penetrazione precoce del cristianesimo negli ambienti rurali con la conseguente istituzione di nuove chiese e parrocchie, portarono in Oriente alla istituzione del corepiscopo, una figura di ausilio al vescovo diocesano ma con poteri limitati, e in Occidente alla istituzione del vescovo di campagna, del tutto autonomo e titolare della piena giurisdizione sul territorio rurale di propria pertinenza (Otranto 2014: 56-58).

La legislazione teodosiana e giustiniana attribuì rilevanza giuridica alle funzioni svolte dal vescovo nella città tardoantica, in virtù della normativa codificata dai primi concili ecumenici e sinodi locali che traduceva in forma giuridica il nesso teologico esistente tra il vescovo e la Chiesa locale alla quale è canonicamente preposto. Tale disciplina canonica vincolava il vescovo all'obbligo della residenza nella propria diocesi e al rispetto assoluto dei confini diocesani; gli vietava la possibilità di ordinare vescovi destinati a campagne o villaggi fuori dal territorio di propria pertinenza; specificava funzioni e modalità operative dei vescovi, anche con riferimento ai territori rurali sotto la loro giurisdizione; prescriveva la corrispondenza delle circoscrizioni ecclesiastiche alle *provinciae* romane. È necessario tener conto di questi elementi per capire come la cristianizzazione dell'impero romano fosse capillare e consentisse la sopravvivenza di una Chiesa universale alla struttura civile dell'impero stesso. Questo organismo riuscì, almeno in Occidente, a integrare i popoli migranti perfino quando l'impero cessò di esistere. La conoscenza di questi meccanismi consente di capire meglio come gli Slavi migranti si inserirono nell'Europa politica e civile della tarda antichità-inizi del medio evo.

Purtroppo, un uso troppo disinvolto nelle discipline slavistiche di questi meccanismi e delle categorie canoniche loro connesse ha innescato la soluzione per via congetturale di varie questioni legate ai primordi della cristianizzazione e alla missione in Moravia di Cirillo e Metodio. Tali congetture hanno dato vita nel tempo a elaborate teorizzazioni entro le quali oggi è difficile discernere, in modo immediato, i dati veramente certi dalle ipotesi: in tale quadro è stato ed è possibile retrodatare a piacimento eventi che invece hanno una precisa collocazione temporale, e servirsene strumentalmente. La complessa questione che A. Cronia aveva definito lapidariamente «enigma del glagolismo in Dalmazia» costituisce un esempio classico di questo modo di procedere: essa è stata costruita a posteriori, a partire dai movimenti identitari (nazionali) ottocenteschi, integrando i dati a volte molto scarsi delle fonti con ipotesi divenute assiomatiche nel giro di una o due generazioni, e ignorando la disciplina canonica vigente all'epoca dei fatti. Invece, l'enigma perde ogni carattere

di enigma contestualizzando i fatti e interpretandoli alla luce della normativa dei loro tempi. La letteratura a cui si farà riferimento in seguito è espressione di vari indirizzi interpretativi ed è necessariamente selettiva poiché siamo a un punto in cui una parte della 'questione' è costituita dagli effettivi (non numerosi) interrogativi che le fonti lasciano irrisolti (e probabilmente irrisolvibili) e da una parte (ben più ponderosa) costituita dalla storiografia prodotta per risolverli, che ormai fa storia a sé, presentandosi come lo specchio delle contese ideologiche che hanno animato gli studi slavistici degli ultimi due secoli.

* * *

Stabilito che la diocesi rappresenta il modello di funzionamento della Chiesa universale, e che nei primi secoli se ne definì la rete organizzativa e le prerogative dei vescovi, si deve tener conto del fatto che i popoli 'barbari' furono prima evangelizzati (conobbero la predicazione cristiana e alcuni di loro decisero di accettare a livello privato la nuova fede), quindi cristianizzati (ossia integrati nella rete organizzativa diocesana già esistente) e, a seconda dei casi e degli accordi presi dai loro arconti con le autorità imperiali, ebbero una propria organizzazione diocesana (molto più lentamente e molto più tardi). Si tratta di fasi distinte a cui si collegano processi distinti, quale quello di accettare una nuova lingua nella quale essere indottrinati nella nuova religione (latino o greco, a seconda) oppure richiedere di poter tradurre i sacri misteri nella propria e, ove questa fosse solo orale, stabilire prima un'opportuno sistema alfabetico per poterla scrivere. Spesso tale progressione di provvedimenti viene ignorata dalla critica, in particolare si tralascia facilmente il dato di fatto che le varie tribù slave si insediarono in territori dell'impero già cristiani, dotati di una propria organizzazione episcopale, al suo interno gerarchica.

Il passaggio collettivo al cristianesimo di *ethnē/gentes* politicamente coesi¹⁰ avvenne in seguito alla richiesta dei loro principi di ottenere per se stessi l'inclusione nella gerarchia dell'impero, o l'insediamento nei con-

¹⁰ Userò nel limite del possibile la terminologia greco-latina delle fonti, poiché ritengo che l'ormai abusato sostantivo italiano 'etnia', e i suoi derivati, induca l'equivoco di concepire queste società come nazioni coese in senso moderno. Da quanto detto, invece, sulla composizione della tribù nomade e di come si debbano intendere le denominazioni per le tribù di croati e serbi alla loro apparizione sullo scenario balcanico, credo emerga chiaramente la necessità di evitare tale equivoco.

fini¹¹, e lo statuto di *populi foederati* per i sudditi. Si deve, dunque, considerare che gli Slavi si insediarono in territori già costellati da comunità ecclesiali locali, con una precisa organizzazione diocesana, che in molti casi era stata messa a dura prova dalle invasioni, ma non era scomparsa del tutto. La loro evangelizzazione e cristianizzazione si compì in queste condizioni. Superate queste fasi, le varie tribù slave con i loro arconti addivennero alle trattative che avrebbero dato loro lo status di *foederati* dell'Impero, in cambio di una gerarchia propria ed eventualmente della traduzione nella propria lingua dei testi sacri in momenti e con modalità diversi. Ad ogni modo, l'accettazione ufficiale del cristianesimo, come atto politico, da parte di capi e intere tribù non significava in automatico una propria gerarchia ecclesiastica né tanto meno libri sacri nella propria lingua.

Cessata la fase più turbolenta della migrazione, il compito di ripristinare o rafforzare i vincoli canonici esistenti con le terre ormai sottomesse ai 'barbari' e di estenderli a questi popoli ancora estranei al cristianesimo fu svolto da ciascuna grande Chiesa storica solo nell'ambito di una giurisdizione ecclesiastica primaziale ben determinata, rispondente cioè a precisi termini del diritto canonico generale e della geografia e gerarchia ecumenica conciliare (Peri 1993a: 181). In adesione al principio secondo il quale le province dell'Impero romano cadute in mano ai barbari non cessavano di appartenere per diritto divino alla Chiesa universale, questa si accinse a riorganizzare le Chiese locali o a instaurare una nuova gerarchia episcopale in territori divenuti politicamente indipendenti ma i cui capi si fossero cristianizzati. Da ciò scaturì la necessità, tra l'VIII e il IX secolo, di rilanciare un'attività missionaria tra popolazioni, quale quella slava, di recente insediamento ed evangelizzazione. In virtù di questo, i canonisti latini del IX secolo cercarono di conservare alle strutture ecclesiastiche l'organizzazione e il funzionamento gerarchico che le caratterizzava in precedenza, cercando di adeguarsi al nuovo contesto storico in cui i rapporti di forza tra l'Impero (bizantino) e le nuove entità politiche era profondamente mutato.

¹¹ Lo attesta lo storico goto Jordanes quando narra che i Goti, pur di ottenere dall'impero bizantino di potersi stabilire nelle province romane di Tracia e Mesia, si dichiararono disposti ad accettare le leggi e la supremazia politica dell'imperatore romano e a farsi cristiani se avessero avuto un maestro nella loro lingua. Consacrato a Costantinopoli come 'vescovo dei Goti', il goto Ulfila tradusse la Bibbia nella loro lingua dopo avere creato una scrittura, che integrava grafemi greci e segni runici, e stabilito un lessico atto a fissare l'insegnamento cristiano nella lingua della *gens*. Si veda WOLFRAM (1985: 140-155).

Nel promemoria sugli antefatti del concilio di Costantinopoli dell'869-870, preparato per Adriano II da Anastasio Bibliotecario, e premesso come introduzione storica alla sua versione latina degli atti conciliari, si precisa per quale ragione non fosse rimasta integra, sul versante orientale, la «diocesi» della Chiesa romana, nella quale «l'intera Dardania, la Tessaglia, la Dacia e l'uno e l'altro Epiro e le altre regioni contigue al fiume Danubio erano specialmente (*praecipue*) rette ed organizzate (*regebantur et disponebantur*) con la direzione (*moderamine*) della Sede Apostolica»¹². Gli imperatori romani, essendo diventati iconoclasti e non riuscendo a piegare alla propria politica i vescovi di Roma, si erano vendicati sottraendo a questi alcune diocesi. Ma poiché l'ordinamento in *dioikēseis/provinciae* era per tradizione ritenuto immutabile, l'alterazione dello *status quo* a opera degli imperatori era stata sentita come una usurpazione di poteri (Peri 1993a: 221-222; Peri 2002: 432-434).

Ricapitolando: in base alla dottrina canonica vigente nell'VIII-IX secolo, la giurisdizione ecclesiastica sulle antiche province di Illirico e Pannonia, terre in cui si erano stabilmente insediate tribù slave, spettava al primate di Roma. Almeno per quanto riguarda la Dalmazia non c'è mai stato un cambiamento in tale giurisdizione a favore di Costantinopoli – come vuole la storiografia croata per risolvere la questione dello scontro tra vescovo di Nona/Nin e arcivescovo di Spalato/Split, di cui si dirà più avanti –, benché la Dalmazia fosse politicamente bizantina. Non sono invece ancora del tutto chiare le circostanze specifiche in cui si verificarono i passaggi delle varie tribù slave al cristianesimo. Certamente, così come resistette parte della popolazione residente, persisteva l'organizzazione episcopale territoriale precedente all'arrivo degli Slavi, benché si fossero ridotti i rapporti con le Chiese con cui essi erano in origine gerarchicamente legati. I documenti pontifici cominciarono a usare una duplice terminologia per designare questi territori ecclesiastici e le nuove comunità cristiane in formazione al loro interno. Da un lato, si continuò a riferirsi a essi con i nomi classici delle province imperiali ed ecclesiastiche ma, gradualmente, entrarono nell'uso anche i nomi dei nuovi popoli che erano entrati a far parte di antiche (talora estinte) comunità cristiane.

Le conseguenze, sul piano canonico, del rimescolamento indotto dallo stanziamento di nuove popolazioni furono regolate in varie deliberazioni del concilio in Trullo o Quinisesto (a. 691/92), mirate a porre rimedio alle irregolarità che si erano create, soprattutto a integrare vescovi

¹² Edizione in *Epistolae karolini aevi*, MGH V, 411.

rifugiati in altre diocesi, in modo da non alterare l'organizzazione ecclesiastica locale e da non interferire nell'esercizio dell'autorità ordinaria (Peri 2002: 424-425). Le *missiones ad gentes* rappresentano un fenomeno nuovo, tra il VII e il IX secolo, che deve ancora essere indagato in tutte le sue sfaccettature. Esse hanno lasciato traccia nel fatto che, ancor prima del X secolo, risultano inclusi nelle liste gerarchiche e geografiche delle diocesi urbane tradizionali alcuni vescovi bizantini indicati con il genitivo plurale della *gens* di cui dirigevano la vita cristiana. Relativamente ai territori occupati da croati, un *episcopus Chroatorum* o *episcopus chroatensis* è attestato come titolo e figura gerarchica nella cristianità croata nel X sec., definito anche, in alcune epistole papali, come 'episcopus in terra chroatorum'. Dalla corrispondenza papale si ricava l'impressione che il compito specifico dell'*episcopus ad gentem* fosse quello di contribuire alla integrazione della nuova *gens* cristianizzata nell'organizzazione diocesana esistente, sicché egli rimaneva sottoposto al vescovo metropolita di competenza ma probabilmente il suo era un incarico a termine con un mandato limitato, benché contemplasse la facoltà di ordinare sacerdoti. Va certamente approfondita l'indagine circa l'estensione di questo mandato perché ciò consentirebbe di chiarire definitivamente i termini della contesa sorta proprio intorno all'*episcopus Chroatorum*.

Allo stato attuale è indubitabile che la sua funzione chiave fosse quella della integrazione dei 'croati' cristianizzati nella organizzazione ecclesiastico-diocesana preesistente che faceva capo alla giurisdizione romana. Ciononostante, questa figura, canonicamente integrata nella giurisdizione della Chiesa romana di lingua latina, è stata interpretata in maniera molto diversa, precisamente in una chiave prematuramente etnica e nazionale. Inoltre, si è legata a questa questione, pur in mancanza del benché minimo riscontro documentario, la questione della diffusione del glagolitico nelle terre dello stato croato e della presenza di una 'liturgia glagolitica' sostenuta etnicamente dagli Slavi-croati in contrapposizione alla liturgia latina che la Chiesa di Roma avrebbe invece imposto a tutti i fedeli della regione¹³. In altri termini si è voluto intendere che il vescovo legato al popolo fosse necessariamente un vescovo etnicamente appartenente a quel popolo (tralasciando tutto ciò che all'epoca poteva essere l'appartenenza etnica), che usasse nella liturgia (e non solo nella predicazione, come era previsto d'ordinario) la lingua di quel popolo e,

¹³ Userò la definizione di 'liturgia glagolitica', imprecisa ma largamente diffusa nella letteratura specialistica, per indicare la liturgia secondo il rito romano in lingua slava ecclesiastica, fissata graficamente con l'alfabeto glagolitico angoloso.

nel caso in parola, la scrittura all'uopo inventata per veicolare la lingua di quel popolo nella vita religiosa.

* * *

L'equazione tra scrittura glagolitica e identità croata *ab origine* si basa sul presupposto, asserito ma non dimostrato, della discendenza cirillo-metodiana del glagolitico in Croazia. Ciò implica, inoltre, che per Croazia si intenda anche tutta la Dalmazia (cioè il mai esistito in età medievale regno trino di Croazia-Dalmazia-Slavonia, di cui si diceva prima) e che il glagolitico croato si sia stabilizzato, spontaneamente e immediatamente, nelle forme angolose in cui lo conosciamo da fonti ben più tarde. La ricostruzione dei fatti, oggi largamente diffusa, benché sull'argomento non esistano documenti originali risalenti a quel momento o prove di altro genere, sostiene che l'eredità cirillo-metodiana sarebbe arrivata in Croazia già verso la fine del IX secolo, al più tardi dopo la morte di Metodio (885). Potrebbero averla portata gli stessi apostoli degli Slavi nei loro viaggi tra la Moravia e Roma, oppure i discepoli di Metodio che, dopo l'espulsione dalla Moravia, si sarebbero diretti nel territorio bizantino della Dalmazia settentrionale, sulle isole di Cherso/Cres, Lussino/Lošinj e Veglia/Krk¹⁴. Ancora, tale ricostruzione asserisce che, malgrado gli sforzi della colta gerarchia dalmata di imporre il latino, i discepoli cirillo-metodiani sarebbero riusciti a introdurre il glagolitico e la lingua slava in alcuni luoghi, come la diocesi di Segna, la regione intorno a Zara/Zadar, l'isola di Veglia e le altre del Quarnero nel IX secolo¹⁵. Ci sarebbero stati costanti attacchi alla liturgia in lingua slava da parte della gerarchia latinizzante, in forma di editti vescovili e risoluzioni sinodali, che però avrebbero previsto spesso eccezioni, visto che la maggior parte

¹⁴ Secondo NAZOR (1985: 58), che comunque enuncia tali ipotesi con la dovuta prudenza – a differenza di molti altri che le riferiscono come verità dimostrate – l'area glagolitica avrebbe compreso la Dalmazia settentrionale, il Quarnero, l'Istria, la Corbavia/Krbava, la Lica/Lika, la valle della Kupa/Pokuplje e la valle dell'Una/Pounje. Il glagolitico trasportato in queste zone avrebbe presto imboccato una propria strada evolutiva, stilizzandosi in forme angolose già dal XII secolo. Più tardi, non prima del XIV secolo, il suo sistema grafico sarebbe stato adattato al sistema fonologico del dialetto čakavo, da cui si sarebbe sviluppato il tipo croato della lingua slava ecclesiastica.

¹⁵ In genere, queste affermazioni si basano su censimenti e stime risalenti al XVII-XVIII sec., che non si esita a ritenere validi anche per le epoche precedenti. Così anche FINE (1998: 101).

dei sacerdoti della regione semplicemente non sapeva il latino¹⁶. Il primo di questi attacchi sarebbe stato sferrato dal sinodo di Spalato del 925, che aveva statuito che la messa fosse celebrata in latino e non nella 'barbara' lingua slava a eccezione delle aree i cui sacerdoti non conoscevano il latino¹⁷.

Tale atteggiamento antislavo avrebbe trovato conferma nei decreti del sinodo di Spalato del 1060 – di cui abbiamo notizia attraverso la conferma degli atti da parte di Alessandro II –, che prevedevano la scomunica per chi ordinava al sacerdozio uno slavo che non conoscesse il latino. Oppositore dell'uso liturgico della lingua slava viene correntemente ritenuto l'arcidiacono Tommaso di Spalato, autore nel XIII sec. della *Historia salonitana* che narra di una crisi intervenuta al tempo dell'arcivescovo Lorenzo (1060-1099), durante la quale tutti i prelati di Dalmazia e Croazia si sarebbero schierati contro la liturgia slava, impedendo che chi la utilizzava potesse essere ordinato sacerdote, per la ragione che un certo eretico, Metodio, avrebbe scritto in questa lingua molte falsità sulla Chiesa romana cattolica. Tuttavia, la ricostruzione corrente afferma che, nonostante il divieto papale, il glagolitico avrebbe continuato a essere usato in Croazia, in particolare in Istria e nel Vinodol, nell'area intorno a Segna e nel Quarnero, avvantaggiato anche dal fatto che nello scontro tra papa Alessandro II, contrario alla liturgia slava, e l'antipapa Onorio II, quest'ultimo lo avrebbe approvato nel suo interesse politico di procurarsi il sostegno della provincia ecclesiastica croato-dalmata.

La prima concessione papale all'uso della liturgia glagolitica effettivamente documentata risale però alla metà del XIII secolo. Dietro richiesta – non pervenutaci – del vescovo di Segna, Filippo, Innocenzo IV, accogliendo la giustificazione che gli era già stata offerta dal richiedente, e cioè che sia la scrittura glagolitica sia la traduzione slava sarebbero state approntate da san Girolamo, concedeva, in un rescritto del 1248 (CD IV, 343), il permesso di usare tali libri liturgici. Quattro anni dopo, un'analogo

¹⁶ Ancora dalle indagini conoscitive fatte nel XVII secolo dalla congregazione De Propaganda Fide risulta però che il clero latinizzante fosse di gran lunga più numeroso di quello glagolizzante.

¹⁷ In realtà il dettato della citata disposizione sinodale è diverso, come si vedrà. L'autenticità degli atti di questo sinodo, giuntici per tradizione indiretta attraverso la *Historia salonitana* di Tommaso Arcidiacono, è stata più volte posta in dubbio, ma buona parte degli storici li ha sempre considerati fededegni. Prescindendo da considerazioni filologico-testuali, rilevo che la loro aderenza alle direttive conciliari e sinodali della Chiesa primitiva ne attesta in linea di massima la genuinità; in considerazione di ciò li userò come materiali attendibili, pur facendo riferimento all'edizione di Rački (1877) che talora integra le abbreviazioni in maniera non proprio ortodossa.

ga richiesta sarebbe stata presentata dai benedettini del monastero di San Nicola di Omišalj a Veglia, i quali spiegavano che, essendo Slavi non alfabetizzati nella lingua latina, non avrebbero potuto celebrare altrimenti. Il permesso sarebbe stato loro accordato nel gennaio 1252 (CD IV, 479). Solitamente, nella letteratura scientifica, questi due episodi isolati vengono usati come prova del fatto che già dalla fine del XIII secolo, tre ordini religiosi, benedettini, francescani, paolini, avrebbero usato quasi esclusivamente il glagolitico. La forzatura è evidente, in quanto attestazioni di un uso più ampio e diffuso della scrittura glagolitica, anche relativamente ai tre ordini citati, sono ben posteriori. Quel che invece è certo è che l'attribuzione (errata) a san Girolamo formulata in queste circostanze si radicò senza lasciare spazio a dubbi. I dubbi, o quanto meno le difficoltà di conciliare fonti più antiche e vulgata corrente, arrivarono nel XVII secolo quando, a fronte di una storiografia che si sedimentava già dal secolo precedente, risultava evidente che Costantino-Cirillo avesse inventato la prima scrittura per gli Slavi e l'opera apostolico-missionaria di suo fratello Metodio, finalmente riconosciuto arcivescovo di Pannonia e non più un 'greco eretico', ne avesse stabilizzato l'uso nella vita religiosa dell'arcidiocesi¹⁸.

Siamo di fronte alla prima aporia del teorema identitario: se, da un lato, si fa ogni sforzo per far risalire la diffusione della scrittura (e liturgia) glagolitica nella provincia croato-dalmata all'epoca cirillo-metodiana, dall'altro bisogna spiegare come, in un tale quadro, fosse possibile smarrire la memoria dell'identità del loro artefice. Senza considerare che tra conoscenza e sussistenza di un sistema scrittorio in una qualsivoglia regione e sua diffusione c'è una notevole differenza. Se anche, sfidando la evidente mancanza di prove, si volesse ammettere che la scrittura glagolitica fosse nota in Croazia fin dai suoi albori, è tutt'altra cosa affermare che fosse anche diffusa, perché ciò implicherebbe l'approvazione papale al suo uso nella vita liturgica e l'esistenza di centri scrittori capaci di irradiarla e perpetuarla fino a dimensioni tali da diffonderla anche nell'uso civile. Ma, poiché gli stati politici che ricadevano nella provincia ecclesiastica croato-dalmata erano profondamente latinizzati nella loro amministrazione civile, dove e come avrebbe potuto il glagolitico penetrare nell'uso amministrativo e civile in senso lato? L'esistenza di qualche epigrafe con lettere glagolitiche – e siamo ben lontani dal possedere dimostrazioni che

¹⁸ Sulla questione, anch'essa molto disputata, del mandato missionario di Metodio e della dimensione delle autorizzazioni papali all'uso della lingua slava si rimanda a PERI (1993b) che illustra con regolamenti canonici alla mano l'estensione di queste approvazioni.

risalgano al IX-X e perfino XI secolo – non implica automaticamente che tale scrittura fosse diffusa e il suo uso lecito nella vita liturgica. Nessuna delle teorie finora proposte spiega in maniera soddisfacente l'oblio della figura di san Cirillo, indissolubilmente legata alla cristianizzazione e alfabetizzazione degli Slavi nella lingua slava, e l'ampia fortuna goduta dal mito di san Girolamo inventore del glagolitico.

Questo si spiega facilmente se invece si pensa alla datazione delle richieste del vescovo Filippo e dei benedettini di Veglia, cioè la metà del XIII secolo: a quell'epoca il glagolitico aveva già conosciuto la massima fioritura nel regno di Bulgaria, da cui ritengo giunse, attraverso la Macedonia, fino alle regioni costiere di Dalmazia¹⁹, e nel lungo percorso effettuato potrebbe non aver serbato memoria del suo inventore, se non la vaga consapevolezza che si trattasse di una scrittura approvata dalla Chiesa, anche perché nello stesso periodo la documentazione ragusea e di altri comuni costieri mostra che anche la scrittura cirillica aveva compiuto un analogo percorso. Nel momento in cui i glagolizzanti richiesero al papa l'autorizzazione a utilizzarlo, come esplicitamente prescritto dalla prassi canonica della Chiesa romana e dallo stesso canone del sinodo di Spalato che, come si vedrà, non vieta la celebrazione liturgica in lingua slava ma la subordina severamente all'autorizzazione del romano pontefice, pensarono bene di suggellare questa liceità, di cui avevano solo vaga memoria, attribuendone l'invenzione a un Padre della Chiesa, notoriamente filologo e traduttore, e provvidenzialmente nato in Dalmazia (ovviamente quando gli slavi non c'erano ancora, dettaglio in quel frangente irrilevante)²⁰. Dunque, è il mito stesso dell'invenzione del glagolitico da parte di san Girolamo a confermare che tale scrittura non potesse sussistere nella diocesi croato-dalmata *ab origine*, diversamente il mito stesso non avrebbe avuto ragione di esistere, visto che Cirillo era morto a Roma in piena grazia di Dio e in piena comunione con la Chiesa romana.

La seconda aporia è data dal fatto che, a dispetto delle rivendicazioni delle origini cirillo-metodiane, il glagolismo croato è sempre stato assillato dalla preoccupazione di dimostrare la propria fedeltà alla Chiesa ro-

¹⁹ Rimando a LOMAGISTRO 2009 per un'analisi paleografica della questione; una provenienza bulgaro-macedone del glagolitico croato era già stata ipotizzata da L. Gejtler e compiutamente argomentata da JAGIĆ 1893 sulla base di elementi testuali e grafici, e ribadita da GRABAR 1985.

²⁰ Con il tempo, anzi, il postulato della dalmaticità di san Girolamo sarebbe servito a dare una attestazione di autoctonia agli slavi di Dalmazia, in quanto utenti dell'alfabeto inventato dal santo, si veda FINE (1998: 103-104). Sulla questione dell'attribuzione a san Girolamo esiste un'ampia letteratura, si rimanda a ŠTEFANIĆ (1964: 145-149) per un primo orientamento.

mana, ossia dalla necessità di giustificare la propria diversità nel cristianesimo occidentale monoliticamente latino. Ciò è comprensibile se si collocano le origini di questa preoccupazione nella seconda metà del XIII secolo: innanzitutto dopo la IV crociata, momento di totale scissione dalla cristianità orientale, dopo che il diritto canonico per mano di papi come Alessandro III, Innocenzo III e Innocenzo IV aveva decretato i confini tra ortodossia alla dottrina romana ed eresia²¹. Un greco come inventore del glagolitico, in un tale momento, certamente non avrebbe giovato alla sua causa, l'*auctoritas* di Girolamo, dottore della Chiesa e *vir trilinguis*, invece sì, anche a costo di attribuirgli una quarta lingua.

* * *

La variegata terminologia con cui viene indicato il glagolitico dal sec. XIV rende ragione dell'attribuzione a san Girolamo, di evidente origine colta, che si stava cercando di diffondere a tutti i livelli: parallelamente alle denominazioni ereditate dalla tradizione, troviamo infatti la denominazione *littera* o *scriptura s. Hieronymi* oppure *hieronymiana*. Più tardi si avvierà la confusione tra denominazione della lingua e denominazione della scrittura, che credo si spieghi facilmente sulla base di un'antica e istintiva corrispondenza, di biblica memoria, tra *gens* e lingua da essa parlata. In una fase successiva la *gens*/lingua si suddivide, aggiungendo alla definizione di sé altri elementi, fra cui la scrittura. Il punto centrale molto delicato è: la connotazione tramite scrittura a quale fattore separativo si collega? Alla statualità, all'appartenenza cioè di parte della *gens*/lingua originaria a una determinata compagine politica, o a non meglio precisati fattori etnici? Sembrerebbe a nessuno dei due, in quanto si verifica che nella stessa compagine politica siano in uso più sistemi scrittori, mentre qualunque argomentazione su 'fattori etnici' scivola pericolosamente in teorizzazioni razziali. Resta da considerare, invece, un altro elemento, che è quello religioso.

Nelle due autorizzazioni di Innocenzo IV, il glagolitico viene definito «*littera specialis*» o «*sclavicas litteras*». Anche in seguito, i testi latini vi si riferiranno come a «*littera sclava*» o «*sclavonica*». V. Štefanić (1976: 25) rilevava che sono molto poche le fonti da cui ricavare la denominazione della scrittura glagolitica nel XIII-XIV; per il XIII, in particolare, non più delle due lettere papali citate. Ancora per tutto il XIV secolo, anche in testi slavi, la denominazione è quella generica di 'scrittura slava'. La

²¹ Sulla complessa definizione di tali concetti si vedano i saggi riuniti in HAGENER 2000.

prima occorrenza della denominazione «knigi hr'vat'ske» è nel Breviario di pop Mavar del 1460, ma tale attestazione non è ritenuta particolarmente significativa perché cade nella lettura relativa alla nascita di san Cirillo, collocata a Solin in Dalmazia (Štefanić 1976: 25). La definizione «hrvacki» o «rvacki» per i libri glagolitici si trova più sovente in quelli liturgici (messali, breviari) del XVI e XVII secolo, a volte anche nella variante latina in riferimento all'intero libro, *e.g.* «missale croaticum». La documentazione di Propaganda Fide del XVIII secolo fa spesso riferimento anche a «carattere glagolito» o «Breviario glagolito», mentre in testi latini e italiani di Istria e Dalmazia la definizione di «croato» per la scrittura glagolitica è piuttosto rara, continuando questi a usare la definizione «sclavus» (Štefanić 1976: 26-27).

Quanto alla denominazione di 'illirico' sia per la lingua, solitamente lo slavo ecclesiastico più o meno 'redazionato', sia per l'alfabeto e poi anche per gli Slavi di Dalmazia e Croazia, la critica la ritiene di origine umanistica, in quanto viene usata da alcuni storiografi umanisti (Štefanić 1976: 32-33; Fine 1998: 104-105). Secondo Fine²², dagli storiografi umanisti la denominazione si sarebbe diffusa nei circoli ecclesiastici e a Roma e, con il contributo del mito di san Girolamo nato nell'Ilirico, sarebbe diventata comune dalla fine del XV secolo. Tale affermazione non mi trova del tutto d'accordo: gli storiografi umanisti hanno senza dubbio contribuito a dilatare il senso dell'etichetta 'illirico' e a diffonderla nei loro scritti, ma non credo l'abbiano attinta direttamente dagli storici antichi e medievali (o inventata) quanto invece dalla tradizione ecclesiastica.

Innanzitutto, come nota Štefanić (1976: 32), la definizione di 'illirico' ricorre prevalentemente in testi latini e italiani (e in altre lingue europee), molto raramente in quelli croati, e la sua introduzione è comunque tardiva. Esiste invece una tradizione ininterrotta nella nomenclatura ecclesiastica per il termine 'illirico'. Man mano che nel corso dei secoli la metropoli salonitana ha controllato sempre meno l'Illyricum interno e quasi esclusivamente la regione costiera e l'insulario, ossia l'antica *Dalmatia*, anche i termini 'dalmata', 'dalmatino' si sono avvicinati con il termine 'illirico'. A dispetto dell'esistenza del regno politico croato, nella terminologia ecclesiastica la Croazia è legata alla sua metropoli, cioè alla Dalmazia. Lo dimostra ancora l'organizzazione 'territoriale' che si diede la congregazione di Propaganda Fide, dove appunto 'illirico' è topograficamente riferito all'antica provincia ecclesiastica illirica, 'Dalmazia' alla regione costiera e alla metropoli spalatense. La sussistenza di

²² A questa problematica è dedicata ampia parte della monografia del 2006, precisamente le pp. 171-352.

questa antica topografia, minimamente scalfita dalle entità politico-territoriali succedutesi nei secoli e dal particolarismo politico notevolmente marcato in alcuni periodi, a mio avviso, avrebbe piuttosto dato motivo agli storiografi umanisti di cercare una spiegazione per denominazioni così ampie, fra l'altro a supporto di una visione panslava che si andava sviluppando²³. La documentazione ecclesiastica lascia pensare che la denominazione di 'illirica' per la scrittura e la liturgia utilizzate in questa provincia ecclesiastica – ossia la metropoli dalmato-croata, *ab antiquo* sottoposta alla giurisdizione del metropolita di Spalato – fossero legate al nome antico della provincia stessa. Probabilmente la distinzione si rese necessaria quando i fedeli che utilizzavano tale liturgia divennero significativamente numerosi, tali da non poter più essere confusi con il resto dei fedeli latinizzanti, e cioè dal XV secolo²⁴.

La Chiesa romana, utilizzando in genere la definizione di 'illirica' per la lingua, si riferiva alla lingua liturgica, ossia lo slavo ecclesiastico, ma con gli scritti di Ivan Paštrić e Matteo Karaman, al servizio della stampa dei libri liturgici glagolitici per mandato della congregazione di Propaganda Fide, viene esplicitato il fatto che la lingua illirica ha una variante «litterale», ossia lo slavo ecclesiastico, e una variante «parlante», ossia demotica, tra loro notevolmente diverse, tanto da non potersi usare la «parlante» nella liturgia. L'ampia relazione *Identità della lingua litterale slava*

²³ Probabilmente, in un'epoca in cui si era persa la memoria delle antiche denominazioni ecclesiastiche, essi cercarono di spiegare a posteriori il senso dell'aggettivo 'illirico' riferito agli Slavi di Dalmazia, fondando di fatto un mito storiografico, ossia quello della discendenza slava dagli antichi illiri, di cui si sarebbero nutrite successive rivendicazioni di auctonia.

²⁴ Che l'aggettivo 'illirico' fosse usato nel senso dell'antica topografia ecclesiastica è ben spiegato in varie relazioni alla Curia romana dall'arcivescovo di Zara, Matteo Karaman. Nella relazione *Del clero illirico* (1740, Archivio della Sacra Congregazione di Propaganda Fide, Bosnia Miscellanea t. II, edizione in LOMAGISTRO 1996), Karaman spiega che nella relazione avrebbe parlato de «di popoli slavi, che vivono nell'Illirio, vale a dire dal Danubio fin' al mare Adriatico [...] il clero illirico si può dividere in cattolico, e scismatico. Celebra la liturgia in lingua slava, o sia litterale illirica, come li Moscoviti, et Ruteni. Il clero cattolico è tutto di rito romano. Altri celebrano li divini offizi in lingua latina, altri in lingua illirica avendo il Breviario, ed il Messale romano tradotto in lingua litterale illirico, come li Armeno in lingua loro. Gli Illirici di rito greco non meritano il nome di clero, essendo eglino fuori della Chiesa. Gli Illirici che celebrano in latino ponno dirsi latini. Onde gli Illirici che celebrano la messa romana in lingua illirica sono propriamente distinti col nome di clero illirico» (p. 273) e aggiunge, a ulteriore precisazione, che «gli Illirici di rito greco tutti generalmente si contengono sotto il nome di Serbi, o Serviani» (p. 274) a descrizione dei quali allega la relazione del suo predecessore, Andrea Zmajevich.

e necessità di conservarla ne' Libri Sacri. Considerazioni che si umiliano alla Santità di N. S. Papa Benedetto XIV da Matteo Caraman arcivescovo di Zara sopra l'Annotazione del sacerdote Stefano Rosa in ordine alla versione slava del Messale Romano stampato in Roma l'anno 1741 (Archivio della Sacra Congregazione di Propaganda Fide, Bosnia Miscellanee t. VII, inedita) costituisce una vera e propria *summa* filologica e storica sulla natura dello slavo ecclesiastico e della sua funzione sacrale. È interessante che, pur partendo da un principio di topografia ecclesiastica nel definire l'illirico, Karaman, dovendosi difendere dalla grave accusa di aver alterato la versione slava del Messale, ricorra al conforto di un gran numero di storici e si trova quindi nella necessità di conciliare l'ampiamente attestata provenienza cirillo-metodiana della liturgia in lingua slava, approvata dai pontefici romani, con l'attribuzione a san Girolamo del glagolitico. La soluzione è tanto artificiosa quanto, a suo modo, 'logica': seguendo gli storici che attribuiscono a san Girolamo la paternità della scrittura e della traduzione della liturgia²⁵, Karaman (capp. 100-101) gliela conferma ma, prendendo atto dell'esistenza del cirillico e di altri testi liturgici slavi, attribuisce a Cirillo il merito di aver riformato la traduzione gerolimiana, per adeguarla ai mutamenti linguistici intervenuti dopo la morte di san Girolamo, senza traviare alcunché e introducendo un'altra scrittura, il cui uso, parimenti, non ledeva la legittimità della traduzione.

Anche qui la dimensione 'politica' del problema è evidente: il cirillico era usato dagli uniati ruteni e la Santa Sede, attraverso la congregazione di Propaganda Fide, non aveva perso la speranza di riportare all'unione anche gli 'scismatici' balcanici. Sicché non sarebbe stato di nessun aiuto negare la legittimità dei loro libri e della loro scrittura. Non meraviglia neppure che questa teoria di compromesso fosse già stata espressa, come Karaman dichiara esplicitamente citandola (cap. 93), dall'abate Roberto Papafava, patrizio veneto, nell'opera *De situ Carniolae, Carinthiae, Stiriae, atque Epeiri, regionum Illyrico finitimarum*, pubblicata a Roma nel 1655, poiché anche Venezia aveva gli stessi interessi nei confronti di tutti gli Slavi balcanici, glagolizzanti e cirillizzanti, cattolici e 'scismatici'²⁶. Karaman

²⁵ Noto, per inciso, che tale opinione prevaleva tra gli storiografi di area polacca e ungherese; evidentemente doveva riuscire loro difficile attribuire tanta impresa a un greco scismatico.

²⁶ Si noti che la teoria compromissoria tra due alfabeti e due inventori/traduttori, altrettanto legittimati, coincide con quella enunciata a suo tempo da Mauro Orbini che aveva dovuto postulare due distinte ondate migratorie di Slavi nell'illirico – una molto antica che praticamente assimilava gli Slavi agli antichi illiri e un'altra avvenuta nei primi secoli dell'era volgare – e attribuire l'invenzione del cirillico, chiamato *chiu-*

(cap. 3) fu inoltre indotto nell'errore dall'esistenza di un salterio glagolitico, fatto copiare da Teodoro, ultimo arcivescovo di Salona, dalla versione gerolimiana, più di due secoli prima dell'attività missionaria di san Cirillo, una cui copia gli era stata mostrata dal vescovo Rafael Levaković, che l'aveva ricevuta dal vescovo di Bosnia, Tomko Mrnavić. Si trattava di un falso, deliberatamente prodotto dal Mrnavić per dimostrare che san Girolamo era stato l'inventore del glagolitico, ma la falsificazione è stata dimostrata in tempi ben più recenti da V. Jagić (1911: 111-134). Basterebbe questo a far insorgere il sospetto che la propaganda glagolizzante tesa a 'cattolicizzare', se mai fosse possibile, l'opera grafica e traduttrice di uno scismatico cominci effettivamente dal XVII secolo, nella prospettiva di legittimare a livelli sociali e dirigenziali più alti una identità fino ad allora avvertita solo ai livelli bassi del clero e della società²⁷.

Quanto ad altre denominazioni, di provenienza né etnica né religiosa, quella che è oggi corrente di 'glagoljica' o 'glagolica' è documentata relativamente tardi, dagli inizi del XV secolo. Una etimologia largamente diffusa la riconduce al nome della quarta lettera 'glagol', ossia 'verbo'²⁸. È attestata anche la denominazione 'bukvica' – con varianti ortografiche: 'bucuizza', 'buquiza' ecc. – derivata, come si crede, dal nome della seconda lettera dell'alfabeto e che nella documentazione del XVII sec. portava alla formulazione secondo la quale, la scrittura chiamata *bukviza* era stata inventata da san Girolamo, quella chiamata *chiuriliza* da san Cirillo. Con questo, veniva definitivamente risolta nella documentazione a partire dal tardo XVII secolo la contraddizione suscitata da un nuovo inventore della scrittura degli Slavi, san Girolamo, e la ragione dell'esistenza di due scritture slave²⁹. I glagolizzanti continuarono ad appellarsi al mito di Girolamo ancora nel XIX secolo ma le autorità asburgiche, tenendo conto delle sue lontane implicazioni e delle rivendicazioni culturali che

riliza, a Costantino e l'invenzione del glagolitico, chiamato *bukviza*, a san Girolamo (ORBINI 1601: 45-47).

²⁷ È però interessante che l'attribuzione a san Girolamo non convincesse tutti già nel XVII secolo: nella sua *Historia antica, moderna, sacra e profana della città di Trieste*, pubblicata a Trieste nel 1698, Ireneo della Croce la metteva in discussione (Lib. VIII, Cap. II, p. 613-614), argomentando che l'autorizzazione all'uso della scrittura e della lingua slava nella liturgia nell'Istria dei suoi tempi rimontasse alla concessione espressa dalla lettera del papa Giovanni VIII, *Industriae tuae*, al principe Svjatopolk di Moravia, cioè molti anni dopo la morte di san Girolamo, sicché, come dice il papa, inventore dell'alfabeto non poteva essere che Constantino Filosofo.

²⁸ Ritengo si tratti di una paretimologia di duratura fortuna (LOMAGISTRO 2010).

²⁹ M. DINIĆ (1960) però ha ipotizzato, non infondatamente, che la denominazione *chiuriliza* fosse usata nella regione di Ragusa per indicare il clero glagolizzante.

il movimento, opportunamente denominato ‘illirista’, portava avanti in termini di identità nazionale, si orientarono per una latinizzazione del clero e della liturgia più sistematica di quanto la stessa Chiesa romana non avesse fatto nei secoli precedenti. La slavistica scientifica lo abbandonò, tuttavia la questione del glagolismo come fenomeno identitario della ‘croaticità’ ha influenzato, e continua a influenzare, in vario modo anche gli studi filologici.

Ad esempio, esiste la tendenza ad ampliare le proporzioni e l’impatto dell’uso del glagolitico in Croazia-Dalmazia nei secoli scorsi, nel tentativo, più o meno implicito, di ridimensionare il ruolo della cultura latina e italiana e finanche il numero e la rilevanza socio-culturale di latinofoni e italo-foni. La critica specialistica, a partire dalla dissoluzione della Jugoslavia, ha deposto la prudenza sì che, più nelle opere di ampia divulgazione – che poi sono proprio quelle che raggiungono un pubblico più numeroso e di cui si perpetuano più a lungo gli assunti – che in ricerche specifiche, ha inaugurato una nuova teoria, che cerca di non negare la filiazione della lingua croata dallo slavo comune ma le contrappone una teoria etnogenetica dei croati tesa a contemperare origini non slave della tribù dei ‘chrobates’ con una slavizzazione successiva; ne sostiene la partecipazione all’eredità cirillo-metodiana ma sottolineando proprio le peculiarità di sviluppo del glagolitico e retrodatandone il più possibile la diffusione presso i ‘croati’; ne accentua l’elemento identitario religioso, costituito dalla piena integrazione di obbedienza romana e specificità dei libri sacri glagolitici, immediatamente promosso a elemento di appartenenza etnica. Non è utile né opportuno stilare un catalogo di queste posizioni che, pur con sfumature, puntano allo stesso risultato, ossia dimostrare che da sempre l’uso della scrittura glagolitica abbia concorso in maniera determinante alla coesione del gruppo linguistico e religioso, e dunque anche etnico, oggi rispondente alla categoria di ‘croato’, indipendentemente da tutte le fluttuazioni e oscillazioni che hanno avuto nei secoli scorsi categorie topografiche, ecclesiastiche e ‘nazionali’ intese nel senso di gruppo linguistico, e non di stato-nazione.

Mi limito a citare un esempio eclatante di come la tradizione venga a forza interpretata con categorie socio-politiche moderne: in un capitolo dell’opera collettiva *Povijest hrvatskoga jezika*, vol. 1, *Srednji vijek*, pubblicato a Zagabria nel 2009, che reca l’eloquente titolo *Hrvatski jezik, hrvatska pisma i hrvatska književnost – svjedoci identiteta hrvata*, Josip Bratulić afferma che il nome ‘croato’ compare nelle fonti storiche molto prima del nome ‘slavo’ e bisogna cercarne le origini nella tradizione iranica, ove ricorre il nome *Harvat, di cui si ha testimonianza in epigrafi di Tanais

nella forma Khoroathos (p. 11)³⁰. Ma nel seguito, con molta elasticità, gli etnonimi *slaveni*, *slonjeni*, *hrvati* sono considerati sinonimi oppure no. Un elemento evidenziato nella ricostruzione dell'identità è il fatto che, dal momento dell'insediamento nelle sedi storiche, i croati si sarebbero inseriti e avrebbero fatta propria la continuità dei processi culturali nella Dalmazia romana, benché una parte del territorio fosse stata inclusa nei possedimenti bizantini e poi tornata a Roma³¹. Ma i punti di forza di tale ricostruzione sono le proibizioni espresse dai sinodi di Spalato del 925 e del 928 della liturgia slava che indicherebbero, per contro, una (opportuna) ampia diffusione del glagolitico e un influsso debole della chiesa bizantina in Dalmazia (Bratulić 2009: 18); nonché il trito corollario secondo il quale, accettando il cristianesimo romano (come se fosse dipeso da loro e non dall'assetto giurisdizionale esistente) i croati, fin dai tempi più antichi, avrebbero tracciato una netta linea di demarcazione con il cristianesimo bizantino e i serbi che l'avevano accolto. Esempio dell'antico cattolicesimo croato sarebbe l'istituzione del 'vescovo croato', a cui si sommerebbe il fondamentale contributo dei benedettini nei cui conventi, fin da tempi antichi, sarebbero state coltivate le tre scritture e le tre lingue della cultura scritta dei croati (p. 19). Emerge qui chiaramente come una errata interpretazione delle questioni ecclesiastico-giurisdizionali all'epoca della cristianizzazione degli Slavi abbia lasciato dei nodi irrisolti nella filologia otto-novecentesca e come venga usata in maniera addirittura strumentale, in tempi più recenti, da certa storiografia per ricostruire a posteriori una determinata identità.

Filologo di ben altra tempra, Vatroslav Jagić (1913: 9-10) aveva definito il glagolismo croato un fenomeno culturale e religioso che aveva promosso lo sviluppo della lingua parlata, scritta con alfabeto glagolitico, per tutti gli usi letterari e sociali, conferendo alla vita pubblica una caratterizzazione slava e distinguendola in certa misura dalla signoria cosmopolita della latinità. Lo studioso, però, aveva interpretato il fenomeno alla luce dei dati disponibili e dedotto da questi che il ruolo del glagolismo, pur con tutti i suoi meriti, era stato in realtà molto limitato nella vita pubblica.

Ben più 'schierate', invece si presentano le argomentazioni del corifeo della storiografia croata, Ferdo Šišić, che nella *Povijest hrvata u vrijeme*

³⁰ Per le implicazioni che la teoria iranica ha avuto nella genesi di una vera e propria teoria razziale all'epoca della Nezavisna Država Hrvatska rimando alla citata monografia di BARTULIĆ 2014.

³¹ BRATULIĆ (2009: 17). Tale pretesa alla linea di continuità nel definire l'identità croata nel XV secolo era stata evidenziata anche da AKIMOVA (1995: 142-143).

narodnih vladara, Zagreb 1925, confrontò la narrazione di Tommaso con le risoluzioni sinodali del 1060, deducendone che nello stato croato si sarebbero create due fazioni: una più numerosa composta dal basso clero e dalla piccola nobiltà contraria ai divieti della liturgia slava emanati dai sinodi, e un'altra, riformatrice, composta dalla corte, dall'alta nobiltà e dall'alto clero (cui sarebbe appartenuto Tommaso). Il sacerdote Ulfus, citato da Tommaso, e i suoi fautori, si sarebbero battuti affinché la chiesa croata si staccasse da quella dalmata, affinché ci fosse un vescovo croato sottomesso al papa e che si rinnovasse la situazione precedente al secondo sinodo di Spalato (928). Questo movimento non si sarebbe opposto alla sede romana, di cui invece ricercava l'appoggio, ma solo ai latini di Dalmazia. Il re Krešimir IV si sarebbe appoggiato a costoro ma i suoi successori ne avrebbero sofferto le conseguenze quando tale conflitto interno avrebbe condotto nel 1102 il regno croato alla perdita dell'indipendenza. Per lo studioso, dunque, il vescovo di Nona, Gregorio, avrebbe incarnato la tendenza del popolo croato ad ottenere una chiesa nazionale indipendente che potesse sostenere lo stato croato nazionale; Tomislav e Krešimir non l'avrebbero capito e si sarebbero opposti a questa tendenza, permettendo che il conflitto tra la chiesa latina cosmopolita e quella nazionale croata esaurisse per due secoli le forze dello stato croato. Vari studiosi si sarebbero in seguito richiamati a questa teoria, spesso travisandola, ma è chiaro che già questa si basa su una fraintesa funzione dell'*episcopus Chroatorum*, e sulla sua contrapposizione ai vescovi dalmati latinizzanti.

Le equilibrate valutazioni di Jagić lasciarono il posto, nei tormentati decenni a cavallo delle due guerre mondiali, a molti altri estremismi accomunati dalla costante di collegare il glagolismo alla cattolicità croata e con questi due elementi fondare una identità croata radicalmente distinta da quella serba: se a quell'epoca non si cercò di dimostrare che i due '*narodi*' parlassero due lingue distinte (come si fa oggi), si cercò però di dimostrarne la differenza attraverso il credo religioso e la scrittura che, in prima battuta, era stata scrittura per i libri sacri. Il catalogo delle dimostrazioni orientate in questo senso è davvero lungo, si va dall'equazione *episcopus chroatorum* uguale chiesa glagolizzante uguale croatizzazione *ante litteram*, alla retrodatazione dell'esistenza di parrocchie glagolizzanti, per dimostrare l'esistenza di una Chiesa croatizzata fin dalle origini, cioè di una Chiesa nazionale croata (estesa, per di più, su suolo dalmata) – concetto di per sé estraneo all'universalismo della Chiesa romana.

L'orientamento teso a dimostrare l'esistenza di una identità nazionale esclusiva, ossia di uno stato dai confini ben definiti abitato da un'unico popolo, con un'unica lingua e scrittura, emerge chiaramente da vari con-

tributi contenuti nella miscellanea giubilare per il millennio croato, lo *Zbornik kralja Tomislava u spomen tisućgodišnjice hrvatskoga kraljevstva*, pubblicato a Zagabria dall'Accademia delle scienze nel 1925. La questione era di spiegare come il re croato non avesse tenuto le parti del vescovo 'croato', perché nella visione degli storici croati del periodo il regno croato di Tomislav era uno stato-nazione! Per risolvere l'antitesi, Josip Srebrnić cercò di dimostrare che gli atti pervenutici dei sinodi fossero falsi.

Nella stessa miscellanea, Vjekoslav Klaić (1925: 198-199), pur puntando all'assoluzione di Tomislav, controbatteva questa teoria, rilevando che in Croazia la questione del rito e della lingua nella metropoli unificata di Spalato era questione di fondamentale importanza, data la forte contrapposizione tra la Chiesa d'Oriente e quella romana. Egli respingeva la teoria delle interpolazioni, e comunque notava che le decisioni sinodali non interdavano completamente l'uso della liturgia slava, ma prevedevano l'eccezione dietro il permesso del vescovo. Faceva inoltre rilevare la mancanza di prove circa la presenza di Tomislav al sinodo o di una sua persecuzione contro i glagolizzanti.

Sempre nella stessa miscellanea, Tomislav Maretić sosteneva recisamente che la liturgia slava sarebbe arrivata in Croazia a seguito delle invasioni magiare in Pannonia e giammai dall'oriente, Bulgaria o Macedonia, e si basava proprio sulla testimonianza del sinodo di Spalato del 925 per arguire che i croati possedessero già da lungo tempo la liturgia glagolitica e non avessero potuto attingerla dalle regioni dell'Illirico orientale (pp. 388-389).

Ho citato a titolo di esempio questi contributi che, pur condividendo la stessa implicita finalità, hanno 'divagato' sul tema, creando tutta una serie di altre ipotesi cui si sarebbero agganciati studiosi successivi. Ad esempio, sulla spinosa questione dell'*episcopus Chroatorum* – che, come si vedrà, è dirimente per tutta una serie di altri postulati – Miho Barada (1931) evidenziò l'errore di Šišić di aver identificato le città dalmate come rappresentanti del latinismo sia politico sia ecclesiastico ma, per giungere allo stesso scopo di Šišić, introdusse un altro postulato, rivelatosi poi molto produttivo, e cioè che la Dalmazia usasse il latino per le pratiche religiose ma, essendo politicamente sottoposta a Bisanzio, anche dal punto di vista ecclesiastico fosse indirizzata verso l'Oriente, sicché le città dalmate avrebbero interrotto le relazioni con Roma durante il patriarcato di Fozio, mentre i croati con la neo-eretta sede vescovile di Nona sarebbero rimasti sotto la giurisdizione romana. Con i sinodi di Spalato, i croati sarebbero passati direttamente sotto la giurisdizione del metropolita dalmata e in tal modo, indirettamente, sotto l'influsso ecclesiastico dell'Oriente, fino alla metà dell'XI sec. L'indebolimento di

Bisanzio durante il regno di Krešimir IV avrebbe permesso al movimento riformatore guidato dal papa, Gregorio VII, di riportare le città dalmate politicamente sotto il potere della Croazia ed ecclesiasticamente nell'orbita della Santa Sede per sempre. Sicché vi sarebbero scomparse tutte le tracce dell'influsso ecclesiastico orientale ma sarebbe rimasto in uso il glagolitico.

Tale teoria comprende troppi passaggi indimostrati, ad esempio un cambiamento nella giurisdizione sull'Ilirico occidentale tra Roma e Costantinopoli di cui non esiste traccia nelle fonti greche e latine ma che avrebbe lasciato traccia nella storiografia croata, per raggiungere il molteplice scopo di asserire: 1) l'esistenza di una Chiesa glagolizzante croata in un'epoca in cui non ce n'è traccia, 2) cattolicissima e fedele a Roma ma 3) allo stesso tempo diversa dalla Chiesa latinizzante di Dalmazia, 4) diversissima dalle Chiese ortodosse, *in primis* da quella serba con la quale condivide la lingua liturgica ma 5) da cui si distingue nettamente per l'uso di una diversa scrittura e, infine, 6) di assolvere i re croati dall'accusa – su cui si era avvilita da sola la storiografia croata otto-novecentesca – di non aver sostenuto la Chiesa nazionale (glagolizzante) croata. Per completare tale perfetta quadratura del cerchio, Barada rimproverava anche che la questione del glagolismo venisse spesso presentata come più aggrada al sentimento nazionale, intendendo con questo strale colpire il Farlati, ritenuto colpevole di aver dispiegato un punto di vista 'italiano'.

E in effetti, a fronte di certe affermazioni, non mancarono risposte altrettanto dure da parte di chi non vedeva nel glagolismo né il primato culturale che gli si voleva attribuire né le ragioni per riscrivere la storia della latinità della Dalmazia. Da queste premesse scaturiva lo studio di Arturo Cronia, *L'enigma del glagolismo in Dalmazia dalle origini all'epoca presente*, pubblicato a Zara nel 1922-1925, che, pur con toni accesi e non pochi errori, mirava a evidenziare l'influsso di preconcetti politici in varie teorie formulate sull'argomento.

Nella mutata situazione politica della Jugoslavia degli anni Sessanta, nella quale sembravano sopite le ansie identitarie della cosiddetta prima Jugoslavia, Nada Klaić sostenne che un esame superficiale e inesatto delle condizioni storiche avrebbe impedito a Jagić, e ad altri studiosi, di definire esattamente il ruolo che il glagolismo aveva avuto in Croazia. A Jagić la studiosa sottilmente rimproverava: a) di aver affermato che dal VII secolo i croati avrebbero accolto il cattolicesimo romano e la loro lingua parlata non avrebbe avuto alcun posto e alcun ruolo né nella chiesa né nella società; b) di aver ammesso, oltre all'ipotesi che il glagolitico fosse arrivato in Croazia nella seconda metà del IX secolo, tramite i viaggi di Metodio o la dispersione dei suoi discepoli, anche la possibilità che

i libri glagolitici si fossero diffusi nelle regioni croate arrivando dal sud, cioè dai territori macedoni e serbi; c) di aver dedotto che la redazione croata dello slavo ecclesiastico e il particolare tipo scrittorio del glagolitico angoloso deporrebbero a favore di una penetrazione progressiva e diluita nel tempo del glagolitico in territorio croato; d) di aver ritenuto che il disinteresse della gerarchia ecclesiastica latinizzante per la liturgia glagolitica, diffusa solo nel clero 'più basso', avrebbe impedito il suo effettivo radicamento nella regione. Soprattutto i punti c) e d) venivano ricondotti all'ignoranza delle circostanze storiche da parte del filologo.

Gli strali della Klaić non risparmiavano neanche altri storici della letteratura medievale il cui giudizio era stato anche più severo, collocando la tradizione glagolitica molto al di sotto di quella latina e, parimenti, non risparmiavano lo stesso J. Hamm che aveva cercato di correggere la definizione troppo ampia del glagolismo data da Jagić. Hamm (1956: 313) aveva caratterizzato il glagolismo come un elemento di opposizione, cominciato con la scrittura glagolitica e la liturgia in lingua slava ma cresciuto già nel X secolo e diventato una categoria indicante tutto ciò che, in opposizione a ciò che veniva da fuori, era sentito dai 'croati' come 'proprio'. Lo studioso rimproverava a Jagić di non aver mostrato né in che modo il glagolismo avesse sostenuto l'individualità nazionale dei croati nel X secolo, quando il glagolitico era comune anche ad altri popoli contro cui i croati combattevano³², né fornito le ragioni che avrebbero determinato la durevole influenza del glagolismo sulla società croata.

Pur riconoscendo che non sono precisamente noti i tempi e le condizioni della penetrazione del glagolitico e della liturgia glagolitica nelle terre croate, Hamm dava invece per dimostrato che nel primo quarto del X secolo essi fossero ampiamente diffusi, fatto che aveva un significato politico-statale, in quanto ne sarebbe stato principale fautore l'*episcopus Chroatorum*, a cui attribuiva giurisdizione su tutto quanto fosse fuori dalle città e isole bizantine dell'Adriatico. Naturalmente Hamm non si preoccupava di dimostrare che tale ruolo fosse legato a un uso esclusivo della liturgia glagolitica, né di documentare la ricostruzione da lui sostenuta secondo la quale il glagolitico sarebbe arrivato in Dalmazia, a seguito del viaggio verso Roma di Cirillo e Metodio, passati attraverso la Croa-

³² Argomentazione a mio avviso pretestuosa visto che Jagić non aveva attribuito al glagolitico tale funzione 'nazionale' per i croati di quell'epoca. È il segnale di un revisionismo, apparentemente neutrale e innocuo, ma che punta a fare dell'uso della scrittura un fattore discriminante, funzionale a parcellizzare 'eticamente' l'eredità slavo-ecclesiastica.

zia Pannonica, in direzione dell'Adriatico, per imbarcarsi per Venezia, né ancora di dimostrare che la liturgia slava avrebbe cominciato a diffondersi presso i croati all'epoca di Domagoj (ca. 864-876). Collocare però il radicamento del glagolitico durante il regno di Domagoj, in un periodo contraddistinto da lotte contro Venezia, gli serviva a postulare la contrapposizione: glagolitico e liturgia slava come 'elemento proprio', mentre il latino e l'italiano e tutto ciò che è connesso sarebbero elementi 'non propri' (Hamm 1956: 314-315). È piuttosto singolare che in tutta questa argomentazione, Hamm identifichi come Croazia tutto l'insulario e la costa dalmata e l'Istria, cosa che non corrisponde alla realtà dell'epoca³³. Non meno interessante è l'affermazione secondo la quale l'alfabeto glagolitico non è l'esclusivo portatore del glagolismo, piuttosto ne viene portato (p. 316). Lo studioso dunque arriva a postulare un sentimento distintivo già esistente tra i croati che casualmente si sarebbe legato alla scrittura glagolitica, diversamente non si potrebbe spiegare da parte croata l'attaccamento a Roma e al cattolicesimo e al tempo stesso il rifiuto del latinismo nella Chiesa³⁴.

L'elemento irrazionale di tale ragionamento non sfuggì alla critica della Klaić (1965: 228-230), che non mancò di notare tutti i punti deboli o addirittura arbitrari di tali ricostruzioni³⁵, e di evidenziare che, all'epoca della celebrazione del millennio, tornasse più semplice pensare che la chiesa glagolizzante fosse nazionale e croata e che Gregorio di Nona fosse il suo rappresentante in opposizione alla Chiesa latinizzante. Klaić osservava come nella storiografia più recente si fosse imposta la teoria dell'esistenza di una 'chiesa nazionale' nei secoli X e XI, in parallelo con teorie ancora più 'romantiche', secondo le quali i glagolizzanti del X secolo erano sacerdoti poveri del basso clero, sostenitori della chiesa nazionale contro la chiesa latina feudale nelle città dalmate. A una ulteriore

³³ Ancora più stupefacente è la caratterizzazione del glagolismo come elemento identitario: «[glagoljica] je postala simbol nečega, što je prelazilo preko liturgijskih potreba i zalazilo u drugu domenu, što je već svojim oblikom i samim tim što se nije dalo uništiti značilo otpor i potvrdu onoga što je svoje, prema onome što je dolazilo izvana. Glagoljica je tako bila samo uvod u nešto, što je bilo predestinirano da bude šire od nje same i što se nije vezalo za oblik slova i njihovo porijeklo; bila je uvod u mnogo složeniju pojavu, koja je jasno odrazila u kulturnoj prošlosti Slavena – uvod u glagolizam. Pod glagolizam ja razumijem pokret, koji je počeo s glagoljicom i sa slavenskom službom božjom, ali koji je to prerastao još u desetom vijeku i postao pojam za sve što je prema onomu izvana predstavljalo nešto svoje» (HAMM 1956: 315).

³⁴ In tempi più recenti Hamm ha però riconsiderato la possibilità che la tradizione glagolitica sia arrivata alla Dalmazia dalla Macedonia. Si rinvia all'articolo pubblicato postumo nel 1988.

³⁵ Profusi anche in HAMM 1956a.

idealizzazione dei glagolizzanti medievali avrebbero contribuito quegli studiosi, come I. Ostojić, che avevano moltiplicato all'inverosimile il numero di monasteri 'croati' roccaforte del glagolismo. La studiosa quindi si proponeva di cercare le radici del glagolismo nelle fonti e negli eventi storici cui si riferivano, staccandone lo studio dalle suggestioni di teorie romanticheggianti.

Nonostante la bontà di questo intendimento e alcuni indubbi meriti del saggio, ritengo che nel complesso Klaić non ci sia riuscita per una serie di ragioni che cercherò di esporre nella maniera più sintetica possibile.

1. Quanto alle questioni canoniche sollevate nei sinodi di Spalato, la studiosa le esamina sottintendendo il presupposto che si riferissero a un solido e radicato movimento glagolizzante e non per quello che realmente sono, cioè reiterazione di disposizioni canoniche stabilite dalla Chiesa universale, applicate nel caso specifico alla risoluzione di un problema disciplinare di disobbedienza di un vescovo al suo metropolita e di erezione di sede vescovile non canonica. Questo primo passo falso porta poi la studiosa a postulare tutta una vicenda, di cui non c'è assolutamente traccia nelle fonti, in cui non meglio precisati vescovi glagolizzanti di Istria e Dalmazia settentrionale (!) avrebbero sostenuto nell'XI sec. l'antipapa Onorio II in cambio della sua approvazione della liturgia glagolitica. Da un lato, dunque, le risoluzioni sinodali e le epistole papali di Giovanni X, rispettivamente indirizzate al metropolita di Spalato e al re Tomislav, al duca Michele e ai vescovi dalmati (prima metà del X sec.), sono da lei interpretate come manifestazione di ignoranza da parte del papa dello stato delle cose in Dalmazia, ignoranza cioè del presunto passaggio della Dalmazia sotto la giurisdizione costantinopolitana; dall'altro, gli eventi riferiti da Tommaso arcidiacono – e legati a suo avviso al sinodo di Spalato del 1060 – circa l'arrivo del sacerdote Ulfus e la richiesta al papa di nominare vescovo il croato Cededa sono collegate dalla studiosa al conflitto tra il papa Alessandro II e l'antipapa Onorio II che, per guadagnare l'appoggio dell'episcopato glagolizzante, sarebbe stato pronto ad assecondarne le richieste (Klaić 1965: 243-249, 262-266). Pur partendo da una corretta premessa, Klaić finiva per cadere nello stesso errore metodologico di storici precedenti: ipotizzare tutta una serie di passaggi non suffragati da prove o documenti e utilizzarne ognuno per dimostrare il successivo. Così, l'intera teoria è inficiata dall'ipotesi infondata su cui è costruita, e cioè che la questione dibattuta al sinodo di Spalato nel 925 fosse quella di costituire una sede metropolitana. Questa, invece, esisteva fin dal tardo-antico (Salona–Spalato), non era mai stata messa in

discussione perché stabilita dagli *iura antiqua*, e la corrispondenza papale anzi si richiama a questi antichi diritti per sanzionare il comportamento dell'*episcopus chroatorum* che, trasgredendo la disciplina canonica, rifiutava l'obbedienza al suo metropolita. Merito della Klaić (1965: 253) è quello di aver chiarito che solo il canone 10 si riferisce all'uso della lingua slava nella liturgia, mentre i canoni 11 e 12 si riferiscono all'*episcopus chroatorum*, e quindi a questioni giurisdizionali, e non hanno alcuna relazione con la lingua liturgica slava che sarebbe stato sollevato come problema dal sinodo del 1060.

2. Quanto poi all'analisi delle vicende storiche e al tentativo di dimostrare che il quadro dei rapporti etnici nella Dalmazia bizantina sarebbe del tutto diverso da quello tradizionalmente accettato (cioè che prevalesse la popolazione romanza) e che, soprattutto nelle isole del Quarnero e dell'arcipelago zaratino, i croati sarebbero stati maggioranza (Klaić 1965: 254-258), la studiosa propone solo complicate teorie, basate su indizi e intuizioni personali ma usati come dati di fatto, tesi a dimostrare che, già entro l'XI secolo, i rapporti di forza fossero cambiati nella Dalmazia settentrionale a favore della componente slava e che la liturgia e la scrittura slava vi avessero messo profonde radici. Dalle argomentazioni addotte emerge ancora una volta uno dei principali roveli della storiografia croata, ossia quello di spiegare come si potesse diffondere il glagolitico ma allo stesso tempo la gerarchia ecclesiastica che lo sosteneva rimanesse sottomessa a un patriarcato latinizzante (Klaić 1965: 269-270).

Alla studiosa va certamente il merito di aver evidenziato che il glagolismo non poteva avere nel X e XI secolo una base nazionale, come invece postulato dalla precedente storiografia croata, poiché il glagolitico diventò scrittura dei croati fuori dai confini della Croazia di allora, destinata a diventarne l'acquisizione culturale più preziosa, tuttavia molte delle affermazioni profuse nella conclusione non mi sembrano meno 'romantiche' di quelle dei predecessori, il procedimento di ricostruzione dei fatti non meno tortuoso e arbitrario, e soprattutto esse spazzano via la ponderata analisi jagiciana dei fatti per consolidare la strada che ha portato nei nostri giorni (7 febbraio 2014) alla decisione del Ministero croato della cultura di includere la capacità di leggere, scrivere e stampare in glagolitico nel patrimonio culturale immateriale³⁶.

³⁶ Republika Hrvatska Ministarstvo Kulture, Uprava za zaštitu kulturne baštine Ur. broj 532-04-01-02-02/2-14/1, Zagreb 7 veljače 2014 [...] *utvrđuje se da Umijeće čitanja, pisanja i tiskanja glagoljice ima svojstvo nematerijalnoga kulturnog dobra u smislu članka 9. stavka 1. Zakona o zaštiti i očuvanju kulturnih dobara*. Nell'elaborazione delle ragioni che hanno portato a tale decisione si asserisce la funzione caratterizzante del glago-

Il dibattito intorno alla questione del glagolismo e dei sinodi di Spalato è continuato, rafforzando l'idea che la liturgia glagolitica fin dall'inizio fosse concepita e usata come uno strumento di contrapposizione alla cultura latinizzante di Dalmazia. Molti dei contributi non hanno alcun valore né nel metodo né nel merito ma certamente hanno valore documentario per capire come si costruiscono miti a posteriori. Per averne più chiara la misura, è opportuno vedere come, invece, le risoluzioni dei sinodi di Spalato siano perfettamente allineate alla prassi e al diritto canonico della Chiesa – d'Oriente e d'Occidente – senza dover ricorrere ad altre ipotesi esplicative e senza doverne fare un 'caso croato'.

Innanzitutto, i due sinodi (925, 1060) affrontano due diverse questioni, benché correlate fra loro: quella del ruolo e della giurisdizione del vescovo nell'ottica delle diocesi stabilite intorno a ben precise *civitates* fin da epoca antica, e quella dell'*episcopus ad gentem* prevista per integrare nuove *gentes*, di recente cristianizzazione, nella rete diocesana esistente. In subordine, viene alla luce anche la questione della lingua liturgica o meglio dei requisiti essenziali, dal punto di vista della celebrazione dei sacri misteri, che i candidati agli ordini superiori devono possedere.

La disciplina relativa a vescovi e diocesi, come si è visto, data dai primi concili ecumenici; il concilio Quinisesto, o Trullano, del 692, si occupò, fra le altre cose, anche di rivedere, razionalizzare e aggiornare la prassi canonica già stabilita. Essenzialmente i principi, affermatosi nel diritto canonico e ribaditi dal concilio Trullano, erano: 1) ripartizione geografica delle Chiese in tutta l'area del mondo abitato e civile (ecumene); 2) corrispondenza di ogni diocesi a una comunità civile organizzata, facente capo ad una sede urbana, con un solo vescovo responsabile della comunità ecclesiale nella sua totalità; 3) inserimento di tutte queste Chiese territoriali in un tessuto geografico e canonico più ampio e piramidale, che, attraverso i legami con una metropoli e poi con una eparchia, giungesse a un patriarcato e, tramite questo, al vertice pentarchico costituito a garanzia della comunione di tutte le Chiese (Peri 1995: 201-202). La ne-

litico per la vita culturale, civile e amministrativa croata medievale. Molto significativamente si afferma che i croati sono entrati in contatto con il glagolitico per la prima volta nel territorio della Dalmazia bizantina nell'863 quando i Cirillo e Metodio compirono il primo viaggio che li portò da Costantinopoli, attraverso Salonicco, Durazzo e Venezia, in Moravia, luogo della loro missione. Alla luce di quanto si è detto finora, ognuno si rende conto delle implicazioni che affermazioni di questo genere possono avere in un documento ufficiale di uno stato sovrano.

cessità di ribadire tali concetti derivava, come si è detto, dallo scompiglio apportato dalle invasioni verificatesi tra il V e il VII secolo che spesso avevano comportato esodi di ecclesiastici e di popolazioni cristiane e conseguenti spostamenti di diritti ecclesiali e giurisdizionali³⁷. Preso atto della nuova situazione creatasi nell'impero, il concilio di fatto introdusse due ambiti ecclesiastici distinti, quello delle Chiese comprese nel sistema civile e politico dell'Impero, ritenuto reale, e quello delle Chiese 'tra i barbari', la cui precarietà era chiara a tutti. Il concilio comunque ribadì in modo formale che tutti i privilegi gerarchici e territoriali di tutte le sedi episcopali, contemplati nei *taktika* della Chiesa universale, fissati dai primi concili ecumenici, avrebbero dovuto restare inalienabili e perpetui (Peri 1995: 208-211). Nella realtà era però molto difficile che ciò avvenisse senza scontri e senza conflitti.

Le questioni affrontate dai sinodi di Spalato si inquadrano perfettamente in questo ordine di problemi. Il canone 1 ribadisce l'apostolicità della sede di Salona e il suo primato su tutte le chiese della provincia, di cui è metropoli e statuisce che solo il suo vescovo possa consacrare vescovi e convocare sinodi. Il pronunciamento è del tutto nello spirito canonico ed evidentemente la necessità di doverlo ribadire è scaturita da rivendicazioni da parte di altre sedi. Il canone 2 stabilisce che siano sedi vescovili le città di determinate dimensioni che lo erano *ab antiquo*, perché secondo i decreti non possono essere insediati vescovi in città piccole o in villaggi. Il canone 3 ribadisce le prerogative del vescovo nella sua diocesi e l'obbligo di attenersi ai confini di questa. I canoni 4 e 5 ribadiscono rispettivamente che i beni donati alla Chiesa dai fedeli siano destinati solo alle necessità sacre e che quelli donati a S. Pietro siano inalienabili. Evidentemente questi canoni rispondevano sia agli spostamenti di popolazione indotti dalle invasioni sia ad eventuali abusi commessi nell'amministrare il patrimonio della Chiesa. I canoni 6 e 7 stabiliscono pene per reati penali; i canoni 8 e 9 intervengono su materie locali: le condizioni di condivisione da parte dei vescovi di Ragusa e Cattaro e le disposizioni relative a un non meglio noto vescovo Licinio cui si ribadisce di restare nella diocesi in cui è stato ordinato pena, in caso di disobbedienza, di retrocessione alla funzione di presbitero. Fin qui non c'è nulla di diverso rispetto alle regole previste dal diritto canonico per i casi evocati.

Il canone 10 prescrive che non vengano ordinati sacerdoti 'sclavinica

³⁷ Per tali situazioni erano stati formulati i canoni 2, 8, 17, 18, 20, 25, 30, 35, 37, 39 del concilio Trullano che richiamano, a loro volta, precetti stabiliti già dalla codificazione canonica precedente. Edizione in JOANNOU (1962: 120-174).

lingua', cioè che non sappiano il latino, e che ciò eventualmente avvenga solo dietro esplicito consenso papale, normalmente i candidati di (sola) lingua slava possono ricevere gli ordini minori o diventare monaci. È evidente che non si tratti di una proibizione in assoluto della lingua slava ma solo del divieto di usarla per i sacri misteri, a meno che manchino sacerdoti latinizzanti e a condizione che il romano pontefice accordi il permesso. La questione della competenza linguistica è meglio specificata nella lettera di Alessandro II al re e ai vescovi di Dalmazia con cui il papa conferma i capitoli del sinodo di Spalato del 1060 già approvati dal defunto predecessore Niccolò II nel sinodo romano, dove si dice che: «Sclavos, nisi latinas litteras didicerint, ad sacros ordines promoveri, et clericum, cuiuscunque gradus sit, laicali servituti vel mundiali fisco amodo subiugari sub excommunicationis vinculo omnimodo prohibemus» (Miklošić, Rački 1880: 222)³⁸.

Il canone 11 riguarda l'*episcopus chroatorum* di cui si statuisce la sottomissione gerarchica al metropolita di Spalato, allo stesso modo di tutti gli altri vescovi della provincia. Come si è visto, tale titolo 'etnico' e non legato a una città fa pensare alla figura del vescovo *ad gentem*, cioè di un vescovo, canonicamente soggetto al vescovo della diocesi, con funzione di sostegno all'integrazione dei nuovi cristianizzati nell'organizzazione diocesana del territorio in cui si sono stabiliti. Questi dunque è un vescovo 'per i croati' e non un vescovo 'dei croati' in senso etnico, né tanto meno un vescovo glagolizzante, perché se la disputa fosse stata sulla lingua liturgica da lui usata ciò sarebbe stato formalizzato esplicitamente o lo si sarebbe incluso nel canone 10. Non c'è nulla di nuovo quanto alla figura di questo prelado, anzi la reiterazione della prassi canonica lo inquadra a tutti gli effetti nel profilo del vescovo missionario di cui si è dianzi parlato. Il canone 12 chiarisce ancor meglio che si tratta di una questione giurisdizionale: nel caso in cui il sovrano e i magnati croati rivendicassero al loro vescovo tutte le diocesi, si vieta ai rispettivi vescovi di battezzare o consacrare sacerdoti e chiese nella loro provincia, stabilendo che del conseguente disordine spirituale quelli, cioè le autorità croate, sarebbero stati responsabili davanti a Dio. In maniera implicita da questo canone si ricava che il vescovo preposto alla *gens* croata ha giurisdizione sulla comunità dei fedeli 'croati' e non territorialmente nella città (Nona) dove risiede o in altre città sottomesse al sovrano croato. Questo significa, a

³⁸ Si deve inoltre notare che nella documentazione papale l'interdizione è chiaramente espressa verso le persone di lingua slava che non conoscano il latino e non verso una esplicita esistenza di una liturgia in lingua slava. Questo ulteriore elemento viene in realtà introdotto da Tommaso nel testo narrativo.

mio avviso, che il clero della provincia croato-dalmata fa una differenza fra i croati, intesi come gruppo sociale e politico, e li individua territorialmente, e altri Slavi sparsi per tutta la provincia di cui non si parla in termini politici ma solo in termini etnico-linguistici, proibendo loro l'accesso agli ordini maggiori se non sanno il latino. Tali punti sono ancor meglio chiariti negli atti del sinodo tenuto alla presenza del legato papale Madalberto, laddove si precisa che in base al diritto stabilito dai Padri, la Chiesa di Spalato ha diritto metropolitico: «ut ecclesia sancti Domnii, sicut ab initio, primatum obtineat, et intra limites diocesis suae cuncta canonicè peragat [...]» che la Chiesa di Nona (evidentemente sede della corte e del vescovo 'per i croati') non può rivendicare a sé, perché la sua istituzione non risale ai Padri, cioè agli *iura antiqua*, e perché non è sufficientemente grande – come predisponavano i canoni antichi³⁹.

Da questa documentazione si deduce che un vescovo fosse stato preposto 'per i croati' con le mansioni e le attribuzioni solite dell'*episcopus ad gentem*, quindi sottoposto alla giurisdizione del suo metropolita. Ad un certo punto – e credo del tutto indipendentemente dalla liturgia glagolitica perché di questo non si fa parola – questo vescovo, probabilmente residente a Nona come la corte, con l'aiuto del re e della nobiltà croata che aveva consolidato il proprio potere, ambisce non solo a disconoscere l'autorità superiore rappresentata dall'arcivescovo di Spalato, ma addirittura a sostituirsi a questa autorità, la qual cosa è palesemente contro i canoni. A questo la gerarchia riunita in sinodo risponde con il necessario vigore ma, allo stato della documentazione, non è lecito collegare questo evento con un già avvenuto radicamento della liturgia glagolitica presso i croati, in nome della quale essi avrebbero tentato tale colpo di mano. Che si trattasse di un tentativo di rovesciare l'ordine gerarchico trova conferma in una lettera di Gregorio VII indirizzata al sinodo spalatino del 1075, riunito sotto il legato Gerardo da Siponto, con la quale il papa conferma l'avvenuto ripristino della diocesi di Nona in questi termini: «In hac synodo restauratus est episcopatus nonensis, cuius episcopus Gregorius multas olim molestias Johannem, spalatensem archiepiscopum, sustinere fecit, debitam ei subtrahendo obedientiam et sibi ius metropoliticum indebite vendicando» (Rački 1877: 210).

³⁹ «Nonensis vero ecclesia non episcopum antiquitus sed archipresbyterum sub <iuris>ditione episcopi habuisse dignoscitur. Itaque ipse episcopus in qua libet ecclesia ex his ecclesiis, quae primis temporibus habuisse episcopos constat <et> omnibus patet, legitime praeponatur, sive in scardonitana ecclesia vel scisciana aut certe in delminensi ecclesia, cum sint utique omnes populatae et, deo adiuvante, sacerdotum et plebium copiam habentes» (Rački 1877: 195).

La questione, quindi, non riguardava un qualunque episcopato ma il fatto che il vescovo, originariamente *ad gentem* per i croati, rivendicasse diritti metropolitici, andando contro gli ordinamenti canonici. Probabilmente si era servito della liturgia slava come ulteriore argomento in questa disputa – evidentemente richiamando il primato di Ulfila sui Goti, cosa che ha fatto nascere nella *Historia* di Tommaso l’anacronistico riferimento ai Goti al posto dei glagolizzanti – e ciò aveva portato il sinodo, e il papa, a ribadire i limiti del mandato concesso a Metodio, ossia che nella liturgia si leggessero in slavo solo il Vangelo e l’Epistola, e si usasse la lingua slava per spiegare i misteri a chi non sapeva il latino ma non che la lingua slava assolvesse tutte le prerogative liturgiche, soppiantando completamente la lingua latina⁴⁰.

Mi sembra invece interessante un’affermazione di Tommaso Arcidiacono nell’ambito della narrazione della vicenda di Ulfus e Cededa: quando Ulfus torna dai ‘Goti’ con le lettere consegnategli dal papa mente loro su quanto ha ottenuto dicendo che possono eleggere dalla loro gente e dalla loro scrittura, «ut de gente vestra et de littera vestra» (Thoma arcidiaconus 1988: 50), un vescovo e con molti doni mandarlo al papa per la consacrazione. A questo punto i Goti avrebbero eletto vescovo Cededa e lo avrebbero mandato insieme all’abate Potepa e Ulfus a Roma. Al di là della questione del perché Tommaso identifichi gli Slavi con i Goti, è comunque interessante che il popolo sia identificato dalla scrittura e non dalla lingua. Per questa ragione ciò potrebbe non alludere a una identificazione ‘etnica’ quanto piuttosto ‘religiosa’, perché qui si parla di scrittura nella sua funzione sacrale. Tuttavia, tale percezione potrebbe appartenere alla cultura dell’epoca di Tommaso (XIII sec.) e non a quella dell’epoca degli eventi narrati (X sec.). È comunque chiaro da quanto detto finora, e lo è ancora di più nelle fonti di epoca seriore, che la scrittura glagolitica marca innanzi tutto una identità religiosa. Che poi la religione sia stata considerata dai movimenti nazionali ottocenteschi un fattore identitario – benché al tempo stesso ciò venisse negato risolutamente – è un’altra ponderosa questione.

Ad ogni modo, nel IX-X secolo e per molto tempo dopo, la latinità della Chiesa di Dalmazia era fuori questione: le fonti autorizzano a credere che la lingua slava fosse usata per la predicazione e dietro autorizzazione papale per la liturgia. La diffusione della liturgia in lingua slava

⁴⁰ Da ultimo rammento che perfino il canone 15 è ispirato dal canone 6 del concilio Trullano, relativo al rinvio o alla coabitazione in continenza delle mogli dei preti uxorati, e non a fantomatici passaggi nella giurisdizione costantinopolitana a giustificazione del matrimonio dei sacerdoti.

scritta con l'alfabeto glagolitico (e di conseguenza l'uso della scrittura glagolitica anche in altri ambiti non strettamente legati alla vita religiosa) si sarebbe incrementata con l'aumento demografico della popolazione slavofona. Per secoli l'amministrazione fu linguisticamente romanza – all'inizio in latino, in seguito in italiano o nel dialetto veneto o altri dialetti romanzi istro-dalmati – la cultura dominante era latinoфона o italoфона ma, soprattutto, le classi sociali più ricche e detentrici del potere erano latino-romanze⁴¹. Nonostante il costante incremento dell'elemento slavo, ciò non si traduceva con altrettanta velocità in un mutamento di lingua della cultura e dell'amministrazione civile. Le fonti non autorizzano a credere che questa diversificazione fosse vissuta dai protagonisti come una contrapposizione, tuttavia la tesi del dominio coloniale veneziano ha avuto riscontro nella storiografia croata e non, dal tardo Ottocento fino a oggi, implicando la conclusione che la politica economica e culturale imposta da Venezia avrebbe limitato e penalizzato una civiltà slava mediterranea, nella fattispecie croata, che comunque era riuscita a dar prova di una sua vitalità attraverso opere artistiche e letterarie (*in primis* quelle che si servivano del glagolitico).

Questa impostazione del problema, secondo Ivetich (2009: 240-243), è rimasta nei contenuti fedele alle retoriche narrative nazionali, sia croata che di altri popoli ex jugoslavi. Invece non vi si dovrebbe vedere il rapporto tra una città che domina e lo spazio litorale che è dominato, ma un sistema organico maturato tra il XII e il XV secolo in cui, al di là di ciò che vogliono vederci le storiografie nazionali, è indubbia la complementarità fra le due parti. Questa si esprime nel fatto che i comuni litoranei furono i perni del sistema, una catena di città-porti, sbocchi delle vie di scambio che giungevano dall'entroterra. Si sa che la popolazione che giungeva dall'interno si inseriva dapprima nel contado a ridosso della città, poi, in più generazioni, entrava in città, tramite mansioni servili, tuttavia la questione di chi fossero i morlacchi, o di cosa si intendesse nelle fonti venete con 'schiavone', 'schiavonesco' non è ancora definitivamente risolta. La facile equiparazione di tali concetti, insieme a quello di 'illirico', con le nazioni degli ultimi due secoli, croati e serbi e, in certi contesti, sloveni, non ha aiutato a comprendere appieno di che società e di che popolazioni si sia trattato. Il dibattito, tutt'ora in corso, se i morlacchi fossero una categoria sociale, cioè pastori nomadi, oppure etnica e, in tal caso, quanto vincolati alla confessione cristiana ortodossa, evidenzia che c'è in fondo una scarsa conoscenza delle società e dell'an-

⁴¹ Per l'evoluzione dei dialetti romanzi si veda METZELTIN (2009: 199-237).

tico regime dei Balcani occidentali. Lo storico a ragione ribadisce che il groviglio di tali relazioni andrebbe studiato meglio sulla base di materiali di archivio (registri di nascite, battesimi, matrimoni) e fonti della vita quotidiana dalle quali si possa evincere quale percezione queste persone avessero di sé. Si è visto sopra, per l'appunto, come interpretazioni a posteriori dell'aggettivo 'illirico' identifichino con categorie moderne situazioni molto più variegate, o contribuiscano a creare notevoli equivoci 'identitari'.

* * *

Indubbiamente i materiali (che datano dal XVII secolo) dell'archivio storico della congregazione di Propaganda Fide – dalla fitta corrispondenza scambiata tra la congregazione e l'episcopato e i missionari nei luoghi, alle visite apostoliche, a informative di tutti i tipi espressamente richieste o inviate a Roma dagli interessati – contribuiscono a dare uno spaccato della situazione molto più diversificato e dinamico di quanto appaia dal filtro delle ricette identitarie della storiografia recente. La congregazione si preoccupò innanzi tutto di garantire la catechesi e la liturgia in edizioni linguisticamente corrette, una volta constatato che la conoscenza della lingua latina non era più un requisito scontato. Appurato che la lingua, denominata 'illirica' perché parlata e capita nella provincia ecclesiastica illirica, nelle due varianti, demotica e scritta, era comune a molte popolazioni della penisola balcanica⁴², la congregazione si pose il problema di come unificare la scrittura, introducendo un solo sistema alfabetico per questa lingua.

È notevole, a mio avviso, che non sia mai stata adombrata la possibilità di introdurre universalmente l'alfabeto latino, pur con opportuni aggiustamenti ortografici: la congregazione prendeva atto del fatto che nella percezione e nella tradizione del clero che intendeva raggiungere (povero, con pochi mezzi per accedere all'istruzione, radicato nelle realtà rurali) esisteva già una scrittura del libro sacro che traduceva in segni grafici il proprio credo religioso, sicché si trattava di scegliere se il sistema grafico che poteva risultare più familiare fosse il glagolitico o il cirillico. Pragmaticamente, i responsabili della congregazione puntarono a individuare la soluzione realisticamente più praticabile ma, allo stesso tempo, a rispettare la tradizione grafico-simbolica nella quale i fedeli si identificavano. Ciò denota la consapevolezza che la scrittura, recepta

⁴² Per una panoramica della questione linguistica si vedano GRACIOTTI 1972 e IOVINE 1984 e la bibliografia ivi citata.

dalla tradizione, fosse funzionale all'auto-identificazione della comunità, ma non in quanto comunità etnica bensì come comunità di fedeli. Sono esemplificativi di questo orientamento alcuni documenti, già pubblicati da Jurić (1934), relativi alla prima fase della discussione sull'alfabeto da adottare.

A seguito della richiesta inviata nel 1627 ai vescovi della Dalmazia veneta da Propaganda, sappiamo che, suddivise nelle varie diocesi, esistevano 113 parrocchie in cui era in uso la liturgia glagolitica. In una lettera del 15 marzo 1627 indirizzata a Propaganda (Jurić 1934: 159-160) l'arcivescovo di Zara, Ottaviano Garzadoro, evidenzia la necessità di stampare per «di parrochi della lingua illirica» il catechismo «in carattere, et lingua loro» perché, «non havendo cognitione d'altre lingue», non sono in grado di istruire i parrocchiani senza questi sussidi, così come evidenzia l'estremo bisogno di stampare messali e breviari in lingua illirica perché i pochi disponibili sono vetusti e addirittura precedenti alla riforma liturgica di Pio V. Il prelado informa anche di aver inoltrato la richiesta relativa alla necessità di stampare questi libri agli altri vescovi nelle cui diocesi ci sono parrocchie illiriche per valutare come affrontare la spesa, rimarcando come il clero interessato a questi libri sia anche estremamente povero. Fra gli interessati, l'arcivescovo ricorda anche «di padri terziarij di San Francesco, quali tutti celebrano, e ufficiano in lingua e carattere illirico». Garzadoro non specifica se la scrittura è cirillica o glagolitica, evidentemente perché l'etichetta 'illirico' indicava a quei tempi il glagolitico; infatti, in una delle risposte sulla questione, inviata dal vescovo di Veglia, Aloysio Lippomano, si precisa che per la diocesi «far stampar in lingua e carattere illirico di san Girolamo» il catechismo e i libri liturgici sarebbe di grande utilità (Jurić 1934: 161). Da tutte le altre risposte, che Garzadoro gira alla congregazione, risulta che libri in lingua e carattere illirico sono scritti in glagolitico, che vi è necessità non solo di ristamparli ma anche di correggerli per adeguarli al rito latino corrente, che gli utenti sono molto poveri.

La consapevolezza dell'uso di due scritture per l'unica lingua illirica è esposta chiaramente in un'altra lettera a Propaganda dell'arcivescovo Garzadoro, del 19 maggio 1627 (Jurić 1934: 164), evidentemente in relazione alla scelta, che la congregazione stava valutando, di pubblicare questi libri in glagolitico o in cirillico. L'arcivescovo è contrario alla stampa in carattere cirillico per la ragione che «se gl'ecclesiastici, che fuori di Dalmatia si servono del carattere illirico, non fossero quasi tutti, o in gran parte scismatici [...] ch'abboriscono tutto quello, che viene da Roma, crederei, ch'il stampare li messali, e breviarij in carattere cirilliano potesse più giovare, che nel glagolitico, cioè di san Gerolamo», ma sa-

rebbe un inutile azzardo cambiare la scrittura al clero illirico che la usa in Dalmazia, e in province confinanti di Istria e Croazia, nell'esile speranza che i libri in cirillico siano accettati «da quelli ecclesiastici ch'usano il carattere, e lingua illirica in Bulgaria, Servia, Bosna, Moldavia, Vallachia, e Russia». La possibilità di ottenere successo con la diffusione di libri in cirillico per coloro che, evidentemente pur usando la lingua illirica seguono un altro rito, sarebbe inferiore al danno di cambiare la scrittura al clero illirico di Dalmazia, con il rischio che si perda la tradizione di un carattere «che dipende da un santo così grande come san Gerolamo»; al più potrebbero i non dalmati in comunione con Roma imparare il glagolitico abbandonando il cirillico.

Dall'indagine svolta da Garzadoro tra i vescovi di Dalmazia circa la maggiore opportunità di stampare in cirillico o glagolitico, risulta che l'arcivescovo di Zara è a favore del glagolitico, considerato il basso numero di fedeli cattolici istruiti nel cirillico e la forte opposizione dei cirillizzanti di rito orientale ad accettare questi libri; il vescovo di Veglia è favorevole al glagolitico, soprattutto perché il cirillico è del tutto sconosciuto nella sua diocesi; il vescovo di Arbe è favorevole alla stampa in entrambi gli alfabeti; il vescovo di Nona è favorevole al glagolitico per la sua più ampia diffusione nella Dalmazia settentrionale fino alla Croazia interna ma non contrario alla stampa in entrambi gli alfabeti; l'arcivescovo di Spalato e i vescovi di Ossero e Smederevo sono favorevoli al cirillico a causa della sua più ampia diffusione.

La questione approdò alla riunione della congregazione particolare tenuta il 1 dicembre 1627, presieduta dal cardinale Guido Bentivoglio e composta da Tomko Mrnavić, Rafael Levaković e Nicola Ruteno dell'ordine dei basiliani, affinché fosse deciso se i messali e i breviari illirici – cioè i libri strettamente liturgici – dovessero essere stampati in carattere cirillico o glagolitico, ossia «characteribus S. Hieronymi an vero S. Cyrilli» (Jurić 1934: 172-174)⁴³. Furono ricapitolati i pareri espressi dall'episcopato dalmata, sulla base dei quali si decise che sarebbe stato opportuno procedere alla stampa in entrambi gli alfabeti ma, se a causa della grande spesa, la congregazione avesse dovuto optare per uno solo, Mrnavić e Levaković consigliavano che fosse il glagolitico per i seguenti motivi appurati dall'inchiesta: 1. perché la diocesi di Nona non usava altro alfabeto; 2. la novità dell'alfabeto cirillico sarebbe stata tenacemen-

⁴³ Rilevo, poiché indicativo di altre improprie equazioni care alla storiografia croata, che nell'articolo che accompagna l'edizione di queste lettere, Jurić trasforma in «bosančica» ogni riferimento al cirillico usato in Dalmazia e Bosnia e lascia la denominazione di «cirillico» a quello usato nelle altre citate province di rito greco.

te combattuta da coloro che dall'antichità erano legati al glagolitico; 3. perché i cattolici di altre province illiriche usavano il latino, sotto la guida dei francescani, e i cristiani di rito greco non avrebbero in nessun modo abbandonato il proprio per usare i nuovi libri liturgici anche se stampati in cirillico.

La decisione finale veniva poi rimessa alla congregazione generale che si svolse il 17 dicembre 1627 alla presenza di Urbano VIII: fu deciso di stampare in entrambi gli alfabeti cominciando dal messale in glagolitico, fu formata una commissione di esperti che se ne occupasse, presieduta da Mrnavić, ma il lavoro effettivo di preparazione e stampa del messale fu svolto da Levaković⁴⁴. Gli eventi successivi dimostrarono ancora oscillazioni nella decisione circa l'alfabeto da adottare⁴⁵, ma il XVIII secolo vide il trionfo del glagolitico e le teorizzazioni sia sulla questione della lingua sia sul prestigio della scrittura e della tradizione ad opera di Matteo Karaman. Un elemento emerge chiaro dai materiali analizzati: nel XVII secolo, nelle varie realtà politiche multiethniche (impero ottomano, impero asburgico, repubblica di Venezia), all'interno di un'ampia identità linguistica, una più specifica identità è determinata dall'appartenenza ad una confessione religiosa e i libri sacri che ne sono depositari, scritti in un sistema grafico-simbolico di ormai lunga tradizione, determinano una sorta di 'appartenenza grafica': il processo identificativo in una scrittura è, dunque, filtrato da una appartenenza religiosa. Questo meccanismo appare chiaro se si guarda all'identificazione dei cattolici romani di lingua 'illirica' con 'il carattere di san Girolamo' (glagolitico) e dei cristiani di rito greco (quindi scismatici rispetto ai primi) di lingua 'illirica' con il carattere 'serviano' (cirillico). Ma tra questi due poli ben definiti ci sono comunità di persone, accomunate dalla stessa lingua, che scrivono in cirillico, per le quali stabilire in che modo la scrittura concorra alla loro identità è molto più complicato.

* * *

È acclarato che il cirillico è arrivato alla costa dalmata da est, partendo cioè dal regno bulgaro di Simeone dove era stato allestito. Come scritto-

⁴⁴ Per un quadro generale di questi eventi si veda PANDŽIĆ 1978 e per una storia più dettagliata del lavoro filologico svolto sull'edizione dei testi liturgici glagolitici i saggi usciti postumi di TANDARIĆ 1993.

⁴⁵ Si veda STANIČHEV 2005 che mette in opportuno rilievo il legame esistente tra scrittura e rito.

ra dei libri sacri è stato utilizzato in Bulgaria, nella Rascia/Serbia e in Bosnia. Tuttavia, quando nel clima 'risorgimentale' del secondo Ottocento, si cominciò a prestare attenzione all'uso di questo alfabeto in Bosnia, e in seconda battuta in Dalmazia, tralasciando completamente le sue realizzazioni grafiche concrete che sono anche molto diverse per epoca e luogo, e considerandolo invece come un fenomeno monolitico uguale a se stesso nel tempo, fu impropriamente posto il problema del nome e, in ossequio alla massima latina «nomina sunt consequentia rerum», delle *res* a cui tale alfabeto era legato. Ne è nata una enorme questione perché, in questo clima, una particolare tipologia cirillica fu promossa al rango di elemento identitario, ottenendo una denominazione 'topografica' (ossia *bosančica*) che al tempo stesso alludeva anche a una problematica identità 'nazionale'. Poiché gli ambiti erano già stati definiti in maniera netta con le corrispondenze univoche cattolicesimo/glagolitico (o al più cattolicesimo/alfabeto latino) e ortodossia/cirillico, una terza entità che rivendicava il cirillico creava un problema. La storiografia prodotta intorno ad esso esemplifica, in maniera ancora più trasparente di quella relativa al glagolitico, le modalità di funzionamento del processo di autorappresentazione delle nazioni balcaniche tra Ottocento e prima metà del Novecento.

C'è a monte un grosso errore metodologico: si parla del cirillico come di un fenomeno astratto e immutabile (ossia come scrittura 'normale', avulsa dalle sue pratiche realizzazioni) e si conferisce a tale entità avulsa dalla realtà la funzione di identificare concrete comunità 'nazionali'. È un procedimento contraddittorio che non manca di innescare conflitti e riletture strumentali della storia. In termini bruti ma efficaci, la questione si riduce al fatto che, se è difficile stabilire chi fossero all'epoca della grande migrazione i 'chrobates', ancora più difficile è stabilire chi fossero gli 'sclaveni' che si insediarono in Bosnia. A questa difficoltà primaria, di non poco conto, si aggiunge la spinosa questione di definire l'appartenenza della popolazione di lingua slava ma di religione islamica che, per ragioni pratiche, usava come scrittura della vita quotidiana il cirillico (*lege*: una precisa tipologia di cirillico determinata dal divenire grafico del cirillico 'normale' originario, fatalmente uguale a quella usata dai cristiani nello stesso periodo), già predisposto per esprimere i fonemi slavi, anziché adattare l'alfabeto arabo alla lingua slava⁴⁶.

Partendo dunque dalle equazioni risorgimentali, se il cirillico era la scrittura distintiva dei serbi, cosa erano dal punto di vista 'nazionale' le

⁴⁶ Non è possibile considerare qui anche i casi di utilizzo della scrittura araba per scrivere lo *štokavo* di Bosnia. Rimando a LEHFELDT 2001 e GAŽÁKOVÁ 2014.

comunità che in Bosnia usavano il cirillico? E, ancora più complicato, cosa erano dal punto di vista ‘nazionale’ le comunità che in Dalmazia usavano il cirillico? Comunque si risponda, le implicazioni politiche sono gravissime. Se i cirillizzanti di Bosnia e Dalmazia sono, in nome della teorizzata esclusività identitaria, ‘serbi’, la questione politica è: dove sono i ‘croati’? Se si nega l’esclusività identitaria, ammettendo che si possa essere cirillizzanti senza essere ‘serbi’, ne consegue o che questi cirillizzanti siano ‘croati’ (e in questo caso come inquadrare costoro nel monolitico e magnificato glagolismo croato?) o che siano ‘altro’, affermazione politicamente ancora più problematica. La questione in questi spinosissimi termini è stata posta dalla fine dell’Ottocento (ed è ancora irrisolta, o risolta in termini piuttosto estremistici), non si è invece posta così per le persone che nel corso dei secoli hanno usato la scrittura cirillica seguendo la fisiologica evoluzione. Purtroppo le testimonianze dirette che potrebbero lumeggiare questo lungo percorso sono poche ed estremamente frammentarie e questo, ancora una volta, dà adito a speculazioni spesso strumentali.

In un ampio ed equilibrato saggio del 1973, Tomislav Raukar notava, appunto, che la questione dell’evoluzione del corsivo (*brzopis*) cirillico nei territori occidentali dal XVI al XVIII secolo, per il quale si è affermata la definizione di ‘bosančica’, benché molto dibattuta, non è invero soddisfacentemente affrontata sotto il profilo paleografico. Ne sarebbero causa la mancanza di buone riproduzioni facsimilari del materiale archivistico, che deve servire di base, ed errori di metodo nell’analisi del problema. Per questo sulla *bosančica* sono state espresse le più varie opinioni che vanno dalla totale negazione di qualunque specificità della scrittura cirillica usata nei territori occidentali fino all’affermazione che essa sia scrittura completamente altra rispetto al cirillico (Raukar 1973: 103). La *bosančica* o *brzopis* (corsivo) o *minuscula* (minuscola) come la definisce Raukar, – già mettendo insieme due categorie paleografiche diverse, ossia quella di corsiva e quella di minuscola mentre dal contesto si capisce che intende riferirsi esattamente a una scrittura minuscola (quanto a sistema di scrittura) corsiva (quanto a modalità di esecuzione)⁴⁷ – come problema paleografico sussiste dalla pubblicazione nel 1860 del *Bukvar staroslovenskoga jezika* di Ivan Berčić. Nell’appendice che comprende *specimina* scrittoria per l’apprendimento, lo studioso incluse una tavola intitolata ‘bosanska azbukva’, comprendente il tipo manoscritto e quello a stampa, suddivisa in tre varianti: quella di Bosnia, quella di Poljice,

⁴⁷ Questa mancata definizione morfologica della tipologia scrittoria in parola è la fonte dei molti equivoci, volontari e involontari, in cui si dibatte la critica.

quella di Ragusa. Pur avendo evidenziato alcune differenze lampanti nel tratteggio di alcune lettere, Berčić non distingueva la corsiva del XVII o XVIII secolo dalla minuscola cancelleresca del XIV e XV secolo ma anzi attribuiva alla cancelleria ragusea del XIV secolo il tipo più tardo del XVII. Ad ogni modo, l'abecedario di Berčić costituiva il primo tentativo di definire da un punto di vista grafico le tipologie cirilliche dei territori occidentali che ancora a metà del XIX venivano indicate con varie denominazioni.

Un passo ulteriore, e decisivo per il prosieguo degli studi, fu fatto da Ć. Truhelka che, a partire da un saggio del 1889 e poi in una serie di altri lavori, contrappose la *bosančica* al cirillico, considerandole cioè due differenti scritture. Lo studioso legava tra loro la scrittura (cirillica) delle iscrizioni tombali bosniache (*stećci*) e la minuscola del sec. XVII ritendendole un'unica entità, completamente separata dalla cirillica, definita 'ecclesiastica', che avrebbe avuto origine dalla scrittura greca. Nonostante varie esitazioni e contraddizioni, Truhelka teorizzava che la scrittura minuscola del XVII-XVIII secolo era identica alla minuscola cancelleresca ragusea del XV secolo e indicava con la denominazione di 'bosančica' o 'bosanica' tutta la minuscola cancelleresca cirillica in blocco, cioè senza le ulteriori – ed oggettive – distinzioni grafiche nelle sue varie fasi evolutive. Parimenti, usava le stesse denominazioni per la scrittura lapidaria. La posizione di Truhelka avrebbe avuto non poche ripercussioni negli studi e nella pubblicistica successiva, a partire dall'abitudine, metodologicamente sbagliata, di indicare con la denominazione 'bosančica' qualunque forma di cirillico sia mai circolata sotto il cielo di Bosnia.

Tra gli studiosi serbi del XIX e XX secolo emersero due indirizzi: quello che negava qualunque peculiarità della scrittura cirillica nei territori occidentali, e rigettava quindi la denominazione di 'bosančica', e quello che invece ammetteva la specificità di questa tipologia scrittoria. Entrambi partivano però dal comune presupposto che la scrittura cirillica fosse legata esclusivamente al popolo serbo. Per affermare ciò si basavano non su elementi grafici bensì sull'elemento confessionale, ritenendo che la cirillica occidentale fosse stata usata solo dai cattolici (serbi) (Raukar 1973: 105-106). Una tappa definitiva nella storiografia serba è costituita dal saggio *Bosančica, bosansko-hrvatska ćirilica i Dubrovčani* di Petar Kolendić del 1904 che nega recisamente qualsiasi particolarità al cirillico delle regioni occidentali e altrettanto recisamente afferma, citando varie fonti, che il cirillico lì utilizzato da musulmani e cattolici era noto unicamente sotto il nome di 'scrittura serba' (*srpsko pismo*) e che solo in tempi recenti qualcuno gli avesse attribuito il nome improprio di *bosančica*, improprio perché questa scrittura è usata in tutte le regioni dove vivono

serbi. Sulla base delle attestazioni della denominazione 'srpsko pismo' egli conclude che ce ne fosse abbastanza per sradicare la denominazione *bosančica* e la sua altrettanto impropria filiazione 'cirillica bosniaco-croata'. La posizione di Kolendić avrebbe fatto testo per tutta la storiografia serba successiva. Se ne distaccò soltanto V. Ćorović che utilizzò la definizione di 'cirillica bosniaca' per la specifica scrittura documentaria usata in Bosnia nel XVII e XVIII secolo, quindi in modo diverso da ciò che intendeva Truhelka per *bosančica*.

Di per sé la concezione di Truhelka rimase un fenomeno isolato nella storiografia croata del tempo finché non fu ripresa e ulteriormente elaborata da M. Tentor. Questi, che da paleografo latino non doveva essere a digiuno del metodo, si lascia però andare ad affermazioni a dir poco sorprendenti. Afferma, senza mezzi termini, il legame tra scrittura e religione per cercare di spiegare perché i croati avrebbero massicciamente mantenuto il glagolitico per la liturgia in lingua slava ma di rito romano e alcuni di loro (in Bosnia) avrebbero gradualmente creato dall'antico cirillico una scrittura particolare, appunto la *bosančica*, per l'espressa volontà dei sacerdoti cattolici di differenziarsi dagli ortodossi che usavano il cirillico. La scrittura è assunta come un fatto identitario: seguaci di differenti religioni ma della stessa lingua possono differenziarsi nel dialetto, nell'abbigliamento, nella concezione giuridica, nell'arte, negli usi cronologici e nella coscienza nazionale («u nacionalnoj svijesti») e perfino nella fisionomia e nella scrittura. Anche la grafologia dimostra che la scrittura individuale dipende dallo stato d'animo, quindi la scrittura dipende dallo stato d'animo religioso delle masse. La *bosančica* avrebbe comunque una lunga storia, in cui sarebbero confluiti elementi delle antiche scritture cirillica, glagolitica e latina (Tentor 1942: 823-825). Da queste premesse parte una serie di teorie che confondono l'ortografia con la scrittura, la lingua con la religione e così via, nel tentativo di dimostrare che i cirillizzanti di Bosnia e Dalmazia non sono serbi bensì croati.

Non è un caso che tale contributo fosse pubblicato in un'opera collettiva dal significativo titolo *Poviest hrvatskih zemalja Bosne i Hercegovine* pubblicata dall'associazione Napredak a Sarajevo nel 1942. Nello stesso volume, un saggio di V. Vrana andava ancora oltre, definendo ogni particola di scrittura cirillica del territorio di Hum e Bosnia come 'cirillica croata'. Egli infatti rifiutava denominazioni quali *bosančica* o cirillica croato-bosniaca e affermava che la cirillica di origine bulgara nelle terre croate medievali si era sviluppata sotto l'influsso della scrittura glagolitica (ormai il primo passo identitario era stato fatto) trasformandosi in «hrvatsko pismo, hrvatska ćirilica» o «arvacko pismo» come veniva denominata in altre regioni croate (p. 801 nota 25a). Oltre i travimenti

metodologici, anche l'argomentazione terminologica non trova riscontro nella realtà delle fonti dove tale scrittura è indicata sia come scrittura 'croata' sia come 'serba' sia ancora come 'bosniaca'.

Ad ogni modo, è evidente come la storiografia croata avesse motivi ideologici per opporsi alla concezione di Truhelka. Con diverso spirito invece (e maggiore cognizione di causa) ad essa si era opposto uno studioso come M. Rešetar che, pur non entrando nella specificità delle argomentazioni paleografiche, riconobbe le peculiarità della scrittura minuscola del XVII secolo, usata a Ragusa e nelle regioni occidentali, e ne fece risalire le origini alla minuscola usata nella cancelleria dei sovrani serbi a partire dal XIII secolo. Quanto al nome *bosančica* o 'scrittura bosniaca', Rešetar ne riteneva legittimo l'uso solo se riferito ai libri a stampa, che riproducevano tale carattere, usati soltanto dai cattolici bosniaci a partire dal XVII secolo e che fino ai suoi tempi si conservava solo in Bosnia ed Erzegovina. Riprendendo una definizione già usata da Jagić, Rešetar preferiva la definizione di 'cirillica occidentale' che, benché molto generica, quanto meno non ammetteva implicazioni etniche. Egli rifiutava apertamente il tentativo di Truhelka di mostrare tale fenomeno scrittorio come esclusivamente bosniaco, come era la tendenza generale a quell'epoca del *Glasnik Zemaljskog muzeja* di Sarajevo, dove erano stati pubblicati vari saggi dello studioso, di mostrare come tipicamente bosniaci una serie di fatti culturali, e rifiutava anche la teoria che tale tipo scrittorio fosse derivato dalla scrittura cirillica epigrafica. Tuttavia neppure Rešetar entrava nel merito di una solida analisi morfologica di questa scrittura, identificando la minuscola cancelleresca del XIV-XV secolo con il carattere cirillico a stampa del XVII sec. e con la minuscola (quella genericamente definita *bosančica*) del XVII-XVIII secolo.

Ad ogni modo, sia per l'influsso di Truhelka sia indipendentemente dalle sue teorie, le denominazioni *bosančica* o cirillico croato-bosniaco si sono affermate nella storiografia croata, benché qui ne siano proliferate anche altre. Nonostante gli studi di G. Čremošnik (1963) – che finalmente mettevano in evidenza gli elementi evolutivi insiti nella scrittura cirillica e come essi si fossero messi in moto a partire dall'uso documentario-cancelleresco che di tale scrittura si faceva nelle cancellerie di Ragusa e dei sovrani serbi – e quelli di V. Mošin (1965) – che consideravano questo tipo scrittorio in relazione agli altri tipi di cirillico prodottisi in tutto l'ambito slavo meridionale e accoglievano la definizione di 'bosančica' solo perché ormai diffusa ma senza alcuno specifico riferimento a caratteristiche esclusive etnico-territoriali –, la questione della scrittura cirillica nei Balcani occidentali è insufficientemente studiata dal punto di vista paleografico e pericolosamente trattata come elemento identitario

ma in un ambito plurale dove vari soggetti politici cercano di rivendicarne a sé la paternità e l'esclusività.

Invero, B. Zelić-Bučan in vari saggi ha messo al centro dell'attenzione la questione della morfologia delle lettere, attingendo soprattutto dalla documentazione proveniente dalla Dalmazia centrale. Essa ha ritenuto la cosiddetta *bosančica* un tipo specifico di scrittura cirillica, in virtù del particolare tratteggio. Molto opportunamente, però, ha mescolato elementi ortografici con quelli paleografici, asserendo l'esistenza di una redazione serba, cui risalirebbe l'evangelario del principe Miroslav, e di una redazione croata, esattamente quella di Hum-Zeta, cui apparterebbe l'evangelario di Vukan, su cui si baserebbe tutto il successivo sviluppo del cirillico in territorio croato. Sempre su questa redazione si baserebbe anche la più tarda (secc. XIV-XV) redazione bosniaca, ben rappresentata nella sua minuscola cancelleresca, la cui continuazione sarebbe costituita dalla corsiva cirillica croata, a cui alcuni studiosi danno il nome di *bosančica* o *bosanica*, e che localmente ha sviluppato caratteristiche specifiche. In breve: la *bosančica* è una scrittura cirillica, ma particolare e diversa da quella antico slava, serba, bulgara e macedone, è cioè la cirillica croata (Zelić-Bučan 2000: 43-44).

Naturalmente studiosi serbi della stessa generazione affermano che quella stessa scrittura è soltanto una manifestazione della cirillica serba, che nel territorio serbo occidentale ha maturato alcuni elementi di diversità rispetto alla cirillica dei territori orientali; rimando al solo P. Đorđić (1971), la cui storia della cirillica serba ruota intorno a questo convincimento. Le enormità contenute in queste due ultime opere sono esemplificative dei termini del problema, tutt'altro che paleografico (sono infatti eccessive le infrazioni al basilare metodo di analisi paleografica e all'uso inopportuno e imperito di precise categorie scientifiche, come quelle di scrittura maiuscola, minuscola, corsiva). Il nodo è completamente 'identitario', ossia se una certa tipologia scrittoria è appannaggio di serbi, croati o bosniaci (e di quali bosniaci), e di conseguenza strumentalmente politico e i toni usati tradiscono la natura tutt'altro che scientifica della discussione.

Anche in questo caso, come in quello del glagolitico, si tratta palesemente di definire con categorie geo-politiche odierne fenomeni di altre epoche o di interpretare alla luce dei contenuti odierni denominazioni che provengono dalla tradizione. Al solito, l'approccio al problema è falsato: si parte da una teoria preconstituita che ha lo scopo di determinare la base etnica di questa scrittura con criteri confessionali, cui fa seguito lo sviluppo di una terminologia a tono. Del resto, Raukar notava che le denominazioni storicamente attestate alludono sempre alla diffusione

territoriale e quindi non aiutano a risolvere il problema nel suo complesso. Egli citava vari casi: lo scriba raguseo Niko Bijelić si firma in un documento del 1364 'dijak srpski'; un documento di Petar Kružić del 1530 è detto scritto 'bosnensis literis'; nel 1538 F. V. Postel chiama la corsiva cancelleresca 'scrittura serba o bosniaca'; Jerolim Kaletić nel 1546, a conclusione della copia eseguita della redazione croata della Cronaca del presbitero diocleate, aggiunge che Dmine Papalić avrebbe trovato questo scritto in antichi libri scritti 'hrvackim pismom'; in un documento di Bihać del 1582 la scrittura cirillica viene chiamata 'churulika oder chrbatische Sprache' e nel supplemento allo statuto di Poljice la scrittura è chiamata 'arvacko pismo'. Dunque, secondo lo studioso, tali denominazioni non hanno rilevanza nella questione dell'origine di questa scrittura (Raukar 1973: 116-117).

Concordo pienamente con tale conclusione; rilevo inoltre che il problema come viene posto di per sé non ha senso, e gli esempi citati da Raukar lo dimostrano: la scrittura cirillica originaria, creata in Bulgaria, come tutte le scritture, soggiace alla legge ineludibile del divenire grafico, che agisce con maggiore intensità quanto maggiore ed esteso nella vita quotidiana è l'uso della scrittura. È inevitabile dunque che per l'effetto di vari meccanismi sociali (livelli di uso della scrittura, finalità delle manifestazioni scritte) e tecnici (supporti, strumenti scrittori) dalla scrittura 'cirillica normale' del X secolo si siano sviluppate tipologie scritte diverse in tempi diversi, luoghi diversi, e livelli di istruzione grafica all'interno della stessa società. Nei vari momenti in cui ciò avveniva gli utenti non avevano bisogno di usare denominazioni specifiche per il tipo che utilizzavano, a meno che non fossero in uso vari tipi contemporaneamente e fosse quindi necessario distinguerli, o a meno che non fossero persone altre che gli utenti a dover indicare il tipo di scrittura, così che spesso si servivano di nomi territoriali (come si è visto sopra a proposito di scrittura illirica).

Il fenomeno scritto, dunque, genericamente denominato *bosančica*, è tutt'altro che uniforme e tutt'altro che lo stesso fenomeno: ma, mentre sarebbe utile e scientificamente sensato precisare il quadro evolutivo del cirillico su base strettamente morfologica e denominarne le varie tappe con una nomenclatura tecnica e non etnico-politica, dall'altra non esiste la necessità di ridurre molteplici fenomeni scrittori ad unità, solo perché discendono dallo stesso modello originario, a meno che non si voglia usare questo elemento per 'rappresentare' o 'immaginare' una nazione, che è proprio ciò che accade nella storiografia serba, croata e bosniaca. In questo caso, in maniera ancora più evidente e fuorviante di quanto accada per il glagolitico, la ricostruzione identitaria a posteriori

è accompagnata da un dibattito tanto serrato quanto scientificamente inconsistente ma politicamente rilevante perché ribattezzare l'origine di una scrittura implica necessariamente ribattezzare tutta la tradizione letteraria e culturale legata a quella scrittura. Se questa operazione è associata alla definizione dei confini geografici di entità politiche allora la questione è politicamente sensibile, diversamente se ne parlerebbe con lo stesso distacco con cui oggi nella paleografia latina si parla dei vari tipi di scrittura carolina.

È prioritariamente necessario per capire a fondo e senza pregiudizio cosa una certa scrittura significasse per gli utenti primari o secondari in una determinata epoca effettuare una ricerca sistematica di notizie coeve e non partire dal quadro religioso-culturale della seconda metà dell'Ottocento. Tale regola di buon senso è completamente ignorata dalla pubblicistica contemporanea, di cui non riferirò le enormità, ma che sostanzialmente utilizza la scrittura per far risalire a tempi lontani identità politiche di ben più recente formazione. Se da un lato è apprezzabile il tentativo di considerare la cultura croata come policentrica, nella misura in cui essa è legata a tre scritture – glagolitica, latina, cirillica – (Žagar 2009), dall'altro, i tentativi politici di recuperare la tradizione cirillica, per anni accantonata perché ricordava i 'serbi', sono fin troppo evidenti⁴⁸.

* * *

Ricapitolando: dal periodo più antico di diffusione della scrittura glagolitica nella provincia ecclesiastica croato-dalmata, l'unica attestazione della scrittura come fenomeno identitario è dato dalla *Historia saloni-tana* di Tommaso arcidiacono, laddove Ulfus dice ai presunti 'Goti' di aver ottenuto dal papa che essi eleggano un vescovo «de gente vestra et de littera vestra». È una situazione in cui, all'interno di un gruppo religiosamente compatto (cattolico di obbedienza romana) si allude ad un gruppo più piccolo, distinto per lingua (liturgica) e scrittura (liturgica). In ogni caso, dunque, l'identità tramite scrittura si collega al fatto

⁴⁸ Si va dai teoremi di Bratulić-Damjanović (2005: 30): «*Veze među tekstovima pisanim različitim pismima i u različitim hrvatskim krajevima svjedoče o jedinstvu hrvatske srednjovjekovne književnosti i kazuju da nije točna tvrdnja kako je hrvatska književnost jedinstvena tek po tome što je hrvatski narodni preporod raznolike književne tijekom objedinio: točnije bi bilo reći da je hrvatski književni preporod obnovio već u srednjem vijeku postojeće jedinstvo*» a varie teorie su singole questioni affrontate nel recente convegno *Hrvatska ćirilična baština: međunarodni znanstveni skup povodom 500. obljetnice tiskanja prve hrvatske ćirilične knjige*, Zagreb 26-27 studenoga 2012 (alcune delle relazioni sono state integralmente pubblicate in «*Hrvatska revija*», 12 [2012], 4).

che questa sia scrittura sacra, quindi si collega a una identità religiosa. Il legame tra identità religiosa e scrittura emerge anche dalle attestazioni del XVI-XVII secolo, secondo le quali il carattere di san Girolamo, ossia il glagolitico, identifica i libri sacri dei cattolici di rito romano della provincia croato-dalmata, e il carattere 'serviano' identifica i cristiani di rito greco, benché tutti questi condividano la stessa lingua. Il fatto che alcuni dei cattolici di rito romano usino anche l'alfabeto latino credo sia da ricondurre a una questione puramente sociale: i ceti più ricchi che hanno accesso all'istruzione in latino e in italiano si identificano come classe in una cultura superiore a quella del basso clero cui, per ragioni economiche, tale istruzione è preclusa sì che essi debbano accontentarsi di imparare a leggere il Messale glagolitico da un sacerdote più anziano, cercando di orientarsi con l'aiuto della lingua parlata.

La questione dell'identità dei cirillizzanti in Dalmazia in realtà non si pone perché si tratta di una sorta di minoranza di cattolici di rito romano che però governano anche la scrittura latina e che si inquadrano nella realtà socio-culturale dei ricchi comuni della Dalmazia meridionale. I cirillizzanti di Bosnia si dividono in cattolici di rito romano, e si identificano in un tipo di minuscola cirillica da cui i francescani avrebbero standardizzato anche i caratteri per la stampa, e in ortodossi che si identificano nella maiuscola cirillica dei libri sacri perpetuata dalla copia più o meno fedele degli antigrafii in maiuscola liturgica. Tutti, però, perfino i musulmani, utilizzano per gli usi correnti della vita quotidiana un tipo di minuscola cirillica con vari gradi di corsività, ma questo non costituisce elemento identificativo perché questa scrittura non è legata a un libro sacro bensì è un puro strumento funzionale alle esigenze pratiche, sulle cui molteplici denominazioni occorrerebbero ancora ricerche sistematiche. A giudicare quindi dalla desultoria documentazione diretta la scrittura è elemento identitario finché legata alla tradizione religiosa: il passaggio invece a elemento identitario della 'nazione' è stato arbitrariamente compiuto dall'intelligenza che a partire dall'Ottocento ha 'immaginato' le rispettive nazioni.

BIBLIOGRAFIA

- AKIMOVA O. A.
1995 *Étničeskoe i kul'turnoe samosoznanie chorvatov v XV veke*, in *Étničeskoe samosoznanie slavian v XV stoletii*, Nauka, Moskva 1995, pp. 138-156.
- ANDERSON B.
2009 *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma 2009 [ed. orig. *Imagined Communities*, London-New York 1991].
- BARADA M.
1931 *Episcopus chroatensis*, «Croatia sacra», 1 (1931), pp. 165-215.
- BARTULIN N.
2014 *The Racial Idea in the Independent State of Croatia: Origins and Theory*, (Central and Eastern Europe: Regional Perspectives in Global Context, 4), Brill, Leiden-Boston 2014.
- BERČIĆ I.
1860 *Bukvar staroslovenskoga jezika*, Praha 1860.
- BRATULIĆ J.
2009 *Hrvatski jezik, hrvatska pisma i hrvatska književnost – svjedoci identiteta hrvata*, in *Povijest hrvatskoga jezika*, J. Bratulić et al., vol. 1. Srednji vijek, Croatica, Zagreb 2009, pp. 9-57.
- BRATULIĆ J. – DAMIANOVIĆ ST.
2005 *Hrvatska pisana kultura: izbor dijela pisanih latinicom, glagoljicom i cirilicom od VIII. do XXI. stoljeća*, Križevci – Zagreb 2005.
- CD
1906 *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae*, ed. T Smičiklas et al., vol. IV, JAZU, Zagreb 1906.
- CRONIA A.
1922-1925 *L'enigma del glagolismo in Dalmazia dalle origini all'epoca presente*, Zara 1922-1925.
- ČREMOŠNIK G.
1963 *Srpska diplomatska minuskula*, «Slovo», 13 (1963), pp. 119-136.
- DINIĆ M.
1960 *Chiuriliza slovenskih popova dubrovačke građe*, «Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor», 26 (1960), pp. 274-279.

Barbara Lomagistro

ĐORĐIĆ P.

1971 *Istorija srpske ćirilice*, Beograd 1971.

FERLUGA J.

1978 *L'amministrazione bizantina in Dalmazia*, Venezia 1978.

FINE J. V. A.

1998 *The Slavic Saint Jerome: An Entertainment*, in *Cultures and Nations of Central and Eastern Europe: Essays in Honor of Roman Szporluk*, Z. Gitelman et al. eds., «Harvard Ukrainian Studies», 22 (1998), pp. 101-112.

2000 *Croats and Slavs: Theories about the Historical Circumstances of the Croats' Appearance in the Balkans*, «Byzantinische Forschungen», 26 (2000), pp. 205-218.

2006 *When Ethnicity Did Not Matter in the Balkans: a Study of Identity in Pre-Nationalist Croatia, Dalmatia, and Slavonia in the Medieval and Early-Modern Periods*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2006.

GAŽÁKOVÁ Z.

2014 *Some Remarks on Aljamiado literature and the usage of Arabic in Bosnia and Herzegovina*, in *Scripts Beyond Borders: a Survey of Allographic Traditions in the Euro-Mediterranean World*, edited by Johannes Den Heijer, Andrea Schmidt and Tamara Pataridze, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 62, Peeters, Louvain-la-neuve 2014, pp. 453-471.

GRABAR B.

1985 *Osobitosti grafije i jezika glagoljskog Frašćićeva psaltira*, in *Litterae slavicae medii aevi Francisco Venceslai Mareš sexagenario oblatae*, hrsg. von Johannes Reinhart, (Sagner slavistische Sammlung, Bd. 8) Verlag Otto Sagner, München 1985, pp. 75-96.

GRACIOTTI S.

1972 *Il problema della lingua letteraria nell'antica letteratura croata*, in *Studi sulla questione della lingua presso gli slavi*, a cura di R. Picchio, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1972, pp. 121-161.

HAGENEDER O.

2000 *Il sole e la luna: papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, a cura di M. P. Alberzoni, Cultura e storia, 20, Vita e pensiero, Milano 2000.

HAMM J.

1956 *Glagolizam i njegovo značenje za južne slavene*, «Slavia», 25 (1956), 2, pp. 313-321.

1956a *Der Glagolismus im mittleren Balkanraum*, «Die Welt der Slaven», 1 (1956), 3, pp. 265-275.

1988 *Pojava i razvitak ćirilometodskog pisma na hrvatskom tlu i njegove*

veže s Makedonijom, in Kirilometodievskiot (staroslovenskiot) period i kirilometodievskata tradicija vo Makedonija, Skopje 1988, pp. 167-175.

IOVINE M.

1984 *The "Illyrian Language" and the Language Question among the Southern Slavs in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, in Aspects of the Slavic Language Question, R. Picchio and H. Goldblatt eds., Yale Russian and East European Publications, vol. I, New Haven 1984, pp. 101-156.*

IRENEO DELLA CROCE

1698 *Historia antica, moderna, sacra e profana della città di Trieste, Trieste 1698.*

IVETICH E.

2009 *Venezia e l'Adriatico orientale: connotazioni di un rapporto (secoli XIV-XVIII), in Balcani occidentali, Adriatico e Venezia fra XIII e XVIII secolo = Der westliche Balkan, der Adria-raum und Venedig (13.-18. Jahrhundert), a cura di Gherardo Ortalli e Oliver Jens Schmitt, Schriften der Balkan-Kommission, 50, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Venezia – Wien 2009, pp. 239-260.*

JAGIĆ V.

1893 *Grškovičev odlomak glagolskog apostola, «Starine JAZU», 26 (1893), pp. 33-161.*

1911 *T. Mrnavić als Fälscher des angeblich in. J. 1222 geschr. glagol. Psalters, «Archiv für slavische Philologie», 33 (1911), pp. 111-134.*

1913 *Hrvatska glagolska književnost, in B. Vodnik, Povijest hrvatske književnosti, I, Zagreb 1913, pp. 9-64.*

JOANNOU P.-P.

1962 *Les Canons des conciles œcuméniques, Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, Fonti, fasc. IX: Discipline générale antique (IIe-Ixe s.), t. I, 1, Grottaferrata (Roma) 1962.*

1962a *Les Canons des synodes particuliers, Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, Fonti, fasc. IX: Discipline générale antique (IIe-Ixe s.), t. I, 2, Grottaferrata (Roma) 1962.*

JURIĆ J.

1934 *Pokušaj «Zbora za širenje vjere» god. 1627. da kod južnih slavena uvede zajedničko pismo, «Croatia sacra: arkiv za crkvenu povijest hrvata», 4 (1934), 8, pp. 143-174.*

Kirilo-Methodievska enciklopedija

1985-2003 *Kirilo-Methodievska enciklopedija, Sofija 1985-2003.*

KLAIĆ N.

- 1965 *Historijska podloga brvatskoga glagoljaštva u X i XI stoljeću*, «Slovo», 15-16 (1965), pp. 225-279.

KLAIĆ Vj.

- 1925 *Dva slovenska učenjaka o starjoj historiji Hrvata do 1102. godine*, in *Zbornik kralja Tomislava u spomen tisućgodišnjice brvatskoga kraljevstva*, Posebna izdanja, 17, JAZU, Zagreb 1925, pp. 188-211.

KOLENDIĆ P.

- 1904 *Bosančica, bosansko-brvatska ćirilica i Dubrovčani*, «Bosanska vila», 19 (1904), 19-20, pp. 349-351.

LECLERCQ H.

- 1916 *Dalmatie*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, publié par F. Cabrol et H. Leclercq, t. 4me / première partie, Paris 1916, coll. 22-111.
- 1926 *Illyricum*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, publié par F. Cabrol et H. Leclercq, t. 7me / première partie, Paris 1926, coll. 89-180.

LEHFELDT W.

- 2006 *L'écriture arabe chez les slaves*, in *Alphabets slaves et interculturalité*, éd. par J. Breuillard et R. Comtet, Toulouse 2006, pp. 267-282 [rist. del num. spec. di «Slavica occitania», 12 (2001)].

LINDNER R.

- 1982 *What Was a Nomadic Tribe?*, «Comparative Studies in Society and History», 24 (1982), 4, pp. 689-711.

LOMAGISTRO B.

- 1996 *Una relazione inedita di Matteo Karaman sul clero glagolita di rito latino*, «Ricerche slavistiche», 43 (1996), pp. 237-319.
- 2008 *La genesi della scrittura cirillica: osservazioni paleografiche*, «Nea Rhōmē», 5 (2008), pp. 147-167.
- 2009 *La cultura scrittoria slava di Dalmazia fra tradizione latina e greca*, «Scripta», 2 (2009), pp. 91-134.
- 2010 *Osservazioni sulla denominazione delle scritture slave*, «Scripta», 3 (2010), pp. 77-87.

LUNT H. G.

- 1959 *Old Church Slavonic Grammar*, Slavistic Printings and Reprintings, 3, 's.-Gravenhage 1959.

MARETIĆ T.

- 1925 *Prvi spljetski sabor i glagoljica*, in *Zbornik kralja Tomislava u spomen*

tisućogodišnjice hrvatskoga kraljevstva, Posebna izdanja, 17, JAZU, Zagreb 1925, pp. 385-390.

MARGETIĆ L.

1995 *Neka pitanja etnogeneze Hrvata*, «Radovi Zavoda za hrvatsku povijest», 28 (1995), pp. 38-41.

METZELTIN M.

2009 *Le varietà italiane sulle coste dell'Adriatico orientale*, in *Balcani occidentali, Adriatico e Venezia fra XIII e XVIII secolo = Der westliche Balkan, der Adria-raum und Venedig (13.-18. Jahrhundert)*, a cura di Gherardo Ortalli e Oliver Jens Schmitt, Schriften der Balkan-Kommission, 50, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Venezia – Wien 2009, pp. 199-237.

MIKLOŠIĆ FR. – RAČKI FR.

1880 *Novo nadjeni spomenici iz IX i XI vieka za panonsko-moravsku, bugarski u hrvatsku poviest*, «Starine JAZU», 12 (1880), pp. 206-223.

MOŠIN V.

1965 *Metodološke bilješke o tipovima pisma u ćirilici*, «Slovo», 15-16 (1965), pp. 150-182.

NAZOR A.

1985 *La scrittura glagolitica presso i croati*, in *Tre alfabeti per gli slavi: catalogo della mostra allestita nella Biblioteca Vaticana per l'undicesimo centenario della morte di San Metodio*, Biblioteca Apostolica Vaticana 1985, pp. 55-65.

ORBINI M.

1601 *Il regno degli slavi*, Pesaro 1601, [nachdruck besorgt von Sima Ćirković und Peter Rehder, (Sagners slavistische Sammlung, Bd. 9), München 1985].

OTRANTO G.

2014 *Cristianizzazione del territorio, comunità locali e culti fino a Gregorio Magno fra sviluppi spontanei e spinte centralizzatrici*, in *Chiese locali e chiese regionali nell'alto medioevo: 4-9 aprile 2013*, (Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, LXI), Spoleto 2014, pp. 51-112.

PANDŽIĆ B.

1978 *Franjo Glavinić i Rafael Levaković u razvoju hrvatske pismenosti*, «Nova et vetera», 28 (1978), 1-2, pp. 85-112.

PERI V.

1993a *La Chiesa di Roma e le missioni «ad gentes» (sec. VIII-IX)*, in *Lo scambio*

- fraterno tra le Chiese: componenti storiche della comunione*, Città del Vaticano 1993, pp. 181-245.
- 1993b *Il mandato missionario e canonico di Metodio e l'ingresso della lingua slava nella liturgia*, in *Lo scambio fraterno tra le Chiese: componenti storiche della comunione*, Città del Vaticano 1993, pp. 247-319.
- 1995 *Le Chiese nell'Impero e le Chiese 'tra i barbari'. La territorialità ecclesiale nella riforma canonica trullana*, in *The Council in Trullo Revisited*, edited by G. Nedungatt and M. Featherstone, (Kanonika, 6), Roma 1995, pp. 199-213.
- 2002 *L'ingresso degli slavi nella cristianità altomedievale europea*, in *Roma fra Oriente e Occidente: 19-24 aprile 2001*, (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XLIX), Spoleto 2002, pp. 401-453.
- RAČKI F.
1877 *Documenta historiae croaticae periodum antiquam illustrantia*, Monumenta spectantia historiam slavorum meridionalium, 7, Zagabriae 1877.
- RAUKAR T.
1973 *O problemu bosančice u našoj historiografiji*, in *Srednjonjekovna Bosna i evropska kultura*, Zenica 1973, pp. 103-143.
- REŠETAR M.
1933 *Dubrovački zbornik od god. 1520*, Posebna izdanja SKA, Beograd 1933.
- ŠIŠIĆ F.
1925 *Povijest Hrvata u doba vladara iz narodne dinastije*, Zagreb 1925.
- SREBRNIĆ J.
1925 *Odnosaji pape Ivana X. prema Bizantu i Slavenima na Balkanu*, in *Zbornik kralja Tomislava u spomen tisućgodišnjice hrvatskoga kraljevstva*, Posebna izdanja, 17, JAZU, Zagreb 1925, pp. 128-164.
- STANTCHEV K.
2005 *Gli ultimi bagliori della Slavia cirillometodiana: «Questione della lingua» e «Questione dell'alfabeto» nel XVII secolo*, in *Slavia Orthodoxa & Slavia Romana: Essays Presented to Riccardo Picchio by His Students on the Occasion of His Eightieth Birthday*, ed. by H. Goldblatt, G. Dell'Agata, K. Stantchev, G. Ziffer, Yale Center for International and Area Studies, New Haven 2005, pp. 301-312.
- ŠTEFANIĆ V.
1963 *Tisuću i sto godina od moravske misije Ćirila i Metodija*, «Slovo», 13 (1963), pp. 5-42.
1964 *Glagoljski Transit sv. Jeronima u starijem prijevodu*, Radovi Staroslavenskog instituta, 5, Zagreb 1964.

1976 *Nazivni glagoljskog pisma*, «Slovo», 25-26 (1976), pp. 17-76.

TANDARIĆ J. L.

1993 *Hrvatsko-glagoljska liturgijska književnost*, Zagreb 1993.

TENTOR M.

1942 *Bosančica*, in *Poviest hrvatskih zemalja Bosne i Hercegovine od najstarijih vremena do godine 1463*, napisali K. Draganović et al., Hrvatsko kulturno društvo «Napredak», Sarajevo 1942, vol. I, pp. 823-829.

THOMA ARCIDIACONUS

1988 *Thomae Archidiaconi Spalatensis Historia*, in A. Selem, *Tommaso Arcidiacono*, Atti e memorie della Società dalmata di storia patria, 16, Venezia 1988.

TRUHEKA Ć.

1889 *Bosančica. Prinos bosanskoj paleografiji*, «Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu», 1 (1889), 4, pp. 65-83.

VRANA V.

1942 *Književna nastojanja u sredovječnoj Bosni*, in *Poviest hrvatskih zemalja Bosne i Hercegovine od najstarijih vremena do godine 1463*, napisali K. Draganović et al., Hrvatsko kulturno društvo «Napredak», Sarajevo 1942, vol. I, pp. 801-822.

WOLFRAM H.

1985 *Storia dei Goti*, edizione italiana rivista e ampliata dall'autore a cura di M. Cesa, Salerno editrice, Roma 1985 [ed. orig. *Geschichte der Goten*, München 1979].

ZELIĆ-BUČAN B.

2000 *Bosančica ili hrvatska ćirilica u srednjoj Dalmaciji*, Split 2000.

ŽAGAR M.

2009 *Hrvatska pisma u srednjem vijeku*, in *Povijest hrvatskoga jezika*, J. Bratulić et al., vol. 1. Srednji vijek, Croatica, Zagreb 2009, pp. 107-219.

BARBARA LOMAGISTRO

Scripts, Tradition, Identity in the Western Balkans

The aim of the present study is to retrace at the diachronic level the processes and choices that led to the emergence of the Glagolitic and Cyrillic scripts in the Western Balkans and thereby to illustrate, on the basis of written documentation (even if it goes back to a much later period), how the mechanisms of identity-formation intersect with the graphic systems used by the relevant communities.

In particular, this study explores the following complex problems:

- (1) The concrete data and hypotheses concerning the tribal organization of the Slavs who settled in the Balkans as well as the techniques and chronological boundaries of their usage of writing systems: the question of ethnic denominations (and the ethnic stability of their meanings) as transmitted by our sources is also analyzed. Moreover, the paper broadly traces the formation of the basic stages in the history of statal organizations under the control of Slavic rulers in order to discuss the historiographic myths which attribute to recent geo-political structures the exclusive use of certain cultural and cultic practices.
- (2) The christianization of the Balkan Slavs and their place in the diocesan network of Illyricum; the functioning of the ancient and the establishment of new episcopal sees. At issue here is an exceedingly thorny problem inasmuch as traditional historiography does not acknowledge the continuity of canonic practices in the ancient dioceses of Illyricum before and after the Great Migrations. This state of affairs would appear to oblige us to attribute to the Slavic principalities actions and decisions that are incompatible with the status of ecclesiastic law at the time (as is the case, for example, with the establishment of the eparchy of Nona as a Glagolitic diocese).
- (3) The question about the Cyrillo-Methodian heritage in Croatian Glagolitic and the attribution of the Glagolitic script to St. Jerome.
- (4) The spread of Cyrillic in the Western Balkans.
- (5) The centuries-old scriptorial practice and the relations between on the one hand, the writing system of the religious and church tradition and, on the other hand, the administrative writing conventions of the chancellery. Particular attention is placed on the functional usage of writing, and above all, the graphic features and evolution characteristic of all writing systems, which render permeable the limits among various types of usage.
- (6) In light of the available historical and documentary sources the pre-

sent study examines the question of whether writing activity can serve as the carrier of confessional and/or social specificity. The author attributes great importance to the analysis of the above-mentioned data, sources and hypotheses for a better understanding in regard to the mechanisms of identity-formation that link ethnos, religion, and writing.

БАРБАРА ЛОМАДЖИСТРО

Письмо, традиция и идентичность на западных балканах

Цель настоящей статьи – проследить в диахронической перспективе процессы и решения, которые привели к утверждению глаголицы и кириллицы в западных регионах Балканского полуострова и, следовательно, проиллюстрировать на основе письменной, хотя и относящейся к сравнительно поздней эпохе, документации, как пересекаются в исследуемой среде механизмы идентичности и употреблявшиеся графические системы.

Следовательно, в статье рассматриваются комплексные проблемы. В частности:

– конкретные данные и гипотезы о родоплеменной структуре славянского населения на Балканах, а также виды и хронологические границы использования балканскими славянами письменности; анализируются засвидетельствованные в исторических источниках этнонимы и их этническое значение; прослеживаются основные этапы истории государственных формирований под руководством славянских князей и, следовательно, обсуждаются историографические мифы, присваивающие современным геополитическим формациям монополию на определенные культурные реалии и практики религиозного культа;

– христианизация и место балканских славян в структуре Иллирийской епархиальной сети; функционирование древних и основание новых епископских кафедр. Это – особенно проблематичный вопрос, поскольку традиционная историография не признает непрерывность канонической практики в древних епархиях Иллирии до и после великого переселения. При такой установке приходится приписывать славянским княжествам действия и решения, несовместимые со статусом государства, временем и цер-

- ковной юрисдикцией, как, напр., учреждение епархии с глаголическим богослужением в Нине;
- вопрос о кирилло-мефодиевском наследии глаголицы в Хорватии и приписывании святому Иерониму создания глаголицы;
 - распространение кириллицы на Западе Балканского полуострова;
 - многовековая письменная практика и связь между письменностью, религиозной и церковной традициями и употреблением письма в канцелярии. Особое внимание уделяется функции письменностей, в первую очередь, графической эволюции, характерной для всякого письменного процесса, в силу которой границы между разными письменными традициями становятся проницаемыми;
 - в свете данных исторических и документальных источников рассмотрен вопрос о том, может ли письменность выразить определенную конфессиональную и/или социальную специфическую позицию. Анализ данных в вышеуказанной перспективе имеет исключительное значение для адекватного понимания механизмов идентичности, связывающих этнос, религию и письменность.

LA QUESTIONE ALFABETICA
NELLE TERRE ROMENE DAL XVII AL XIX SECOLO

L'utilizzo dell'alfabeto cirillico nella scrittura rappresenta un importante fenomeno nella storia culturale dei romeni. Romanici per origine, latini in virtù della lingua parlata dai loro avi nel Primo Millennio, neo-romanzi e neo-latini dopo la loro costituzione in un nuovo popolo e la formazione della loro lingua, attorno all'anno Mille i romeni adottarono per la propria espressione culturale lo slavone (o slavo ecclesiastico) e l'alfabeto cirillico con cui quest'ultimo veniva scritto. Il loro distacco dal resto della Romanità, il loro permanere quale isola linguistica ed etnica romanza tra popoli slavi fu una conseguenza duratura della grande migrazione degli Slavi, che costrinse i romeni a diventare un gruppo etnolinguistico ben definito per identità e disparità.

Ciò spiega anche il loro autodenominarsi con l'etnonimo di *român-români*, la denominazione della loro lingua quale romena (*română*) e, più tardi, anche il nome del Paese e dello Stato che essi formarono: *Țara Românească*, primo Stato dello spazio romeno nato come tale in età medievale, i Principati Romeni in età moderna e la Romania contemporanea.

I romeni sono gli unici neoromanzi a essere denominati con questo etnonimo.

Sul piano culturale, il loro isolamento dai popoli romanzi e il loro contatto con il circostante mondo slavo determinarono l'assunzione dello slavone quale lingua di cultura, sebbene non siano mancati casi di utilizzo della lingua latina e greca, con i loro alfabeti, anche da parte delle cancellerie dei due Paesi romeni.

L'alfabeto greco, riconosciuto come il più antico alfabeto sistematico europeo, da cui deriva anche quello latino, fu, agli albori del Medioevo, alla base degli alfabeti slavi – quello glagolitico e quello cirillico – grazie alle innovazioni di Cirillo e Metodio e, rispettivamente, dei loro discepoli.

La loro missione nella Grande Moravia iniziò nell'863 – 1150 anni fa – e portò immensi benefici culturali non solo agli slavi, ma anche all'Europa stessa. I due dotti fratelli originari di Costantinopoli, Cirillo e Metodio, crearono dalla scrittura corsiva greca del IX secolo un nuovo

alfabeto, denominato glagolitico, in cui tradussero i libri sacri per gli Slavi della Grande Moravia.

Agli inizi del X secolo, i fratelli Clemente e Naum, discepoli di Cirillo e Metodio, perfezionarono a Ocrida il glagolitico creando un nuovo alfabeto per lo slavo ecclesiastico, che denominarono cirillico per rendere omaggio la memoria del loro illustre antecessore, Costantino il Filosofo, divenuto monaco con il nome di Cirillo. L'alfabeto cirillico fu utilizzato per le necessità culturali dei popoli slavi cristianizzati nell'Ortodossia, per lungo tempo anche dai romeni, rimasti nel seno della Chiesa orientale dopo il Grande Scisma della Cristianità del 1054.

Dopo l'anno Mille, i romeni impiegarono l'alfabeto cirillico per mettere per iscritto lo slavo ecclesiastico, utilizzato quale lingua di cultura nello spazio romeno, e successivamente, nei secoli XVI-XIX, per esprimere la stessa lingua romena.

L'età dello slavone presso i romeni – ossia dell'utilizzo di questa lingua da parte dei romeni – costituisce un fenomeno culturale, non etnico. Promosso anzitutto nei centri culturali e politici a sud del Danubio, il fenomeno si estese poi anche a nord del grande fiume, nelle terre dei romeni. Insieme allo slavone – lingua di cultura, non vernacolare – fu trasmesso, per la sua espressione per iscritto, anche l'alfabeto cirillico. La chiesa e le élite culturali della società romena adottarono, per le loro esigenze liturgiche e culturali, lo slavone e il suo strumento pratico, l'alfabeto cirillico¹. Lo slavone, reso con la scrittura cirillica, fu poi introdotto nelle cancellerie dei due Paesi romeni dopo la loro costituzione statale nel XIV secolo, diventando norma di realizzazione dell'attività diplomatica scritta. Gli atti delle cancellerie dei due paesi romeni furono redatti – dal Trecento al Seicento – in slavo ecclesiastico e scritti in cirillico².

Sempre in lingua slavone e alfabeto cirillico furono scritte epigrafi, codici manoscritti, documenti ufficiali e privati, ma anche libri stampati, dopo la comparsa della stampa nelle terre romene nel 1508.

Secondo una stima fatta più di mezzo secolo fa, sono giunti fino ai nostri giorni circa 570 manoscritti slavo-romeni (400 della Moldavia, 150 della Valacchia e circa 20 della Transilvania)³.

In Moldavia si conservano anche la maggior parte dei documenti slavo-romeni, oltre 4000, mentre in Valacchia sono circa 3000 e solo 11

¹ P. P. PANAITESCU, «*Perioada slavonă*» la români și ruperea de cultura Așusului, in *Interpretări românești*, București 1947, pp. 9-32.

² D. P. BOGDAN, *Paleografia româno-slavă. Tratat și Album*, București 1978.

³ Id., *Din paleografia slavo-română*, in *Documente privind istoria României. Introducere*, vol. I, Editura Academiei, București 1956, p. 114.

in Transilvania⁴, dove le cancellerie utilizzarono quale lingua ufficiale il latino e non lo slavone scritto in cirillico. Il numero dei documenti slavo-romeni dei tre Paesi romeni supera, pertanto, i 7000 pezzi.

Per assicurare la preparazione necessaria per queste attività, funzionarono nell'ambito dei grandi monasteri della Valacchia e della Moldavia nei secoli XIV-XVI le cosiddette scuole di "slavonia". Le frequentarono anzitutto i figli dei grandi boiardi e, quindi, degli abitanti di città e borghate: l'istruzione letteraria consentiva di esercitare alte cariche negli apparati dello Stato ed era un mezzo con cui i giovani di estrazione sociale più bassa potevano emanciparsi.

Agli inizi dell'Età moderna, quando si passò all'espressione in lingua nazionale, vernacolare, gli alfabeti latino e cirillico furono adattati al fonetismo specifico di queste lingue. Anche i popoli neo-slavi – se appartenenti a una confessione cattolica o riformata – che impiegavano il latino quale lingua liturgica e di cultura nel Medioevo, adottarono, all'inizio dell'Età moderna, l'alfabeto latino per rendere per iscritto la propria lingua, mentre i popoli neo-slavi ortodossi continuarono a utilizzare l'alfabeto cirillico.

I romeni, unico popolo romanzo di confessione ortodossa, dopo una fase iniziale in cui impiegarono l'alfabeto latino per rendere la lingua latina, passarono (nei secoli X-XVII) all'utilizzo del cirillico per esprimere per iscritto lo slavone, che diventò lingua liturgica e di cultura. Il cirillico fu poi utilizzato (nei secoli XVI-XIX) anche per scrivere la lingua romena⁵, fino a quando – alla metà dell'Ottocento – si passò alla sua progressiva sostituzione con l'alfabeto latino, in seguito al programma culturale di carattere nazionale romeno enunciato dalla *Școala Ardeleană* o *Scuola Transilvana* tra il 1780 e il 1820⁶.

Quasi per un millennio, però, nei secoli X-XIX, i romeni si espressero per iscritto per mezzo dell'alfabeto cirillico.

Le Terre Romene – corrispondenti più o meno all'attuale Romania – si trovarono al crocevia tra varie culture e civiltà di cui subirono l'influsso: dall'antichità all'età contemporanea per scrivere si fece pertanto ricorso a più di un alfabeto. A quello greco, utilizzato nelle colonie elleniche del Ponto Eusino, seguì l'alfabeto latino, esteso nella Dobrugia

⁴ *Ibidem*.

⁵ E. VIRTOSU, *Din paleografia chirilică românească*, in *Documente privind istoria României. Introducere*, vol. I, București 1956, p. 281-356; ID., *Paleografia româno-chirilică*, București 1968.

⁶ N. EDROIU, *Paleografia româno-chirilică (sec. XVI-XIX)*, Cluj-Napoca 2001, pp. 101-111.

romana (nel primo secolo dopo Cristo) e nella Dacia traiana (dopo l'inizio del secolo successivo), grazie al contatto con la cultura romana e latina e la costituzione delle province romane in queste regioni.

Alla fine del primo millennio fece la sua comparsa il cirillico.

La società romena, e in particolare i romeni che vivevano all'interno dell'arco carpatico, i transilvani, si ritrovarono intorno all'anno Mille sotto l'influsso della civiltà materiale e spirituale della Grande Moravia. Tracce di quest'influsso si registrano nei grandi complessi storico-archeologici studiati negli ultimi cinquant'anni da archeologi e storici romeni. Ad esempio, all'interno della fortificazione di Dăbâca (provincia di Cluj) sono stati scoperti frammenti di ceramica che mostrano l'influsso della coeva ceramica morava⁷. Altri oggetti simili, in particolare gioielli o bottoni d'argento dorato, pendenti a forma di campanellino, tutti ornati di granellini, sono stati scoperti nello stesso complesso archeologico transilvano e vengono attribuiti a botteghe della Moravia dei secoli VIII-IX, sul finire dei quali ebbe luogo anche la missione di Cirillo e Metodio nelle terre morave⁸.

Di influsso moravo può essere considerato anche l'utilizzo nelle terre romene nord-occidentali della Transilvania e del Maramureș dell'antico alfabeto glagolitico creato da Cirillo e Metodio: solo così possiamo spiegare, come reminiscenza, nei primi testi cirillici romeni (secoli XV-XVI) di queste regioni – le più vicine all'areale moravo – la presenza tardiva delle lettere **А** (dobre) e **Р** (râță), che s'incontrano nelle prime traduzioni in lingua romena dei Salmi (la cosiddetta *Psaltire Șcheiană*)⁹.

A cominciare dal X secolo l'alfabeto cirillico si propagò verso le regioni romene a nord del Danubio e nella Dobrugia dalle terre a sud del grande fiume, dove durante il primo impero bulgaro si era sviluppata una notevole cultura scritta in lingua slava.

Sul basso Danubio, in Dobrugia, nella località di Mircea Vodă (provincia di Constanța) è stata rinvenuta nel 1950 un'iscrizione che porta come data l'anno 943. Erano gli inizi dell'epigrafia slavo-romena, che si sarebbe sviluppata nei secoli successivi (X-XVI): a questo periodo risalgono numerose epigrafi in lettere cirilliche, in particolar modo dediche di antiche chiese romene in pietra. Questa presenza continuò durante il periodo dell'epigrafia romeno-cirillica, durante i secoli XVII-XIX, con epigrafi che nell'ultima metà del secolo l'epigrafia romena raccoglie nel corpus nazionale delle iscrizioni medievali e moderne.

⁷ ȘT. PASCU, M. RUSU, P. IAMBOR *Cetatea Dăbâca*, «Acta Musei Napocensis», V (1968), p. 171.

⁸ *Ibidem*, p. 176-177.

⁹ *Psaltirea Șcheiană*, f. 73 r. (Ms. romeno-cirillico della Biblioteca dell'Accademia Romena n. 449).

L'alfabeto cirillico fu utilizzato anche nella scrittura a mano, impiegato in numerosi manoscritti slavo-romeni e poi romeno-cirillici (testi ecclesiastici, raccolte legislative, cronache di carattere storico), ma anche dalle cancellerie statali romene, la cui attività è attestata da numerosi documenti diplomatici scritti in alfabeto cirillico, una parte dei quali è arrivata fino ad oggi, ed è conservata negli archivi romeni o stranieri. Questi ultimi sono raccolti nella collezione nazionale di fonti storiche *Documenta Romaniae Historica*.

Gli inizi della scrittura in lingua romena risalgono agli anni immediatamente successivi al 1500; i primi testi tradotti furono quelli ecclesiastici, necessari al culto divino nella Chiesa Ortodossa Romena. Questa corrente culturale era stimolata anche dalle élite laiche della società romena, dai cui ambienti proviene il primo testo in lingua romena che si è conservato, la lettera di Neacșu di Câmpulung al sindaco di Brașov, Hans Begner, del 1521. La chiarezza dell'espressione romena utilizzata in questo documento reso in alfabeto cirillico porta a concludere che esso sia stato preceduto da altri scritti simili in lingua romena, che però non ebbero la fortuna di venire inclusi in un archivio cittadino come quello di Brașov, dove questo testo romeno si è conservato.

Nell'anno 1508 prese avvio nello spazio romeno la stampa, sempre in alfabeto cirillico, con la pubblicazione a Târgoviște, allora capitale della Valacchia, da parte del monaco Macario, di un *Messale* slavo, seguito da altre due opere slavo-romene (un *Graduale* o *Octoichos*, come da tradizione bizantina, del 1510, e un *Vangelo* del 1512). Dalla metà del XVI secolo cominciarono a essere stampati testi ecclesiastici bilingui (in slavone e romeno, a fronte), e quindi sempre più opere in lingua romena in alfabeto cirillico¹⁰, dovute al Diacono Coresi ed ai suoi discepoli.

Il periodo 1508-1830 è considerato nella storia della tipografia romena l'epoca dell'Antica Bibliografia Romena, giacché la stampa romeno-cirillica perdurò fino ai decenni sesto e settimo dell'Ottocento.

La scrittura in alfabeto cirillico rappresenta pertanto una realtà pregnante della cultura medievale e moderna romena. In alfabeto cirillico furono scritti tutti i testi slavo-romeni (definiti come tali poiché di lingua slava, ma scritti nelle terre romene). Poi, dagli inizi del Cinquecento e fino alla seconda metà dell'Ottocento, la maggioranza dei testi di lingua romena furono resi in alfabeto cirillico. In questo lungo intervallo (oltre tre seco-

¹⁰ I. BIANU, N. HODOȘ, D. SIMONESCU, *Bibliografia Românească Veche. 1508-1830*, I-IV, București 1903-1944; M. TOMESCU, *Istoria cărții românești de la începuturi până la 1918*, București 1968.

li) la scrittura e la stampa in lingua romena hanno creato un importante numero di testi, di varia importanza, rivestiti da questa “veste” cirillica, molti dei quali restano ancora inediti e poco noti, mentre altri sono stati stampati e studiati da specialisti dei testi antichi della cultura scritta romena, da storici e filologi.

Lo studio di questo periodo della cultura romena, caratterizzato dall’alfabeto cirillico, tanto nella sua fase slavo-romena, quanto in quella di lingua romena, ha costituito nell’ultimo secolo un motivo d’interesse costante per la storiografia romena, la storia della letteratura romena antica, la filologia e la linguistica romena e, in generale, per la storia della cultura romena. Le conseguenze del fenomeno culturale come tale sono state ricostruite con lo studio dettagliato del materiale scritto in alfabeto cirillico, proveniente dai vari centri monastici, principeschi, cittadini, dalle corti dei signori feudali, dalle cancellerie statali o dell’ambito della scrittura privata. L’edizione di vari testi ecclesiastici, di carattere liturgico, dei manoscritti giuridici o di quelli che contengono cronache, ma in particolare modo degli atti delle cancellerie con cui si era esercitata l’autorità di governo e l’amministrazione delle città e del territorio, è stata svolta nella cultura romena con un’intensità variabile per oltre un secolo e mezzo e continua anche ai nostri giorni.

Gli esordi e, successivamente, l’affermarsi della scrittura in lingua romena, rappresentano, senza dubbio, il più importante fenomeno nella storia della cultura romena alla fine del Medioevo e gli inizi dell’Età moderna. Le possibilità che si aprirono alla cultura romena in seguito a quest’avvenimento culturale, le sue conseguenze per le successive evoluzioni, sono veramente inestimabili.

Da oltre un secolo e mezzo nella storiografia romena ha luogo un ampio dibattito sulle circostanze e le cause che condussero alla produzione dei primi testi romeni scritti. A grandi linee, le opinioni espresse e sostenute da storici e linguisti al riguardo sono state raggruppate in quattro categorie principali da P. P. Panaitescu (in due suoi contributi specifici¹¹) e, in seguito, da I. Gheție¹².

¹¹ Per ulteriori approfondimenti su questo tema si veda P. P. PANAITESCU, *Începuturile scrisului în limba română*, «Studii și materiale de istorie medie», IV (1960), pp. 118-189; ID., *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, Editura Academiei, București 1965, pp. 29-44.

¹² I. GHEȚIE, *Începuturile scrisului în limba română. Contribuții, filologice și lingvistice*, Editura Academiei, București 1974, pp. 80-92, contributo pubblicato per la prima volta in *Studii de limbă literară și filologie*, Editura Academiei, București 1969, pp. 189-241.

La prima di queste, la cosiddetta teoria ussita, che trovò tra i suoi fautori i linguisti Sextil Pușcariu, A. Candrea, N. Drăganu, fu enunciata da N. Iorga nel 1904 e sosteneva che la riforma di Jan Hus in Boemia avesse influito sull'adozione da parte ecclesiastica della lingua parlata dal popolo romeno, nelle condizioni in cui i primi testi-traduzioni in lingua romena erano comparsi nel Maramureș, la regione romena più vicina alla Boemia.

La tesi dell'influenza cattolica sugli inizi della scrittura in lingua romena fu sostenuta, a sua volta, specialmente da I. Bărbulescu, che tentò di argomentare che la propaganda cattolica tra i romeni fu più duratura e che i cattolici avrebbero ammesso anche la circolazione di libri nella lingua parlata dal popolo.

O. Densușianu e A. Rosetti, datando i primi testi 'rotacizzanti' dopo l'anno 1530, sostengono l'influsso della riforma protestante (luterana) sull'atto in sé: l'adesione alla riforma dei Sassoni della Transilvania – a giudizio dei due studiosi – avrebbe influito sull'apparizione dei testi a stampa del Diacono Coresi. Altri specialisti hanno tentato di spiegare la comparsa di questo fenomeno culturale ponendone la genesi in relazione all'influsso calvinista, oppure a quello esercitato dal Patriarcato di Costantinopoli o a quello del Bogomilismo.

A queste teorie, che sostenevano l'idea di un'influenza straniera sulla nascita e lo sviluppo di questo fenomeno della cultura romena, si opposero le teorie sull'origine autoctona (la corrente nazionale) dovute a M. Șeșan, T. Palade e, in seguito, anche a P. P. Panaitescu. Gli esordi della scrittura in lingua romena – sostennero questi studiosi – rappresentano un fenomeno interno, che ebbe luogo in seno alla cultura romena, senza alcun influsso esterno. Lo storico P. P. Panaitescu, negli ultimi suoi contributi dedicati alla questione, cercò di decifrare gli stimoli economico-sociali e politico-culturali della società romena che avrebbero condotto a quest'impresa culturale.

Numerosi dibattiti si svilupparono in campo filologico, linguistico e cronologico. Per la datazione dei più antichi testi letterari in lingua romena (*Psaltirea Scheiană, Voronețiană, Hurmuzaki, Codicele Voronețian*) furono utilizzati argomenti di lingua e di grafia, cercando di collocarli nel contesto della corrente culturale che li aveva prodotti; nell'ultima metà del secolo ci si è basati anche sui risultati delle analisi di filigranologia del materiale cartaceo. Si è tentato di localizzarli, grazie alla grafia e alla circolazione della carta, degli originali, a seconda della regione in cui i rispettivi manoscritti erano stati rinvenuti. Se qualche decennio fa la loro datazione spaziava su un intervallo di sette-otto secoli (sec. X-XVII), oggi questo lasso temporale è stato ristretto ai secoli XV-XVI.

La regione in cui fu possibile la traduzione in lingua romena è ristretta alle aree settentrionali del Paese, dalla Crişana, i Carpazi Occidentali e il Maramureş fino alla Bucovina; la loro circolazione incluse in seguito anche la Transilvania e il Banato; altre ricerche confermano che il fenomeno ebbe luogo appunto in queste province.

Gli esordi della scrittura in lingua romena sono il risultato di un più ampio processo storico-culturale che è venuto a soddisfare le esigenze della società romena.

I PRIMI TESTI IN LINGUA ROMENA IN LETTERE CIRILLICHE

Sui testi scritti in lingua romena abbiamo informazioni più antiche, già risalenti al Quattrocento (si tratta di menzioni che si riferiscono ai testi spuri di trattati diplomatici con i paesi confinanti redatti in una prima forma in lingua romena); ma nessuno di essi è sopravvissuto fino ai nostri giorni. La più antica menzione dell'esistenza di scritti in lingua romena sembra essere l'informazione riportata dal manuale *Della scrittura* del letterato serbo Costantino Kostenecki, datato attorno al 1420¹³. Di seguito, nel 1485, quando Stefano il Grande di Moldavia firmò a Kolomea l'atto d'omaggio al re della Polonia, nel trattato siglato dai due sovrani si afferma che per la redazione del documento sarebbe stato utilizzato anche un testo in lingua romena, secondo quanto è riportato nella copia latina: «Questo atto è stato tradotto in latino dal romeno, ma il re ha ricevuto la copia scritta in lingua slavone» (*Haec inscripcio ex Valachico in latinum versa est, sed rex Ruthenica lingua scriptam accepit*)¹⁴. Si conservano menzioni documentarie della fine del secolo XV riguardanti l'esistenza di testi scritti almeno in parte in lingua romena.

Elementi della lingua romena (in particolar modo toponimi e antroponimi) sono così penetrati nei testi redatti in slavo-romeno e latino, ritrovandosi in documenti scritti in queste lingue durante i secoli XIV-XV nell'ambito delle cancellerie principesche. Esistono studiosi che sostengono la tesi dell'esistenza, parallela alla scrittura slavo-romena, di una lingua romena, ma ciò non ha potuto trovare riscontro documentario.

Una corrente più ampia, romena, a favore della scrittura di testi in lingua romena si forma alla fine del Quattrocento e agli inizi del secolo seguente. I primi testi sono traduzioni di libri ecclesiastici per uso

¹³ Si veda P. P. PANAITESCU, *op. cit.*, pp. 62-63.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 63-64.

liturgico nella Chiesa romena e sono stati localizzati, in una fase delle ricerche, in funzione delle loro particolarità fonetiche (il fenomeno del “rotacismo”), nella Transilvania settentrionale, in Crișana, Maramureș e Bucovina. Ci sono arrivati solo in copie più tarde, ma restano documenti molto preziosi per gli studi linguistici, storici e per la storia dell’antica scrittura romena.

Il momento in cui la lingua romena divenne scritta fu preparato dalla sua evoluzione interna, che ormai ne chiedeva l’espressione scritta, e al contempo dall’evoluzione generale della società romena. Da un lato, l’esistenza di un ceto sociale intermedio all’interno della popolazione romena della Bucovina, del Maramureș (la piccola nobiltà cnesiale), ma anche altrove, e la presenza di gruppi romeni di mercanti e cittadini a Brașov, come pure di ceti simili negli altri due paesi romeni, a Sud e a Est dei Carpazi, che non riuscivano sempre a elevarsi nella propria istruzione fino ad apprendere la lingua colta slava o latina o a esprimersi per iscritto in queste lingue, ma che dovevano fare ricorso alla scrittura per le loro esigenze quotidiane; e d’altro canto, la formazione all’interno della Chiesa di una corrente favorevole al servizio liturgico nella lingua del popolo, rappresentarono entrambe circostanze favorevoli per la nascita dei primi testi scritti in lingua romena.

Gli studiosi concordano sul fatto che i primi testi scritti in lingua romena dovevano essere atti, testi privati, che rispondevano a necessità quotidiane, e solo in seguito si trattò di testi letterari, più ricercati per stile e più ampi. In secondo luogo, nelle scuole lo slavo ecclesiastico non poteva essere appreso dai romeni se non grazie alla lingua materna¹⁵.

Nei primi decenni del Cinquecento simili testi in lingua romena circolavano in particolar modo tra i romeni della Transilvania. Queste iniziative non appartenevano solo alla Chiesa; si trattava del momento d’inizio dell’utilizzo della lingua romena nella cultura scritta dei Paesi Romeni, quando la lingua fino a quel momento ufficiale, estranea al popolo, cominciò a essere soppiantata dalla lingua romena. Il fenomeno fu generale in Europa, dove anche altri popoli, appunto in questo momento storico o non molto tempo prima, passarono a sostituire, nella scrittura, le lingue di cultura estranee con la propria lingua vernacolare, e in questo contesto si colloca anche il fenomeno culturale romeno.

La comparsa di una cultura scritta in lingua romena rappresenta quindi un fenomeno anzitutto interno, che trova origine nella società romena

¹⁵ I. GHEȚIE, *Începuturile scrisului în limba română*, cit., pp. 19-20; I. GHEȚIE, AL. MAREȘ, *Grațurile dacoromâne în secolul al XI-lea*, București 1974, pp. 305-350; ID., *Originile scrisului în limba română*, București 1985, pp. 23-176.

– nel suo stadio evolutivo raggiunto agli inizi del Cinquecento – e nelle necessità materiali e culturali che stavano di fronte a questa società. Al contempo, questo fenomeno di storia culturale romena s'integrò nell'evoluzione generale della società europea, in quanto fu quello il momento quando vari altri popoli fecero il passaggio dalla scrittura nelle lingue di cultura medievali a una cultura scritta nelle lingue vernacolari. Si trattava di un fenomeno che annunciava la cultura premoderna.

Le ricerche storiche e linguistiche hanno considerato quali più antichi testi scritti in lingua romena arrivati fino ai nostri giorni – successivi alla lettera di Neacșu di Câmpulung del 1521 –, una serie di traduzioni di libri ecclesiastici dallo slavo, come il *Codice di Voroneț* (scoperto nel monastero di Voroneț, l'attuale Ms. rom. 448 della Biblioteca dell'Accademia Romena), il *Salterio di Șchei* (proveniente dalla Biblioteca di D. Sturdza-Șcheianu, l'odierno Ms. rom. 449 della Bibl. dell'Accademia Romena), il *Salterio di Voroneț* (oggi Ms. 693 della Bibl. dell'Accad. Rom.) e il *Salterio Hurmuzaki* (proveniente dalla Biblioteca di E. Hurmuzaki, ora Ms. rom. 3077 della Bibl. dell'Accad. Rom.). È rilevante il fatto che queste siano traduzioni dei libri più frequentemente impiegati nella celebrazione del culto: il primo contiene gli Atti degli Apostoli, gli altri tre i Salmi. Questi manoscritti erano, di fatto, copie della metà del Cinquecento di testi più antichi, che in base ad un'analisi linguistica possono essere fatti risalire già alla fine del secolo XV. Localizzate in un'area geografica più ampia, dalla Moldavia settentrionale al Maramureș (dove la Chiesa dei romeni conduceva in quel periodo una battaglia per la propria autonomia), fino alla Transilvania, alla Crișana e al Banato, queste traduzioni sono state copiate da altri letterati e prese in considerazione dal Diacono Coresi e dai primi stampatori; si può stabilire, pertanto, una continuità nella nascita di una scrittura in lingua romena.

Alle traduzioni di libri ecclesiastici si aggiungono le prime traduzioni in lingua romena dei cosiddetti romanzi popolari. Sembra che questi libri fossero passati per una fase slavo-romena nei secoli XIV-XV, per essere poi tradotti in Transilvania. Appartengono dunque alla prima fase della scrittura in lingua romena¹⁶. P. P. Panaitescu ha dimostrato in tal senso che la scrittura in lingua romena fa la sua comparsa contemporaneamente nei tre Paesi romeni, giacché ai testi del Maramureș si affiancano altri manoscritti in lingua romena provenienti della Valacchia (la lettera di Neacșu di Câmpulung del 1521, anzitutto, che è anche il più antico testo in lingua romena che è sopravvissuto fino ai nostri giorni) e

¹⁶ *Ibidem*, pp. 98-111; CHIȚIMIA-SIMIONESCU, *Cărțile populare în literatura românească*, I-II, București 1963.

della Moldavia (da dove ci sono arrivate traduzioni del Vangelo, il libro fondamentale della Chiesa cristiana). Gli esordi della scrittura in lingua romena rappresentano un fenomeno duraturo, giacché i primi testi che sono arrivati fino ad oggi (risalenti al XVI secolo) avevano alle spalle una tradizione grafica cirillica adattata alla lingua romena, seppur meno insistente e destinata a restare per molto tempo ancora all'ombra della scrittura in lingua slava.

LE PRIME STAMPE CIRILLICHE ROMENE

I primi libri cirillici stampati in terra romena risalgono agli anni 1508, 1510 e 1512: si tratta di libri in slavo ecclesiastico. La comparsa della stampa presso i romeni, in un momento di tali trasformazioni culturali, non resterà senza conseguenze per l'evoluzione generale della scrittura in lingua romena.

Dopo la metà del Cinquecento, l'introduzione della scrittura in lingua romena nell'alfabeto cirillico conoscerà l'epoca delle stampe del Diacono Coresi, momento capitale per la storia della cultura scritta romena. L'attività di Coresi, svolta negli anni 1547-1582, si basava sui risultati raggiunti dai primi traduttori dell'inizio del secolo e dalle precedenti opere a stampa (definite pre-coresiane), e portò grande giovamento alla cultura romena scritta.

Nel 1544, a Sibiu, si stampava il *Catechismo romeno*, come testimoniato da due menzioni documentarie: dell'opera a stampa non ci è arrivata purtroppo alcuna copia. Il dibattito intorno a questa prima opera stampata in lingua romena non è riuscito fino a oggi a portare nuovi chiarimenti.

È certo che, due anni più tardi (nel 1546), sempre a Sibiu fu stampato da Filip Moldoveanul un Vangelo in slavo ecclesiastico. Di seguito (ma non più tardi del 1554) si stampò un Vangelo slavo-romeno, bilingue, considerato a tutt'oggi il primo testo stampato in lingua romena a noi pervenuto¹⁷.

Nella seconda metà del secolo XVI furono stampati in Transilvania – la maggior parte a Braşov – un totale di trentacinque libri destinati alla Chiesa romena, di cui ventitre in slavo ecclesiastico, tre slavo-romeni (col

¹⁷ L. DEMÉNY, *Le premier texte roumain imprimé*, «Revue Roumaine d'Histoire», IV (1965), 3, pp. 385-412. Vedi anche E. HERVAY, *L'imprimerie cyrillique de Transilvanie au XVI siècle*. «Magyar Konyvszemle», 3 (1963), pp. 210-216; si veda anche la nuova edizione del testo: *Evangeliarul slavo-român de la Sibiu, 1551-1553*, curata da E. PETROVICI e L. DEMÉNY, Editura Academiei, Bucureşti 1971.

testo a fronte) e nove in lingua romena. La stamperia di Coresi di Braşov, dove egli lavorava insieme ai suoi apprendisti, si trovava al crocevia dei tre Paesi romeni ed era destinata a soddisfare la richiesta di libri ecclesiastici di queste tre terre romene. I mastri stampatori formati presso questa tipografia continueranno l'attività ad Alba-Iulia, Sebeş e Orăştie.

La stampa di libri in lingua romena intorno alla metà del Cinquecento, lungi dal rappresentare un fenomeno isolato, va considerata come il risultato di un movimento culturale della società romena del tempo in favore della scrittura in lingua romena. Dallo stesso ambiente di effervescenza culturale risultarono i primi atti privati e i romanzi popolari in lingua romena. Con l'attività del Diacono Coresi la scrittura in lingua romena entrò in una nuova fase, diventando un bene culturale di valore ottenuto dai romeni. Grazie alla loro circolazione nei tre Paesi romeni, i testi manoscritti e stampati in questo periodo contribuirono all'innalzamento del livello culturale di nuovi ceti sociali e al mantenimento dell'unità della lingua romena, ponendo così le basi della scrittura e della stampa romeno-cirillica.

LA VITTORIA DELLA SCRITTURA IN LINGUA ROMENA

Alla fine del Cinquecento e agli inizi del secolo successivo la diffusione della scrittura in lingua romena condusse al moltiplicarsi dei testi romeno-cirillici. La scrittura coinvolgeva sempre più ceti sociali, fino ad allora rimasti lontani dalla cultura scritta. Nelle cancellerie dei principati vennero intrapresi sforzi per trasporre in lingua romena i formulari degli atti diplomatici. Gli abitanti delle città divennero anch'essi creatori di testi scritti in lingua romena.

La scrittura in slavo ecclesiastico continuò, però, a mantenersi nella cancelleria di Stato e nella Chiesa anche nel secolo XVII: i documenti di proprietà continuavano a essere scritti in slavo ecclesiastico. Ma gli editti del principe rivolti ai ceti sociali che non potevano aspirare a una cultura in lingua slava, come anche gli atti contrattuali (*zapise*), furono scritti in lingua romena e in alfabeto cirillico.

D'altronde, nella Chiesa dei romeni si arrivò al compimento della traduzione dei testi ecclesiastici, dopo uno sforzo collettivo di oltre un secolo, con la stampa della Bibbia, a Bucarest, nel 1688, che rappresentò un vero monumento dal punto di vista linguistico e tipografico. Malgrado ciò, l'ultimo bastione della cultura slava nei Paesi romeni continuò a essere la Chiesa ortodossa, che non rinunciò a stampare testi in slavo durante il Settecento.

Dalla metà del secolo XVII, nonostante la reazione slava e greca, la scrittura in lingua romena riuscirà a imporsi definitivamente. Furono così poste le basi dell'evoluzione di una scrittura particolare, in lingua romena ma con caratteri cirillici, mantenendo quindi, per le esigenze di espressione sociale di una lingua neolatina, il sistema grafico dello slavo ecclesiastico, il cirillico.

Dal Seicento fino all'Ottocento, la scrittura romeno-slava rappresentò la modalità più ricorrente per l'espressione scritta della lingua e della cultura romena.

La scrittura alfabetica cirillica è stata dunque praticata dai romeni in due periodi distinti della loro storia culturale.

Il primo, che corrisponde al Medioevo (secoli X-XVI), è rappresentato dallo slavo-romeno, ossia dalla scrittura in alfabeto cirillico di testi in lingua slava, utilizzata quale lingua di cultura nello spazio romeno. Epigrafi e testi manoscritti, documenti della cancelleria statale e locale, testi a stampa – dopo la comparsa della stampa nei Paesi romeni nel 1508, – tutti utilizzano l'alfabeto cirillico. Lo slavonismo rappresentò presso i romeni una forma d'espressione culturale medievale e non un fenomeno etnico, come anche i casi di utilizzo da parte romena della lingua greca e latina, con i rispettivi alfabeti.

La seconda fase risale all'Epoca moderna (secoli XVI-XX), con un perdurare in delimitate aree romene fino alla contemporaneità immediata: è rappresentata dalla scrittura in alfabeto cirillico della lingua romena stessa. L'utilizzo della scrittura cirillica nel periodo medievale aveva creato una tradizione duratura e il grande passo in avanti dalla cultura romena si limitava per il momento all'adattamento dell'alfabeto cirillico al fonetismo della lingua romena. Questo processo rappresentava senz'altro un progresso sul piano culturale, benché la forma grafica della lingua non fosse ancora conforme all'origine latina del romeno.

La sostituzione dell'alfabeto cirillico con quello latino alla fine dell'Età moderna, in seguito a un processo di riforma e semplificazione della scrittura cirillica romena, nonché di argomentazione scientifica, ideologico-militante, riuscì a trasferire la cultura romena scritta dall'area del cirillico a quella dell'alfabeto latino. Con ciò, la cultura romena stessa si rivestiva della veste grafica della lingua d'origine, riprendendo anche sotto quest'aspetto il naturale rapporto con la grande cultura occidentale. Se l'utilizzo del cirillico era stato per un certo periodo un fenomeno culturale positivo, all'epoca dell'ideologia nazionale il ricorso a questa scrittura era divenuto obsoleto, e se ne imponeva la sostituzione con l'alfabeto latino per motivi di natura etnico-nazionale.

Nel processo culturale di spostamento della cultura romena scritta dall'ambito del cirillico e di ricollocamento in quello latino, un importante ruolo fu ricoperto dalla Chiesa romena Unita con Roma, greco-cattolica: nel suo seno si affermò la corrente culturale conosciuta con il nome di *Scuola Transilvana*. La scrittura in lingua latina, quindi con alfabeto latino, praticata dalla Chiesa greco-cattolica, che aveva sede in Transilvania, a Blaj (dai locali affettuosamente denominata anche 'Piccola Roma'), accanto a quella in lingua romena, in lettere cirilliche, avrebbe portato gradualmente al passaggio all'alfabeto latino per l'espressione del romeno.

La scrittura cirillica visse una situazione speciale nel territorio romeno compreso tra i fiumi Prut e Nistro, la Bessarabia.

In seguito al conflitto militare russo-turco degli anni 1806-1812 e ai successivi negoziati politico-diplomatici tra l'Impero ottomano e quello russo, con la pace di Bucarest del maggio 1812, il territorio tra Prut e Nistro veniva 'ceduto' da una potenza all'altra, passando alla Russia (di fatto, in quell'occasione, quest'ultima aveva espresso pretese anche sul territorio tra i fiumi Prut e Siret). Questo territorio ceduto, denominato per l'occasione Bessarabia, era così strappato al Principato della Moldavia dalla Russia degli zar, interessata all'espansione ad Occidente, verso il delta del Danubio e i Balcani.

Qui l'alfabeto cirillico fu sempre maggiormente utilizzato per l'espressione scritta della lingua russa, in un processo di russificazione dell'amministrazione, della scuola e della cultura, a danno della scrittura cirillica romena, sempre più ostacolata. Negli anni 1859-1865, quando nel Principato della Romania ebbe luogo la sostituzione dell'alfabeto cirillico con quello latino, la Bessarabia veniva riorganizzata in *gubernija* russa: in questa situazione l'alfabeto cirillico era sostenuto ancor di più dalle autorità russe. Qui la stampa, che si era fatta coinvolgere nel processo, agì in senso contrario a quanto avveniva nei Principati Romeni, dove i giornali della seconda metà dell'Ottocento sostituivano annualmente una lettera cirillica con la sua corrispondente latina.

In seguito all'Unione della Bessarabia con il Regno di Romania, nel marzo del 1918, l'alfabeto cirillico fu sostituito con quello latino anche in questa regione, e solo nel periodo tra le due Guerre mondiali la cultura di questa provincia romena si sviluppò nell'ambito naturale della scrittura romeno-latina.

Dopo il 1944, quale conseguenza dell'occupazione della Bessarabia da parte dell'Unione Sovietica e la sua trasformazione nella Repubblica Socialista Sovietica Moldava, l'alfabeto cirillico fu nuovamente introdott-

to nella scrittura della lingua romena, con una serie d'innovazioni grafiche miranti ad allontanare la scrittura cirillica di queste regioni dall'antica tradizione cirillica romena.

La comparsa della teoria sull'esistenza di una cosiddetta 'statalità moldava' e di una 'lingua moldava' quale lingua romanza diversa da quella romena, portò al consolidamento in questa 'repubblica sovietica' della scrittura cirillica, anche quando questa non si limitava alla cirillica russa. In più, persino la sua esistenza e il suo utilizzo erano usati quali argomenti per giustificare una cosiddetta esistenza statale moldava, della lingua, del popolo e della nazione moldava quali entità diverse, separate dalla lingua e dalla nazione romena.

Solo intorno al 1990 ebbe luogo anche in Bessarabia la sostituzione dell'alfabeto cirillico con quello latino per l'espressione della lingua romena parlata in quelle terre. Già nel 15 giugno 1989, quando si celebrava il centennale della morte del poeta nazionale Mihai Eminescu, era apparso un numero della rivista «Literatura și Artă» di Chișinău stampato con lettere latine.

La proclamazione della sovranità e dell'indipendenza della Repubblica Moldava e della lingua romena quale lingua di Stato dopo il 1990 riaffermarono la scelta dell'alfabeto latino quale segno di appartenenza della maggioranza romena della Repubblica Moldava allo spazio romeno della cultura scritta.

La pratica della scrittura romeno-cirillica veniva così definitivamente accantonata, ed essa diveniva con ciò una vera e propria antica grafia o *paleografia*.

Se con l'adozione quale lingua di cultura medievale dello slavo ecclesiastico e del cirillico quale sua forma grafica i romeni si erano staccati dalla cultura occidentale, con il passaggio all'espressione per iscritto della lingua romena, inizialmente con l'alfabeto cirillico e, in particolar modo, con la sua sostituzione con l'alfabeto latino nell'epoca del Risorgimento nazionale e della modernità, essi tornavano nel seno della cultura occidentale.

Handwritten text in Cyrillic script, likely a letter or document from 1521. The text is dense and appears to be a formal communication, possibly a petition or a report. It contains several lines of text, including what looks like a signature or name at the end: "Николае Едроиу".

La lettera di Neacșu di Câmpulung al sindaco di Brașov, 1521

NICOLAE EDROIU

The Issue of the Alphabet in the Romanian Lands during XVII-XIX centuries

The Slavonic alphabet, created by Cyril and Methodius and perfected by their disciples eleven and a half centuries ago, was used after the year one thousand also in the territories inhabited by Romanians. Although they had Romance origin and speak a Romance language, the Romanians, Romanesque island in a Slavic sea, they used during the Middle Ages the Church Slavonic language written in Cyrillic script.

At the beginning Modern Era, with the occurrence of the transition to writing in vernacular languages, Romanians adapted the Cyrillic alphabet to better express in writing the needs of their own language. They used therefore, from the sixteenth to the nineteenth century, the Cyrillic alphabet to make manuscripts, issue official documents as part of the chancelleries of the Principalities, in schools, in the press of the books of worship in the Romanian Church. They produced such a large number of records, documents, books and manuscripts printed writings in Romanian in the Cyrillic alphabet.

In the nineteenth century, with the formation of the modern Romanian nation, they lobbied to replace the Cyrillic alphabet with the Latin one, that of the native language of the Rumanian. The phenomenon ended, in broad terms, since the end of World War I, when even the Bessarabia, joined to Romania in 1918, he adopted the Latin alphabet.

НИКОЛАЕ ЭДРОЮ

Проблема алфавита в Румынских землях в XVIII – XIX вв.

Славянский алфавит, созданный Кириллом и Мефодием и усовершенствованный его учениками 11 с половиной веков назад, после 1000-го года использовался и на территориях, населенных румынами. Народ романского происхождения, говорящий на романском языке, романский остров в славянском море, в средние века пользовался церковно-славянским языком и кириллическим письмом.

В начале Нового времени, с переходом к письменности на народном языке, румыны адаптируют кириллический алфавит к румынскому языку. Таким образом, с XVI по XIX в. кириллический алфавит используется в рукописях, официальных документах канцелярии княжества, в школах, при печатании богослужебных книг Румынской церкви. Создается большое количество записей, документов, книг и рукописей, написанных и напечатанных в Румынии кириллицей.

В XIX в. с образованием современного государства Румыния, осуществляется замещение кириллического алфавита алфавитом латинским. Этот процесс длится до конца Первой мировой войны, когда и Бессарабия, присоединенная к Румынии в 1918 г., переходит на латиницу.

ALEKSANDER NAUMOW

GLI ALFABETI SLAVI
NELLE POLEMICHE OTTOCENTESCHE
(APPUNTI)

I santi Costantino-Cirillo e Metodio e la loro opera hanno fin dall'inizio suscitato emozioni, polemiche, intrighi e manipolazioni. Ancora in vita ebbero a che fare con inimicizie e ostilità, dopo la morte invece sono diventati un elemento tra i più vividi della memoria mitica di larga parte degli Slavi iscrivendosi a pieno titolo nell'immaginario religioso e politico.

L'Occidente cristiano conservò per lungo tempo la commemorazione liturgica dei Fratelli¹, trattandoli come un buon esempio dell'obbedienza greco-slava al pontefice romano, come l'invito al ritorno all'unità di fede. Presso gli Slavi ortodossi nel Medioevo il culto liturgico e la memoria storica erano abbastanza limitati, però si risvegliavano sempre quando aveva luogo uno scontro tra le due tradizioni cristiane: allora i santi Cirillo e Metodio diventavano i simboli dell'Oriente cristiano assediato, minacciato e colpito dall'Occidente. Uno dei momenti di tale risveglio fu costituito dalla cinquecentesca questione della lingua nelle terre rutene dello Stato polacco-lituano.

L'Ottocento aprì nuove dimensioni ai problemi nazionali e cercò nella memoria storica gli argomenti e le indicazioni per le strategie etnoculturali e geopolitiche. La filologia slava, che nacque proprio allora, sin dall'inizio recava in sé tutte le caratteristiche della filosofia e dell'ideologia illuministica e romantica. Questa scienza ausiliare del risorgimento slavo impose un legame costante tra scrittura e lingua, tra lingua

¹ I. POLKOWSKI, *Cześć św. Cyrylla i Metodego w Polsce według ksiąg liturgicznych i legend od końca XIII wieku*, Kraków 1885; A. NAUMOW, *Święci Cyryl i Metody w polemice nyznanionowej*, in *Środkowoeuropejskie dziedzictwo cyrylo-metodiańskie. Międzynarodowa konferencja naukowa*, red. A. Barciak, Katowice 1999, pp. 173-184; S. BARLIEVA, *The Cyrillo-Methodian Tradition in the Latin Hagiography. Recent Research Topics*, in *Poznavanie kultúrneho dedičstva sv. Cyrila a Metoda*, ed. J. Michalov et al., Nitra 2007, pp. 94-107; K. СТАНЧЕВ, А. ВЛАЕВСКА-СТАНЧЕВА, *От еретик до светец: еволюция на Методиевия образ в западната традиция*, in *Кирило-Методиевски студии*, 17: *Проблеми на Кирило-Методиевото дело и на българската култура през IX-X век*, София 2007, с. 687-701.

e nazione, tra nazione e storia. All'inizio negli studi slavistici si applicò l'idea dell'«universalismo particolaristico» di Hegel, perciò nelle singole letterature slave, pur sviluppatesi nelle diverse condizioni, si cercò la rivelazione dello spirito del mondo, o, almeno, della Slavia. L'incarnazione del *Weltgeist* per gli Slavi era senza alcun dubbio costituita dai santi Costantino-Cirillo e Metodio, dai loro alfabeti e dalla loro scrittura².

Presentiamo qui alcuni esempi dei diversi usi ideologici ottocenteschi delle figure e dell'opera dei santi Fratelli, focalizzando l'attenzione proprio sugli alfabeti.

1. ODESSA, TIROL E APRILOV

Negli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento, dopo la guerra russo-turca del 1828-1829, Odessa diventò un centro importante per lo sviluppo intellettuale degli Slavi balcanici, bulgari e serbi. Forte entusiasmo tra i bulgari destò l'attività di Jurij I. Venelin (1802-1839), il quale cercò di far notare al pubblico russo l'esistenza e l'importanza culturale del popolo bulgaro come nazione con lunga tradizione slava e cristiana. Nel 1824 K. F. Kalajdovič (1792-1832) aveva mostrato l'importanza della componente cirillo-metodiana e slavo-meridionale nella storia culturale della Slavia e della Rus'. Le idee e gli studi di M. P. Pogodin (1800-1875), A. V. Gorskij (1812-1875), I. I. Sreznevskij (1812-1880), V. I. Grigorovič (1815-1876) e altri aprivano ai russi la sorprendente prospettiva della dipendenza culturale dell'antica Rus' dagli Slavi meridionali. Nel 1840 nella tipografia municipale di Odessa venne stampato in serbo un opuscolo di Petar Popović dedicato all'ortografia serba³. Lo studio di Popović suscitò l'interesse di Andrej A. Kraevskij (1810-1889), il quale nelle sue «Otečestvennye zapiski» (XI, 1840, p. 34) espresse la convinzione, comune per i russi, che l'alfabeto cirillico fosse di provenienza russa. Questo spinse Dimitrije Tirol⁴ a scrivere una breve nota polemica⁵. Lo scrittore serbo sottolineava che la fede cristiana si era diffusa nei territori abitati dai

² A. ТАМБОРРА, *L'«idea» cirillo-metodiana in Europa nei secoli 19-20*, Milano 1979 (estratto da «Storia e politica», XVIII (dicembre 1979), 4; si vedano anche diverse ristampe).

³ П. ПОПОВИЋ, *Ситнице изъ правописанія*, Одесса 1840.

⁴ D. Tirol (1793-1857) fu scrittore, grammatico e pedagogo serbo. Negli anni 1839-1841 è stato a Odessa come accompagnatore di Miloš Obrenović (figlio di Jevrem), rimanendo in buoni rapporti con lo scrittore D. M. Knjažević, di provenienza serba.

⁵ Д. ТИРОЛЬ, *Нѣсколько словъ о томъ пишутъ-ли Сербы буквами своего изобрѣтѣнія?*, «Одесскій вѣстникъ» 1841, № 27-28 (sezione СМѢСЬ).

serbi prima dell'attività di Cirillo e Metodio, anzi, che Costantino si era formato in un monastero serbo a Salonico, e per i serbi aveva inventato l'alfabeto e tradotto le Scritture. La lingua, l'alfabeto e le traduzioni furono successivamente portate dai greci nella Rus' kieviana dopo il battesimo di Vladimir⁶.

Quasi immediatamente Vasil Aprilov, imprenditore bulgaro attivo a Odessa, scrisse nella stessa rivista un'ardente confutazione polemica dell'articolo di Tirol⁷. L'appropriazione di san Cirillo e dell'alfabeto, un po' insolita per i serbi, aveva provocato l'ira del patriota bulgaro. Nel suo lungo testo egli arriva alla conclusione che Cirillo e Metodio fossero etnicamente bulgari, che l'alfabeto, la lingua e le traduzioni cirillo-metodiane fossero bulgare, e che sia i serbi sia i russi fossero figliocci dei bulgari. Ovvio che questa fosse un'arma a doppio taglio: l'articolo e il libretto di Aprilov erano stati stampati prima in russo e poi in bulgaro, ed era molto più importante che lo leggessero i russi che i lontani serbi. Il desiderio di chiarire ai russi la provenienza balcanica dell'alfabeto cirillico accomuna entrambi i polemisti.

⁶ Vista la difficile reperibilità del testo, cito qua la parte per noi più importante: «Какъ можно сказать, что мы, Сербы, пишемъ и печатаемъ Русскими буквами, когда, судя по старинству употребленія церковныхъ и гражданскихъ буквъ, Русскіе пишутъ и печатаютъ буквами Сербскими. Въ 856 году Сербы приняли Христіанскую Вѣру, и вмѣстѣ с нею получили и азбуку, которую избрѣлъ Св. Кирилл, переводчикъ Св. Писанія. Не доказано еще, чтобы Св. Кирилл былъ Грекъ, родомъ изъ Царьграда, но достоверно то, что онъ получилъ воспитаніе въ Солунскомъ Сербскомъ монастырѣ, гдѣ, живя между Сербами, избрѣлъ для нихъ азбуку и перевелъ Св. Писаніе на тогдашнее нарѣчіе южныхъ Славянъ. По этому, азбука Св. Кирилла можетъ быть названа Сербскою.— Русскіе приняли Христіанскую Вѣру спустя слишкомъ столѣтіе послѣ Сербовъ, при Великомъ Князѣ Владимирѣ, крестившемся въ Корсунѣ 988 года. Духовенство Греческое, которое, по желанію Владимира, явилось на Руси для проповѣданія Слова Божія, принесло съ собою церковныя книги въ переводѣ, сдѣланномъ Св. Кирилломъ для Сербовъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и самую азбуку, Сербскую или Кирилловскую, какъ ее обыкновенно называютъ». Ringrazio cordialmente i professori Dejan Ajdacić e Nikolaj Zubov per avermi fornito le fotocopie del testo.

⁷ В. АПРИЛОВЪ, *Българскіе книжници, или Какому Славянскому племени собственно принадлежитъ Кирилловская Азбука?*, «Одесскій вѣстникъ» 1841, № 38, с. 175-177; № 39, с. 181-183 (separatum: Одесса 1841); *Ид., Българскитѣ книжници, или на кое Словенско племе собственно принадлежи Кирилловската Азбука?*, Одесса 1841; vedi anche В. ЛИНОВСКІЙ, *Нѣсколько замѣчаній на статьи гг. Тирола и Априлова*, «Одесскій вѣстникъ» 1841, №№ 46 и 47.

2. SAN GIROLAMO, MICKIEWICZ E ALTRI

Nella sua lettera al segretario del Collège de France Louis Pierre Eugène Amélie Sédillot, datata 20 gennaio 1842, Adam Mickiewicz scrisse:

La tradizione popolare attribuisce l'invenzione dell'alfabeto glagolitico, in uso presso i cattolici, a san Girolamo, oriundo di Dalmazia. La provenienza slava di questo famoso dottore della Chiesa è stata ultimamente dimostrata nel libro italiano del canonico Capor⁸.

Il libro menzionato da Mickiewicz uscì a Roma nel 1828, scritto da don Giovanni Capor (Ivan Kapor) Dalmatino, membro della Congregazione di san Girolamo, e intitolato *Della patria di san Girolamo*. Il sottotitolo rivela la genesi del libro: *Risposta... all'opuscolo del can. d. Pietro Stancovich istriano*.

L'oggetto della polemica era uscito a Venezia (per Picotti) quattro anni prima con il titolo: *Della patria di San Girolamo, dottore di Santa Chiesa e della lingua slava relativa allo stesso, colla figura del Santo. Opuscolo del canonico Pietro Stancovich, socio di varie accademie*, dedicato al patriarca lagunare Giovanni Ladislao Pyrker von Oberwart.

La polemica tra i canonici croati proseguì con la risposta di Stancovich: *San Girolamo il dottore massimo dimostrato evidentemente di patria istriano: apologia del canonico Pietro Stancovich socio di varie accademie contro la risposta di d. Giovanni Capor dalmatino*, Trieste 1829 (Tipografia Marenigh)⁹.

L'opzione dalmata è difesa nell'articolo *Nešto o rodnom mestu svetoga Jerolima (Hieronyma)*, scritto dall'anonimo A. iz S., pubblicato sulla «Danica horvatska, slavonska i dalmatinska» (1843, n. 25, p. 97). L'argomento principale per la provenienza dalmata – e non istriana – sarebbe la tomba di Eusebio, padre di san Girolamo, che secondo don Kapor e i suoi seguaci si trovava a Sdrigno/Sdrinj/Zrinj sulla frontiera tra la Dalmazia e la Pannonia¹⁰. Anche il breviario romano indica la Dalmazia come patria del santo, un fatto che dovrebbe chiudere la discussione. Nessuno di loro, neppure Mickiewicz, metteva in dubbio la provenienza slava del Dottore; solo i canonici croati approfondiscono l'omerica discussione, difendendo la sua slavicità contro le pretese degli ungheresi.

⁸ A. MICKIEWICZ, *Listy. Część druga: 1830-1841*, in *Dziela* t. XV, oprac. M. Dernalowicz, E. Jaworska, M. Ziełńska, Warszawa 2003, p. 403.

⁹ P. Stanković aveva preparato anche un'altra polemica con p. Francesco Maria Appendini, S. P.: ID., *Esame critico della questione intorno alla patria di S. Girolamo: libri 4*, Zara 1833 (tipografia Battara).

¹⁰ Cf. J. FLORSCHÜTZ, *Stridon i Zrinj*, «Vjesnik Hrvatskoga arheološkoga društva», 6 (1902), pp. 226-227.

3. BRLIĆ TRA L'AZBUKA E L'ABECEDA

La discussione sugli alfabeti serbo e croato offre anche un caso di interessantissima interferenza. Si tratta di Ignjat Alojz Brlić, un mercante e filologo di Slavonski Brod (1795-1855). Nella sua grammatica della lingua illirica, parlata in Bosnia, Dalmazia, Slavonia, Serbia e a Ragusa (Buda 1833, Zagabria 1842, 1850)¹¹, scritta in tedesco, egli cerca di convincere i croati ad abbandonare l'alfabeto latino e ad accettare l'alfabeto cirillico, già parzialmente latinizzato da Vuk Stefanović Karadžić. Questo compromesso storico tra la *cirillianitas* ortodossa e *latinitas* cattolica proposto da Brlić provocò subito una interessante discussione (Vjekoslav Babukić, Ljudevit Gaj). Lo stesso Brlić dopo la proposta di Ljudevit Gaj in parte modifica la sua visione e nella *Danica* 31-32 dell'agosto del 1835 scrive:

È stato un grande piacere leggere sulla *Danica* nei numeri 10, 11 e 12 le riflessioni del dr. Gay sull'ortografia panslava, ed ecco anche io sono pienamente d'accordo con questa opinione. Però sarebbe necessario che i fratelli Serbi che usano il cirillico accogliessero questo alfabeto. Se questo non accadrà – e accadere non può e non accadrà mai – sarà meglio che anche noi abbracciamo quanto prima il cirillico. L'alfabeto latino per la scrittura degli slavi (ma anche di tutti i popoli europei) non potrebbe mai essere modificato in modo più ragionevole e più bello di questo che ci viene posto davanti agli occhi nella *Danica*. Io evidentemente rifiuto la mia vecchia idea, esposta nella *Grammatica* [...]. Però continuerò sempre ad essere un *kirilianac*, fino a quando i serbi non accoglieranno le lettere latine. Perché a me non basta la riforma ortografica dell'alfabeto latino, ma voglio il radunarsi insieme di tutti i sei milioni di Illiri, di cui tre¹² milioni fanno uso del cirillico. E questa è la causa della mia preferenza del cirillico, non la sua bellezza, perché io pienamente affermo la bellezza più grande delle lettere latine e le sento per me molto più care di queste cirilliche. Però l'unità del popolo (*sloga narodna*) sarebbe per me molto più cara degli alfabeti *Abeceda* e *Azbučka*¹³.

¹¹ I. A. BERLICH, *Grammatik der Illyrischen Sprache, wie solche in Bosnien, Dalmatien, Slavonien, Serbien, Ragusa &c., dann von den Illyriern in Banat und Ungarn gesprochen wird*, Für Teutsche verfaßt und herausgegeben..., Ofen 1833, pp. X-XIV.

¹² Nella *Grammatica* sta scritto giustamente 5 milioni, ivi, pp. III, XI e XII.

¹³ *Listi dvih slavonskih domorodcev o pravopisu ilirskom*, «Danica Horvatska, Slavonska i Dalmatinska» I, broj 31, dana 15 kolovoza 1835, pp. [121]-122. Alla lettera di Brlić segue (broj 31 e 32) una interessantissima risposta di Vjekoslav Babukić (1812-1875), cf. M. R. LETO, «Danica ilirska» i pitanje hrvatskoga književnog jezika, «Slavica Tergestina», 11/12 (2004), pp. 163-190.

4. PADRE SEMENENKO E «IL VERO ALFABETO SLAVO»

Durante i festeggiamenti romani organizzati dagli Slavi a Roma per ringraziare papa Leone XIII per la canonizzazione degli Apostoli slavi avvenuta un anno prima, il 3 luglio 1881, Piotr Semenenko (1814-1886), filosofo e teologo, cofondatore e superiore generale della Congregazione della Resurrezione (CR), oggi servo di Dio, nella basilica di San Clemente pronunciò in polacco una predica molto lunga, stampata successivamente anche in francese: *Elogio in onore dei santi Cirillo e Metodio...*¹⁴ È un testo agiografico e politico interessantissimo, che riassume tutti gli attuali risultati della ricerca sui Fratelli alla luce dell'ideologia vaticana del tempo. P. Semenenko dedica il capitolo sesto della predica all'alfabeto slavo, al problema della conoscenza della lingua slava da parte dei Fratelli e alla loro prima traduzione evangelica. Cerca di evitare la contraddizione tra la tradizione geronimiana e la tradizione cirillometodiana dicendo che l'agiografo non è un filologo e non spetta a lui giungere alla conclusione che san Cirillo abbia inventato un alfabeto nuovo oppure solo elaborato e modificato un sistema grafico preesistente, perché in ogni caso «il suo lavoro era santo, tanto più, che come causa aveva la gloria divina, come scopo il bene della gente, e aveva compiuto un'opera che nessuno prima di lui aveva fatto». Semenenko cita le parole di papa Giovanni VIII (dalla lettera *Industriae tuae*): *Litteras... sclaviniscas a Constantino... philosofo repper-tas... iure laudamus*, dopodiché aggiunge:

Dunque [san Cirillo] è il creatore dell'alfabeto, però – Dio non voglia! – non del cirillico, erroneamente dal suo nome così chiamato, un alfabeto fatto quasi un secolo dopo, ma della nobile, antica *glagolitzja*, il vero alfabeto slavo, con il quale aveva scritto lui stesso ed il quale aveva insegnato ai suoi discepoli e con i cui caratteri senza dubbio aveva scritto anche il primo aureo Vangelo slavo¹⁵.

¹⁴ P. SEMENENKO, *Mowa pochwalna na część śś. Cyryla i Metodego, apostołów słowiańskich, miana wśród uroczystych obchodów w Rzymie, w kościele św. Klemensa, dnia 3 lipca 1881 roku*, Kraków 1881.

¹⁵ *Jest tedy św. Cyryl twórcą alfabetu słowiańskiego, i ta mu chwala na zawsze pozostanie, chwala, którą Papież Jan VIII-my z uznaniem na jego skronie włożył; Litteras [...] sclaviniscas a Constantino [...] philosopho repper-tas [...] iure laudamus. Jest tedy twórcą alfabetu, tylko broń Boże nie kirylicy, tak od jego imienia mylnie nazwanego, niemal o wiek cały późniejszego alfabetu, jedno z acnej, starej glagolicy, prawdziwego alfabetu słowiańskiego, którym i sam pisał i pisać uczniów swoich uczył, i tę złotą pierwszą Ewangelię słowiańską niezawodnie napisał; ivi, pp. 17-18.*

Padre Semenenko fa riferimento al momento della creazione dell'alfabeto secondo la datazione riportata da Černorizec Chrabār, cioè all'anno 855 e indica il monastero di Polychron come luogo della santa scoperta della scrittura e della collaborazione dei Fratelli.

5. PLATONOV E LA SUA *ANTIENCICLICA*¹⁶

L'enciclica di papa Leone XIII *Grande munus*¹⁷ provocò immediate reazioni da parte di teologi e storici ortodossi. Si devono menzionare le aspre polemiche dell'allora archimandrita serbo Nikodim Milaš (1845-1915) o del metropolita Filoteo Bryennios (1833-1914?). Il più ampio trattato polemico, però, fu quello scritto dal professore di Charkov Ivan Platonov¹⁸. Parlando dell'opera dei ss. Cirillo e Metodio in Occidente, Platonov manifesta la convinzione che Costantino-Cirillo avesse inventato l'alfabeto cirillico, e mostra totale disprezzo per l'alfabeto glagolitico, visto come l'effetto della manipolazione romana:

Ricordatevi il trattamento della loro opera da parte dei papi per tutto il millennio! Quale umiliazione da parte di Roma non ricevette il loro santo nome, degno di memoria eterna – addirittura vi sono chiamati eretici, ariani! Quale persecuzione non videro le lettere da loro create! Le hanno trattate come dei Goti, e fecero ogni sforzo per sostituirle con i caratteri latini, nonostante l'inadeguatezza tra queste e i suoni slavi, e dove non riuscirono a farlo, decisero di introdurre al loro posto dei rozzi scarabocchi difficili da tracciare, le cosiddette lettere glagolitiche, inventate, come si crede, *ab illo tempore* dal beato Girolamo¹⁹.

¹⁶ И. В. ПЛАТОНОВЪ, *Анти-энциклика или братское слово православнаго славянина къ славянамъ католикама по поводу изданія папою Львомъ XIII буллы о празднованіи памяти свв. Кирилла и Мефодія*, Харьковъ 1882 (il testo era già pronto nell'ottobre 1881).

¹⁷ AAS 13:1880, pp. 145-153.

¹⁸ I. V. PLATONOV (anche: Cholmogorov, 1805-1890) tra l'altro ha scritto *Жизнь и подвиги первоучителей славянскихъ Кирилла и Мефодія. Сочиненіе, написанное въ честь и похвалу блаженнымъ изобрѣтателямъ славянской грамоты по поводу истекающаго въ настоящемъ 1862 г. тысячелетія совершеннаго ими изобрѣтенія, равно и перевода книгъ Св. Писанія на славянскій языкъ*, Харьковъ 1862 (anche in tre puntate in «Духовный вѣстникъ», 6-8 /1862), e uno studio *Кто были св. Кирилль и Мефодій, славяне или греки*, «Духовный вѣстникъ», февраль 1866. *Antienciclica* uscì anche in bulgaro, tradotta dal metropolita di Sofia Meletij nel 1884.

¹⁹ *Припомните весь тысячелѣтній ходъ папскихъ отношеній къ ихъ дѣлу. Какому поруганію не подвергалось отъ Рима ихъ вѣчной славы достойное имя – даже до названія еретиковъ, арианъ! Какого гоненія не испытали изобрѣтенныя ими письма! И готскими*

6. RUSSI DELLA VARSAVIA ZARISTA: BUDILOVIČ

Nel 1885 tutte e due le parti – ortodossa e romana – celebrarono i mille anni dalla morte di san Metodjo. Per i filologi ortodossi uno dei centri scientifici e ideologici era Varsavia e la sua università imperiale russa. A Varsavia vide la luce il *Mefodijevskij jubilejnyj sbornik*²⁰, una replica più moderna del *Kirillo-mefodijevskij sbornik* di Michail Pogodin, preparato venti anni prima in occasione del precedente giubileo (1865)²¹.

Anton S. Budilovič, discepolo del grande slavofilo Vladimir I. Lamskij, era allora il preside della Facoltà di storia e filologia, l'organizzatore principale dei festeggiamenti a Varsavia e ideatore dello *sbornik*. Aprendo il convegno il 6/18 aprile 1885, il professore toccò anche il problema dell'alfabeto. Egli apparteneva a quel gruppo studiosi che consideravano cirillico il primo alfabeto slavo e definivano il glagolitico un alfabeto 'latino-occidentale', un alfabeto estraneo all'attività dei Fratelli, perché secondo Budilovič l'inizio della scrittura slava era legata agli Slavi della Propontide, della Crimea, e non a quelli occidentali, bulgaro-macedoni né ai croati.

то ихъ называли, и всѣ усилія употребили, чтобы замѣнить ихъ латинскими, не смотря на несвойственность послѣднимъ звукамъ славянскаго слова, а гдѣ того нельзя было сдѣлать, ввести вмѣсто ихъ безобразныя и трудныя для письма каракули, такъ называемыя глагольскія буквы, изобрѣтенныя будто-бы во время оно блаж. Иеронимомъ, И. В. ПЛАТОНОВЪ, Анти-энциклика, cit, pp. 119-120.

²⁰ <http://my-shop.ru/_files/product/pdf/88/877394.pdf> (consultato il 27 dicembre 2013). Vedi M. PICCIN, *Dziedzictwo cyrylo-metodiańskie w świetle Miefodijevskiego Jubilejnego sbornika (1885)*, «Fundamenta Europea», V (2010), 8-9, pp. 74-91.

²¹ <http://starietknigi.info/Knigi/P/Pogodin_M_P_Kirillo_Mefodievskij_sbornik_1865.pdf> (consultato il 27 dicembre 2013).

ALEKSANDER NAUMOW

Slavonic Alphabets in the Polemics of the 19th Century (Preliminary remarks)

The paper tackles upon some examples of using the images of ss. Cyril and Methodius together with the problems related to the ancient Slavonic alphabets – Glagolitic and Cyrillic – in a variety of discussions held in the Slavonic milieu in the 19th c. Attention is paid to: 1) Exchange of opinions between the Serb Dimitrije Tirol and the Bulgarian Vasilij Aprilov in the context of the Russian claim on the Cyrillic. 2) The dispute of the Croatian prelates concerning the birthplace of Saint Jerome whom they considered to be the inventor of the Glagolitic alphabet and to the testimony of Adam Mickiewicz in this regard. 3) The dilemma the Croatian Grammarian Ignjat Alojz Brlić was faced with: which alphabet to choose for the Serbo-Croatian? 4) The conviction of the rev. Piotr Semenenko, the founder of the Congregation of the Resurrection of Our Lord Jesus Christ, that Constantine-Cyril invented the Glagolitic alphabet while the Cyrillic is the alphabet of the Eastern schismatics. 5) The reasoning of Ivan Platonov, the author of the treatise against the encyclical *Grande munus* of Leo VIII, about the anti-Orthodox function of Glagolitic as a Roman manipulation with the Church. 6) Anton Budilovich's ideas of the western genesis of the Glagolitic and the Crimean origin of the Cyrillic alphabet.

АЛЕКСАНДР Е. НАУМОВ

Славянские алфавиты в полемике XIX века (предварительные заметки)

Докад посвящен некоторым примерам использования образов свв. Константина-Кирилла и Мефодия и обращения к вопросам, связанным с древними славянскими азбуками – глаголицей и кириллицей – в разных дискуссиях, которые велись в славянском мире в XIX столетии. Внимание уделено: 1) обмену мнениями между сербом Димитрием Тиролом и болгаринцем Василием Априловым в контексте русских притязаний на кириллицу; 2) спору хорватских прелатов по поводу места рождения блж. Иеронима, которого они считали изобретателем глаголического письма,

и свидетельству о том Адама Мицкевича; 3) дилемме хорватского грамматика Игнатия Алойза Берлича, какой алфавит выбрать для сербско-хорватского языка, 4) убеждению о. Петра Семененко, основателя Конгрегации Воскресения Господня, что Константин-Кирилл – создатель глаголицы, а кириллица является азбукой восточных схизматиков; 5) суждению Ивана Платонова, автора трактата против энциклики *Grande munus* Льва XIII, об антиправославной функции глаголицы как римского манипулирования Церковью и 6) представлениям Антона Будиловича о западном генезисе глаголицы и крымском начале славянской (кириллической) письменности.

MISCELLANEA SLAVICA

SIMONETTA PELUSI

DAL LIBRO A STAMPA AL MANOSCRITTO:
I FRAMMENTI SLAVI DELLA
BIBLIOTECA NAZIONALE MARCIANA DI VENEZIA

PREMESSA

La collezione di manoscritti slavi della Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia è per consistenza la prima in Italia, in uno scenario che delinea la presenza di 56 tra manoscritti e frammenti slavi sinora censiti nel nostro Paese¹, scenario, peraltro, felicemente in perenne evoluzione grazie al continuo lavoro di ricerca nei fondi delle biblioteche. I tredici codici slavi marciani, distribuiti tra glagolitici, cirillici e in caratteri latini, non sono riuniti in un fondo omogeneo, mancando la Biblioteca di un'apposita sezione, trovandosi così ripartiti fra gli Orientali, i Latini e gli Italiani; tuttavia, dieci di essi si trovano classificati sotto la denominazione di «Codices Slavici» nel catalogo manoscritto dei Codici orientali².

* Ringrazio infinitamente Krassimir Stantchev per i preziosi consigli e la paziente opera di commento e revisione di questo lavoro nelle sue varie fasi, e Persida Lazarević cui sono debitrice di idee e suggerimenti nell'approccio ai due testi magici (Rari Ven. 725.2 e Rari Ven. 726.4) e per le indicazioni bibliografiche in campo etnografico. Ringrazio anche il personale della Biblioteca Nazionale Marciana, in particolare Orfea Granzotto, per l'aiuto e le attenzioni prestatimi durante la ricerca.

¹ Per quanto concerne le biblioteche sotto la giurisdizione dello Stato della Città del Vaticano, la Biblioteca Apostolica Vaticana all'originaria collezione di codici slavi ha di recente incorporato quella del Pontificio Istituto Orientale di Roma; i codici sono rispettivamente descritti in: *Catalogo dei manoscritti slavi della Biblioteca Vaticana*, a cura di A. DŽUROVA, K. STANČEV, M. JAPUNDŽIĆ, Sofija 1985 (in seguito: *Catalogo BAV*); A. DŽUROVA, K. STANČEV, *Opisanje slavjanskih rukopisej Papskoga Vostočnogo Instituta v Rime*, Roma 1997. I dati aggiornati ai ritrovamenti più recenti, che non comprendono quelli relativi ai frammenti qui descritti, sono tratti da: K. STANČEV, *Značienieto na chărvatskite glagoličeski pametnici, namereni v posledno vreme v Italija*, in corso di stampa; il numero complessivo di codici slavi italiani e vaticani ivi indicato è di 215.

² Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, *Codices Orientales Bibliothecae D. Marci Venetiarum*; nove codici sono catalogati fra gli Orientali, uno fra i Latini.

La raccolta³ è il frutto di una sedimentazione avvenuta a partire dal 1734, anno della morte di Giambattista Recanati, patrizio veneto e letterato, che aveva legato alla Repubblica parte della sua inestimabile raccolta di codici⁴, e terminata nel 1961, anno dell'acquisto da parte della Biblioteca della collezione di manoscritti e stampati slavi appartenuti a Giuseppe Praga (1893-1958), storico e archivista zaratino, direttore della Biblioteca Comunale Paravia di Zara, sovrintendente dell'Archivio di Stato di Zara e successivamente bibliotecario presso la Biblioteca Marciana⁵. Il numero di manoscritti slavi marciani viene oggi incrementato da alcuni frammenti, inediti, di varia natura, conservati in volumi stampati cirillici del Cinquecento, già parte della collezione dello studioso dalmata, di cui si presenta il catalogo⁶.

TIPOLOGIA DEI FRAMMENTI

I frammenti slavi marciani vanno anzitutto distinti per tipologia⁷: tra essi troviamo infatti sia materiali recanti contenuti legati all'edizione sia testi che rientrano nella categoria delle annotazioni, o *marginalia*⁸. Alla prima categoria appartengono interi fascicoli legati nei volumi in sostituzione

³ L'inventario di E. VOORDECKERS, *Les Manuscrits slaves de Venise*, «Slavica Gandensia», I (1974), pp. 141-153, fortemente impreciso, riguarda dieci codici. Sulla provenienza degli altri tre, e bibliografia delle descrizioni: S. PELUSI, «*Quel libro ... che vale un tesoro*». *La circolazione dei manoscritti slavi a Venezia dalle biblioteche religiose alla Pubblica Libreria, in Venezia e slovenske književnosti. Zbornik radova*, a cura di D. AJDAČIĆ, P. LAZAREVIĆ DI ĐAKOMO, Beograd 2011, pp. 113-149.

⁴ Sul Recanati e i suoi due codici slavi: S. PELUSI, *Novum Testamentum Bosniacum Marcianum: Cod. Or. 227 = 168*, Padova 1991, pp. 37-72.

⁵ Sulla figura di G. Praga si veda «Atti e memorie della Società Dalmata di Storia Patria» 2, 3a s. (2013), che raccoglie i contributi dei relatori al convegno *Giuseppe Praga storico dalmata, da Zara a Venezia* (Venezia, 2 ottobre 2009); in particolare, S. MARCON, *Le carte e i volumi di Giuseppe Praga*, pp. 59-116.

⁶ Dei frammenti non esiste alcuna descrizione nelle carte di Giuseppe Praga, che menziona, di sfuggita e peraltro erroneamente, solo alcuni fascicoli.

⁷ Per un moderno approccio teorico e metodologico alle problematiche legate a questi materiali, presenti sia in manoscritti, sia in antichi libri a stampa di area slavomeridionale, si veda T. N. NIKOLOVA-HOUSTON, *Margins and marginality: marginalia and colophons in South Slavic manuscripts during the Ottoman period, 1393-1878* (Dissertation, The University of Texas at Austin, May 2008) (in seguito citato come: NIKOLOVA-HOUSTON).

⁸ Negli studi dedicati alla tradizione manoscritta slavomeridionale, le aggiunte manoscritte a codici e libri a stampa si distinguono in colofoni (*zapisi*) e annotazioni, o *marginalia* (*natpisi*), secondo la terminologia adottata da L. STOJANOVIĆ nella sua pionie-

di fascicoli perduti, così come singoli fogli inseriti a integrazione di carte mancanti, ma anche carte o interi quaderni che hanno trasmesso testi non presenti nell'edizione a stampa di riferimento, ma che contribuiscono tuttavia a integrarne e ad ampliarne il messaggio originario, come passi di servizi liturgici e raccolte innografiche.

I *marginalia* rinvenuti, presentano a loro volta una molteplicità, tale da trovare inclusione in diverse tra le categorie di testi enucleate ad esempio per la sistematizzazione di analogo materiale recato da manoscritti medievali russi (*pravki*, *pomety*, *pripiski*, *zapisi*)⁹: troviamo così annotazioni di carattere eterogeneo; testi di carattere popolare; *probationes penae*; disegni. Accanto a questi contenuti vanno menzionate le note di possesso, presenti in alcuni dei volumi esaminati, descritte brevemente al termine di questo lavoro, e che rappresentano una delle fonti di maggior interesse per la ricostruzione della storia della circolazione dei volumi.

Distribuzione dei frammenti per tipologia

Tipologia del frammento	Numero del frammento	Quantità
Rifacimento di carte mancanti	2, 4, 6, 10, 11	5
Aggiunte di testi liturgici	1, 3, 7, 8, 9	5
<i>Marginalia</i>	5, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18	8
Disegni	19, 20, 21, 22	4
Totale		22

Si è voluto richiamare nel titolo del contributo un apparente paradosso: in genere viene privilegiato come “naturale” il percorso che va dal manoscritto al libro a stampa, mentre qui viene posto l'accento su alcune delle peculiarità proprie alla trasmissione di materiale librario a stampa nei Balcani slavi tra Cinque e Settecento che, in virtù delle particolari condizioni storiche, politiche ed economiche in epoca di dominio ottomano, attraverso innumerevoli passaggi di libri tra pluralità di soggetti – individui e istituzioni – ha avvantaggiato attraverso il libro a stampa anche la propagazione di contenuti manoscritti che sono andati ad arricchire, integrare, risarcire la materia originaria delle edizioni nelle quali furono inseriti. Ma si viene delineando anche il contesto d'uso dei volumi stessi,

ristica opera dedicata al paratesto manoscritto serbo in codici e antichi libri a stampa: *Stari srpski zapisi i natpisi*, Beograd 1902-1926, voll. 1-6 (in seguito citato come: SSZN).

⁹ L. STOLJAROVA, *Drevnerusskie nadpisi XI-XIV vekov na pergamennykh kodeksach*, Moskva 1998, p. 35.

che hanno offerto altresì supporto per la salvaguardia e la diffusione di testi appartenenti a una tradizione orale di ‘incantesimi’ dei quali non avremmo altrimenti trovato testimonianza, e il cui valore documentale appare perciò incalcolabile¹⁰. Brevi annotazioni, come una particolare tavola alfabetica manoscritta e la coeva ‘correzione’ e integrazione di quella stampata all’interno del volume, offrono spunti per riflessioni di carattere filologico¹¹; così come i disegni a penna, che talvolta imitano gli elementi ornamentali degli stampati, pur di modesta fattura solo in seguito a una valutazione superficiale possono apparirci banali, riflettendo per converso l’importante livello di interazione tra lettore e libro, e rappresentandoci una quotidianità fatta anche di esercitazioni grafiche dei lettori¹².

NOTA AL CATALOGO

Nel procedere alla sistematizzazione e alla catalogazione di questo eterogeneo materiale manoscritto, si è imposta una riflessione propedeutica in merito alla selezione della documentazione da inventariare¹³. Nei volumi si presentavano infatti diversi tipi di situazione, in relazione al supporto su cui si presentano vergati i testi: singole carte, o interi fascicoli, legati nei volumi, oppure pagine degli stampati stessi. Dato il rilievo del contenuto di alcuni dei testi rinvenuti, si è ritenuto di considerare ‘frammento’, cioè singola unità codicologica, anche alcuni di quei testi che appaiono vergati su parti di pagina dell’edizione, assegnando a ciascuno di essi una numerazione autonoma all’interno del catalogo.

Le opere a stampa qui descritte, come è noto, erano prive di titolo proprio, come lo si concepisce nella moderna bibliografia; si è scelto qui di utilizzare la titolazione uniforme adottata nelle descrizioni dell’*Index*

¹⁰ Si vedano in particolare i Framm. Rari Ven. 725.2 e Rari Ven. 726.4.

¹¹ Framm. Rari Ven. 726.3.

¹² Un primo accurato censimento di disegni e altri elementi decorativi, opera dei lettori (o proprietari, possessori, o persone venute in contatto con i volumi per qualsiasi motivo) di manoscritti slavomeridionali, definiti «Doodles and graphic marginalia» (scarabocchi e *marginalia* grafici) è in NIKOLOVA-HOUSTON, pp. 220-230.

¹³ Trattandosi di un semplice catalogo, non è questa la sede per affrontare problematiche di carattere concettuale; voglio però rinviare almeno alla lettura di B. LOMAGISTRO, *Il codice medievale slavo. Metodi di indagine e questioni terminologiche*, in *Contributi italiani al XV Congresso Internazionale degli Slavisti, (Minsk, 20 - 27 agosto 2013)*, a cura di M. GARZANITI *et al.*, Firenze 2013, pp. 93-119; benché il saggio sia incentrato sul manoscritto, gli spunti offerti anche allo studio di libri liturgici a stampa fattizi o compositi, e ‘arricchiti’ anche con inserti e stralci manoscritti sono sostanziali.

*Aureliensis*¹⁴. Le descrizioni dei frammenti sono introdotte da un'intestazione recante la segnatura del volume, la titolazione uniforme e la data di stampa normalizzata. Ciascun Frammento è numerato progressivamente, all'interno del Catalogo, da 1 sino a 18. I disegni vengono descritti alla fine, numerati da 19 sino a 22.

A ciascun Frammento, con il presente lavoro è stata assegnata una segnatura composta dai seguenti elementi: 'Framm. Slav.' seguito dalla segnatura marciana dello stampato; ciascun Frammento viene quindi designato nell'ordine in cui compare all'interno dello stampato stesso mediante un numero arabo.

Si definiscono sinteticamente l'alfabeto, il tipo di scrittura, il numero di mani; si segnala la presenza di *signa superposita* e di accenti. Si definisce in maniera sintetica la tradizione linguistica cui il documento va ricollegato. Si riportano sinteticamente le principali caratteristiche ortografiche.

Si riportano il formato, e le dimensioni in millimetri del frammento: altezza per base. Se il frammento presenta oscillazioni si riporta una misurazione, con specificazione del foglio utilizzato per il rilevamento, indicato fra parentesi. Si specificano di seguito le misure in millimetri dei seguenti elementi: margini; specchio di scrittura, fra parentesi quadre; eventuale intercolumnio, fra tonde.

Criteri di trascrizione

Vengono rispettati gli accenti; gli spiriti e i neumi vengono omessi; il segno indicante una semivocale (*jerok*), apposto al di sopra di una consonante, viene riportato e non trasformato nello *jer* corrispondente. Per la *titla* viene usato un solo segno tipografico: ̑. Le lettere sovrascritte vengono reintegrate in linea senza segnalazione. Le abbreviazioni non vengono sciolte. Gli *jer* mancanti in fine di parola non vengono ripristinati. Le legature vengono sempre sciolte, tranne: ̋. Vengono rispettate le diverse grafie per il fonema /z/: ʒ, ʒ. Vengono rispettate le diverse grafie per il fonema /i/: ɪ, ɪ. Viene rispettata la presenza di *o-mega*, distinguendolo da *o-mikron*: ω, ω. Viene rispettata la distinzione grafica nell'espressione del fonema /t/: ʈ, ʈ. Viene rispettata la distinzione grafica nell'espressione del fonema /u/, tra digramma e legatura: ʉ, ʉ. Viene rispettata l'eventuale distinzione grafica nell'espressione del fonema /f/, con l'uso dei grafemi 'fita' e 'fert': ʃ, ʃ. Viene rispettata la distinzione grafica nell'espressione del fonema /č/: ʧ, ʧ.

¹⁴ E. L. NEMIROVSKIJ, *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift* (Bibliotheca bibliographica Aureliana), Baden-Baden; sono stati pubblicati sinora sette volumi.

CATALOGO

I.

Rari Ven. 716

***Mineja Prazdničnaja (Menologion)*, Venezia, Božidar Vuković
(tipografo: jerodijacono Mojsej), 19 gennaio 1538¹⁵**

Un fascicolo manoscritto legato in appendice

In calce a questo esemplare del *Meneo Festivo* fu legato un fascicolo di 8 carte, recante i «Salmi scelti per le Feste cui spetta il Polieleo e per i santi martiri e i venerabili». Il fascicolo, privo di segnature e richiami, venne vergato in epoca più tarda rispetto alla data di edizione del volume. Il primo Salmo, dedicato alla Natività di Maria, è il 131, integralmente riportato; seguono i sedici Salmi ricomposti sul materiale biblico. La copia, condotta da un originale in maniera frettolosa, o quantomeno disattenta, presenta vari errori, alcuni abilmente emendati, come testimoniano due casi a c. 4r.

Tale silloge va a integrare il contenuto del volume cui venne allegata, e costituisce una testimonianza dei progetti di personalizzazione e ampliamento dei libri liturgici con materiali attinenti, dato che il *Meneo Festivo* non includeva questi testi¹⁶.

¹⁵ Descrizione dell'esemplare in: *Le civiltà del libro e la stampa a Venezia. Testi sacri ebraici, cristiani, islamici dal Quattrocento al Settecento*, a cura di S. PELUSI, Padova 2000 (in seguito: PELUSI 2000), scheda n. 91a, pp. 157-158; descrizione dell'edizione: E. L. NEMIROVSKIJ, *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift. 6: Die zweite Druckerei von Božidar Vuković in Venedig*, Baden-Baden 2003, pp. 269-313.

¹⁶ Tra gli ultimi testi del volume: (c. nd₁r): Припѣла, праздникомъ изъбраннѣмъ · на полелеу припѣло бѣци ; (c. nd₂v- nd₃v) · Стыхологіе, пѣваніи, на всѣе праздники · Il fascicolo manoscritto completa dunque tali antologie innografiche.

1) Framm. Slav. Rari Ven. 716.1

Salmi scelti per le grandi Feste con rango di Polieleo, per i santissimi martiri e i venerabili

Sec. XVII ex.-XVIII in.

Scrittura: cirillica libraria non calligrafica, di una sola mano, distribuita su due colonne; rari *signa superposita*; accentazione assente. Lingua: slavo ecclesiastico con tratti fonetici e ortografici serbi; talvolta presenza di *jer* duro in finale di parola.

Ornamentazione: titolo principale e titoli dei salmi in rosso; in rosso anche i capilettera incipitari di ciascun salmo e talvolta le iniziali di corpo minore nel testo.

Cartaceo; la grossolana carta è priva di filigrana. 2°; 300 x 195 mm = 20 [250] 30 x 15 [83 (7) 70] 20 (ril. c. 2r). Scrittura abbastanza uniformemente distribuita su 34-36 ll.

8 c.; la c. 8 reca unicamente annotazioni di varia epoca e natura. Cartulazione recente in grafite, da 1 sino a 8, al centro del margine inferiore del *recto* di ciascuna carta. Composizione: [1]₈, fascicolo privo di segnatura e di richiami di testo.

Tra parentesi quadre si dà il riferimento relativo all'incipit della composizione.

(1ra) Salmi scelti e che si cantano nelle grandi Feste con rango di Polieleo, e per i santissimi martiri e i venerabili. Intestazione: **ПСЪММИ ИЗБРАННИ И И ПЪВЪВЪСМІИ** : по поіелею [!] · въ велиыє [!] праздники. и мчником сплкъмь. и прпдовнимь : (iv) Salmo per la Natività della Santissima Vergine: а се на рождьство прѣспикъ бѣе ѿ алѣмь : помениши гѣ двѣа и всѣ кротость кѣо. [Sal 131; testo integrale, fino alla linea 29]. (1rb) Salmo per l'Esaltazione della Croce: ѿломъ на въздвиженіе чспѣнаго. и животворещаго крѣста : Сѣди ги вбидещи мѣѣ. [!]. [Sal 34, 1]. (1va) Salmo per Presentazione della Santissima Vergine al Tempio: ѿ алѣмъ на въвеник пресвети бѣе Велен гѣ хвалнь сѣло. [Sal 144, 3]. (1vb) Salmo per la Natività del Signore: ѿ алѣмъ на спок рождьство гѣ нашего всѣха : Вскликните гсви вса земла. [Sal 65, 2]. (2vb) Salmo per l'Epifania (Battesimo) del Signore: ѿ алѣмъ на спок крѣщеніе гни : Бѣ оущедриши и влсви ни. [Sal 66, 2] (3rb) Salmo per la Presentazione del Signore: ѿ алѣмъ и [!] спѣкъ срѣпени гсне. ѿригноу срдце моє слово блго. глію азъ дела моя црєви. [Sal 44, 2] (3va) Salmo per l'Annunciazione: ѿ алѣмъ. блгоговещеник : Бѣ соудъ твои црєви даждь. [Sal 71, 1] (4ra) Salmo per la Trasfigurazione [correzione e integrazione su scritta originaria, errata: въ неделѣ цвѣтѣносноѣ, 'per la Domenica delle Palme']: ѿ алѣмъ прѣображенію : Велен тѣ и хвалнь сѣло. [47, 2, o 144, 3]. (4rb) Salmo

per la Dormizione/Assunzione della Santissima Vergine [correzione e integrazione su scritta originaria: на празниѣ прѣдѣпечеве. ‘per la festività del Precursore’] **Ѳаломъ. на ѡспатиѣ. Вьскликнѣте вѣи вьса земаѣа.** [Sal 97, 4]. (4vb) Salmo per le festività dei Precursori e dei Giusti: **Ѳаломъ. на празниѣхъ прѣдѣпечевехъ и праведникомъ : влженъ моужь воки се гѣ.** [Sal 111, 1]. (5ra) Salmo per la Natività di Giovanni Battista: **Ѳаломъ. на рождѣство кръспіймелл. Клѣтсе пѣ [!] двдоу и истинѣ и не ѡврьжетсе ѣ ѣ.** [Sal 131, 11]. (5ra) Salmo per la Decollazione di Giovanni Battista: **Ѳаломъ. на ѡсѣѣновенійѣ. Се оудалихсе бегаѣ и вьдворихсе вь поустини.** [Sal 54, 8]. (5rb) Salmo per la Memoria dei SS. Apostoli Pietro e Paolo: **Ѳаломъ. спѣимъ апѣломъ. Нѣса повѣдоуютъ славоу вжїю.** [Sal 18, 2]. (5vb) Salmo per i santi Grandi Martiri: **Ѳаломъ. спѣимъ великомъдченїкомъ. бѣ намъ привѣжисте и сила.** [Sal 45, 2]. (6rb) Salmo per i santi Gerarchi: **Ѳаломъ спѣимъ крахоумъ [!]. ѡслишитѣ [!] сїа вьси їѣзици.** [Sal 48, 2]. (6vb) Salmo per i Venerabili Padri: **Ѳаломъ прѣподовнїимъ ѡцѣмъ : Трѣпе попрѣтѣхъ га и вьнеп ми и оулиша [!] малвоу мою.** [Sal 39, 2]. (7va) Salmo per la Commemorazione degli Arcangeli Michele e Gabriele, e di tutte le Potenze incorporee: **Ѳаломъ архѣгеломъ. Хвалите гѣ съ нѣсѣ хвалите їго вь вѣихъ.** [Sal 148, 1].

II

Rari Ven. 723

Služebnik [Liturgiaron], Venezia, Božidar Vuković
(tipografo: ieromonaco Pahomije), 7 luglio 1519¹⁷

Un quaderno manoscritto legato in principio; un frammento liturgico in fine

Fra i libri più importanti per la celebrazione liturgica ortodossa, lo *Služebnik* contiene le liturgie di san Giovanni Crisostomo, san Basilio Magno e quella dei Doni presantificati, e l'ufficio del mattino e dei vesperi; funzionalmente corrisponde al Messale della Chiesa cattolica. Il

¹⁷ Descrizione dell'esemplare: Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Cod. It. VI, 550 (=12344), fasc. III, autografo di Giuseppe Praga: *Srbulje. Libri liturgici cirillici dei secc. XVI-XVII* (in seguito: BNM, Cod. It. VI, 550 (12344)), pp. 20-26; PELUSI 2000, scheda n. 88, p. 156; descrizione dell'edizione: E. L. NEMIROVSKIJ, *Gesamtkatalog der Frühdrucke*

volume ci ha trasmesso due testi manoscritti: un quaderno che integra un'importante carenza di testo, in principio, e una carta aggiunta in fine, scritta al *recto* e al *verso* da due diverse mani, recante parti di servizio liturgico per san Basilio Magno.

2) Framm. Slav. Rari Ven. 723.1

Rifacimento di carte mancanti

Sec. XVI ex.-XVII in.

La preziosità dell'edizione, la sua rarità già al tempo della pubblicazione, ma soprattutto la necessità del volume nel contesto del suo utilizzo liturgico, facevano sì che la perdita di testo imponesse un immediato restauro della copia, tanto più che in questo caso si tratta di una mancanza di contenuto di particolare importanza. Possiamo notare come la grafia del quaderno, formato da due fascicoli e annesso in testa al volume per ripristinarne l'integrità, sia databile ai primi decenni del XVI secolo; questo sta a indicare che il volume venne danneggiato già precocemente, o addirittura era giunto scompleto dal legatore, dato che i libri a stampa erano in genere commercializzati 'desligati', venivano cioè venduti a fascicoli sciolti, per venire poi rilegati a cura dell'acquirente¹⁸. L'ipotesi è confortata dal fatto che a mancare sono esattamente i primi due fascicoli di stampa, recanti le numerazioni $\bar{\text{a}}$ e $\bar{\text{b}}$.

Non è rimasta menzione di chi abbia provveduto all'esemplazione delle carte mancanti: tuttavia, sappiamo che l'operazione non è avvenuta avendo come prototipo un'altra edizione dello *Služebnik* uscita dai torchi veneziani. Se il testo infatti è il medesimo, così come identici e coerenti con l'edizione sono sempre titoli, tioletti e richiami in rosso, e rubriche liturgiche, tutti elementi che, a loro volta, riprendono i modelli tramandati dagli originali manoscritti, le caratteristiche grafiche e ortografiche della

in kyrillischer Schrift. 4: Die Druckerei von Božidar Goraždanin in Goražde und Venedig. Die erste Druckerei von Božidar Vuković in Venedig, Baden-Baden 2001, pp. 251-264. Seconda edizione, ampliata, dell'opera. Secondo Zdravko Kajmaković, la stampa della prima edizione, datata 1 luglio 1519, fu portata a termine dai fratelli Teodor e Đurađ Ljubavić, che coadiuvarono Vuković nell'impresa, non a Venezia ma presso la chiesa di San Giorgio di Sopotnica, vicino Goražde, dove Teodor era tornato, dopo la morte, avvenuta a Venezia il 5 marzo 1519, del fratello: Z. KAJMAKOVIĆ, *Ćirilica kod Srba i Muslimana u osmansko doba*, in *Pisana riječ u Bosni i Hercegovini: od najstarijih vremena do 1918 godine*, a cura di A. ISAKOVIĆ, M. POPADIĆ, Sarajevo – Banja Luka 1982, pp. 155-158.

¹⁸ A. NUOVO, *Il commercio librario nell'Italia del Rinascimento*, Milano 1998, pp. 168-169.

lingua se ne discostano nettamente. Si può perciò presumere che la copia sia stata eseguita a partire da un originale manoscritto, dato che un'altra edizione a stampa, nello stesso luogo, non è presumibile fosse all'epoca disponibile. Anche il quaderno è tuttavia incompleto: manca infatti di una prima parte, cui corrisponde il contenuto delle carte \bar{a}_1 - \bar{a}_2 dell'edizione.

Scrittura: elegante cirillica semionciale, di una sola mano; rari *signa superposita*; rari accenti. Lingua: slavo ecclesiastico, con tratti fonetici e ortografici serbi; prevalenza di *jer* molle, presenza di *jer* duro nei prefissi verbali; frequente vocalizzazione in /a/ di *jer* in posizione forte, e talvolta debole. Ornamentazione: le pagine presentano il titolo incipitario in rosso; in rosso anche i capilettera incipitari nel testo e i tioletti. Rubriche liturgiche.

Cartaceo. Filigrana, non identificata, raffigurante un trifoglio su uno stelo (60 mm), con accanto due fiori più piccoli, dai petali appuntiti. La c. 1, gravemente danneggiata, presenta la perdita di circa un terzo del foglio dal margine esterno, in verticale. 4°; 190 x 135 mm = 14 [146] 30 x 15 [95] 25 (ril. c. 2r). Scrittura uniformemente distribuita su 21 ll.

12 c. Cartulazione recente in grafite, da 1 sino a 12, al centro del margine inf. del *recto* di ciascuna carta. Composizione: [1]₈ [2]₄; fascicoli privi di segnatura.

Il testo corrisponde integralmente al contenuto delle c. \bar{a}_3 - \bar{b}_8 dell'edizione a stampa che prosegue quindi, senza perdita di testo, da c. \bar{r}_1 .

Gli spazi fra [] indicano perdita di testo.

(1r): Prescrizioni per il celebrante: ОУСТАВЪ БОЖІАВН[] ВЪ НЕИ ЖЕ И ДІАКОНСТВ[]. (ivi) МЛПВА. ГІ ПОШЛИ МИ РОУКѦ ПВОЮ. (2v) Proskomidē (*Offertorium*). Проскомѣдіа. Пріемлѣть сѣценникъ. (5r) Liturgia di san Giovanni Crisostomo: БОЖІАВНА СЛОУЖБА ИЖЕ ВЪ СПЫХЪ УЦА НАШЕГО ІОАННА ЗЛАПІАГО. expl. c. 12v: ВЛСВИ ВЛДКО КАДИЛО.

3) Framm. Slav. Rari Ven. 723.2

Un frammento liturgico

Sec. XVIII (?)

In calce al volume è legata una carta manoscritta, dopo la carta segnata \bar{b}_6 recante cartulazione recente in grafite: 230, che è anche l'ultima di questo esemplare dell'edizione, essendo il fascicolo mutilo di 2 c. Il frammento manoscritto reca, ad opera di due diverse mani, parti del servizio liturgico per san Basilio Magno (I gennaio).

Cartaceo; la carta non presenta filigrana. 4°.

1 c. priva di cartulazione.

Recto

Scrittura: cirillica minuscola, con elementi di semionciale. Lingua: slavo ecclesiastico, con tratti fonetici e ortografici serbi; un solo *jer*; vocalizzazione in /a/ di *jer* in posizione forte, e talvolta debole; esiti di [ě] propri alla variante ekava; accentazione assente.

Testo distribuito su 14 ll.

Margine esterno danneggiato, con frequente perdita di testo a fine linea. [1r] inc.: Servizio liturgico per san Basilio Magno (I gennaio). Tropario (tono 1.): **В ВСАКЪ ЗЕМЛЪ ВЕЩАНИКЪ ТВОЮ** (ivi) Slava. Contacio (tono 4.): **АВИСЕ СТЕПЕНЬ НЕПОКОЛЕВНИ [!] expl. ll. 13-14: НЕБОІАВКНИЕ ВАСИЛИКЪ ПРЕПОДНЕЕ [!]**

Verso

Scrittura: cirillica minuscola, di scuola bosniaca. Lingua: slavo ecclesiastico, con tratti fonetici e ortografici serbi; un solo *jer*; vocalizzazione in /a/ di *jer* in posizione forte, e talvolta debole; esiti di [ě] propri alla variante ekava; accentazione assente.

Testo distribuito su 20 ll. . Essendo il testo capovolto rispetto al precedente, l'eroso margine esterno anche qui corrisponde al fine linea, con perdita di testo soprattutto nell'ultimo terzo inferiore della carta.

[1v] inc.: **НЕБО ПАИ []СА НА ВАСНИКА [!] ВЛАДИЃНА** (ivi) l. 9: Servizio liturgico per san Basilio Magno (I gennaio). Irmos: **Ѡ ПЕВЕ РАДЪЕТСЕ ѠБРАДОВАНА ВАСА [!] ПЪВЪРА АГГЛСКИ САВОРЪ** expl. ll. 18-20: [] **НЕБЕСА ДЕЛА СА ПЕВЕ РАДЪЕТСЕ ѠБРАДОВАНА ВАСА ПЪВЪРЪ СЛАВА ПЕВЕ**

III

Rari Ven. 725 – Miscellanea liturgica¹⁹

Cinque frammenti manoscritti

Nei Balcani slavi, in epoca di dominio ottomano, la rarità degli esemplari di libri religiosi, sia liturgici (come il *Salterio*, il *Tetravangelo*, l'*Apostolo*, lo *Služebnik*, l'*Ottoeco*, il *Trebnik*), sia di carattere devozionale e destinati alla

¹⁹ Giuseppe Praga assegnò al volume la fantasiosa denominazione di *Molitvoslov složennyj. Breviario farcito congesto di stampe e manoscritti del sec. XVI-XVII*: BNM, Cod. It. VI, 550 (=12344), pp. 75-81. La descrizione del volume non comprende quella dei frammenti manoscritti, di alcuni dei quali viene solo menzionata sommariamente e in modo approssimativo la presenza.

lettura personale degli ecclesiastici (come ad esempio il *Časoslov*, il *Molitvenik* e altri volumi di contenuto eterogeneo, comprendenti agiografie, *Služby* per i santi, prediche di Padri della Chiesa, testi apocrifi) erano tali da obbligare i possessori dei volumi o i loro meri custodi ad operazioni che andavano al di là della già ammirevole attenzione verso un oggetto che abbiamo visto integrato di fascicoli mancanti per mezzo di interi quaderni copiati manualmente, o completato con ampie aggiunte manoscritte che ne ampliavano il contenuto. Vi erano casi in cui si raccoglievano fascicoli di libri a stampa diversi, da esemplari sconpleti, o parzialmente deteriorati, e con essi i religiosi ricomponavano un nuovo volume, spesso legandovi carte e fascicoli manoscritti di materia affine, creandone un compendio di materia liturgico-confessionale ogni volta diverso, unico e irripetibile nella sua singolarità la cui progettualità, a monte, potrà iniziare a divenire oggetto di riflessione solo dopo un censimento sistematico del maggior numero di esemplari disponibili. Un esempio di tale usanza è questo volume marciano, formato da 5 elementi principali: tre stralci a stampa provenienti da due diverse edizioni e due fascicoli manoscritti, cui si aggiungono rifacimenti di alcune carte perdute e altri testi, vergati su parti bianche delle carte stampate. Gli stralci stampati provengono da due edizioni veneziane degli anni 60 del Cinquecento, il *Molitvenik* uscito dai torchi di Vičenco Vuković con la data del 1 giugno 1560²⁰, e il *Časoslov* stampato a Venezia dal bulgaro Jakov Krajkov, recante la data del 30 agosto 1566²¹.

4) Framm. Slav. Rari Ven. 725.1 Rifacimento di una carta mancante

Sec. XVII ex.-XVIII in.

All'interno del primo, lacunoso, stralcio del *Časoslov* del 1566, composto da fascicoli segnati in lettere latine maiuscole, venne inserita una carta manoscritta in sostituzione di una mancante. L'operazione è certamente precedente la composizione fattizia del volume, in quanto la grafia del piccolo frammento è della medesima mano che ha stilato i fascicoli

²⁰ Descrizione dell'edizione: D. MEDAKOVIĆ, *Grafika srpskih štampanih knjiga XV-XVII veka*, Beograd 1958, pp. 212-213.

²¹ Sulla storia dell'edizione e la descrizione del contenuto: A. DŽUROVA, *Jakov Krajkov e il suo Libro per varie occorrenze (Libro del viaggiatore) del 1571-1572. Veneranda Biblioteca Ambrosiana s.Q.V.I.41*, Sofia 2014 (in seguito citato come: DŽUROVA 2014), pp. 23-31.

recanti il testo dei *Blaženi* (Framm. 725.5). Il testo corrisponde solo parzialmente a quello della carta mancante; ne vengono rispettati anche gli aspetti grafici; l'ortografia rispetta quasi sempre quella dell'originale, si riscontrano solo lievi differenze di carattere fonetico.

Scrittura: cirillica libraria non calligrafica; rari *signa superposita*; accentuazione assente. La mano è la medesima che ha stilato il quaderno recante il testo dei *Blaženi* (Framm. 725.5). Lingua: slavo ecclesiastico, con tratti fonetici e ortografici serbi; esiti di [ě] propri alla variante ekava; un solo *jer*. Ornamentazione: la pagina mantiene le caratteristiche grafiche della pagina stampata dell'edizione di riferimento: organizzazione del testo, iniziali, titoli in rosso; rubriche liturgiche; capilettera annegati, in rosso. Cartaceo; la carta è priva di filigrana. 8°; 120x80 mm = 10 (98) 12 x 5 (55) 20. Scrittura distribuita su 20 ll. Cartulazione recente, in grafite: 24, all'angolo esterno superiore del *recto* della carta.

Copia di c. C_{8r} e C_{8v} fino alla l. 12; dall'esemplare manca la c. D₁ (qui sostituita da una moderna c. bianca), il testo a stampa prosegue quindi da c. D₂.

(24r) [прѣ]стано ѿ вьсеѣхъ нѣс. (Contacio) кодъ спѣмѣ гевргію. глѣь .ѡ̄.
подъ вышъ ниѣ (ivı) Тропарь (ivı) (Contacio) кодъ глѣь .ӣ. подъ възбрано
(24v) Тропѣ. глѣь .г. (ivı) (Contacio) кодъ глѣь .ѡ̄. подъ вышъ ниѣ. (ivı)
Тропѣ мѣнци пвон :

5) Framm. Slav. Rari Ven. 725.2

Un rituale per liberare gli indemoniati

Sec. XVII ex.-XVIII in. (?)

Questo tipo di rituale, conosciuto in innumerevoli varianti, appartiene a una tradizione molto diffusa in tutta l'area del Mediterraneo e dei Balcani: l'uso del pane, anche consacrato, come supporto per la scrittura di versetti del Vangelo o di parole magiche è alla base di una tradizione antichissima di riti di esorcismo e guarigione²². Nel nostro caso, il pane è il vero e proprio strumento magico, e non deve essere un pane qualsiasi:

²² Sui diversi aspetti dell'interazione del pane con il comportamento magico nei Balcani slavi si veda: Lj. RADENKOVIĆ, *Hleb u narodnoj magiji Balkanskib Slovena*, in: *Hljabat v slavjanskata kultura*, Sofija 1997, pp. 145-155. Sull'uso del pane nel comportamento rituale dei Serbi: Lj. RADENKOVIĆ, *Bread in the Folk Culture of the Serbs In Its Pan-Slavic Context*, «Balkanica» XLV (2014), pp. 165-185, con esaustiva bibliografia (in seguito citato come: RADENKOVIĆ, *Bread*) Sull'uso del pane consacrato in particolare nei rituali contro la stregoneria, così come in esorcismi per la cura di indemoniati e malati di

il rituale impone infatti che ad essere utilizzato sia il ‘pane del Sabato’, ossia il pane preparato per uno dei giorni che durante l’anno liturgico ortodosso vengono consacrati alla commemorazione dei defunti, il cosiddetto ‘Sabato delle Anime’²³.

Il frammento, vergato al *verso* della carta, per circa i due terzi inferiori bianca, dell’edizione del *Časoslov* del 1566, recante il servizio per il ‘sabato di Lazzaro’, il sesto di Quaresima, ci ha trasmesso la raffigurazione di un amuleto²⁴ rappresentante il monogramma del Cristo Vittorioso con la Croce ortodossa inscritta all’interno di due cerchi concentrici; ciascuna circonferenza reca nomi e invocazioni. Esternamente a questo amuleto, sono vergate le modalità da seguire affinché l’ossesso guarisca dalla propria ‘malattia’ (così l’ossessione è definita nel nostro testo). Tutta la preparazione viene dettagliatamente riportata, così come l’esecuzione. Si tratta di un cerimoniale che compendia in maniera sincretistica elementi tramandati da tradizioni remote ed eterogenee, in una lingua che appare un vernacolare frammisto a parole in greco (ἄζυμο) e alcuni nomi di origine esoterica e storica, in forma alterata o contratta (*sar’sar* < Sassur, *dil* < Dialis). Anche qui, come in altri contesti, siamo di fronte a un principio di cura che «utilizza il motivo magico dai tempi pre-cristiani, in cui elementi cristiani vennero più tardi incorporati»²⁵.

L’interpretazione del frammento pone problemi non ancora compiutamente risolti, e di cui si può dare qui una prima spiegazione.

Il cerchio concentrico esterno richiama rituali arcaici in uso presso le popolazioni cristiane. Numerosi riti negromantici prevedevano procedure per la cui realizzazione era necessario che venissero disegnati due cerchi concentrici; in quello esterno, utilizzato per le invocazioni, erano scritte parole evocanti la potenza, il nome della stagione, il nome dell’ora del giorno, o della notte, della stagione, ecc. Tutti i nomi erano dei

mente, si veda *Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, ed. B. P. LEVACK, Oxford 2013, pp. 214-216.

²³ Il sabato precedente la Pentecoste, il secondo, il quarto sabato di Quaresima, il sabato precedente la festività di san Demetrio di Tessalonica, oppure quello precedente la festività di san Michele Arcangelo. Su diverse usanze legate al Pane del Sabato nei Balcani: RADENKOVIĆ, *Bread*, pp. 180-181.

²⁴ Cf. l’amuleto, raffigurato nel codice vaticano glagolitico Borg. Ill. 11, raffigurante una croce entro due cerchi concentrici, recante testi per la protezione contro il demone per la famiglia di un tale Matěv, con Mihela e i loro figli; M. PANTELIĆ, *Hrvatskoglagoljski amulet tipa Sisín i Mihael*, «Slovo», 23 (1973), pp. 197-203, tav. 6; descrizione del manoscritto: *Catalogo BAV*, pp. 77-78.

²⁵ M. RANDIĆ, *Folk medicine: healing with magic*, «Sociologija sela», 41 (2003), 159-160 (1/2), pp. 99.

nomi esoterici, tramandati da testi grandemente diffusi, all'epoca, anche a stampa; tra i più noti, l'*Eptamerone* attribuito a Pietro d'Abano. Il nome dell'Arcangelo, o Spirito dell'ora nona della notte era 'Sassur'²⁶, che sembra richiamare uno dei nomi presenti tra le invocazioni nella conferenza esterna del disegno del frammento: *sar'sur*', rafforzato dall'invocazione a Cristo. La voce **вриска** (*vriska/vrisak*) indica l'atto del gridare; per estensione, sul Litorale adriatico, ha acquisito il significato di "malattia" (*imati vrisku*), specialmente infantile, sopravvenuta come conseguenza di un malocchio, o di una fattura, con presenza di grida e agitazione. Per la guarigione si tramandavano diversi rimedi popolari, ad es.: «Kad deča imaju vrisku, medju im leka radi magarecu kožu u kolevku. (Banat)» (*Rečnik srpskohrvatskog književnog i narodnog jezika*, Beograd, Institut za Srpskohrvatski Jezik, vol. 3, s.v.: *Vrisak*). Il lemma viene riportato anche nella conferenza interna, che ci tramanda le esortazioni necessarie alla liberazione – o guarigione – del posseduto. In particolare, viene qui ripetuta più volte la voce **Ѧ**, utilizzata in serbo come incitamento, sollecitazione; nel nostro caso, anche con l'elemento rafforzativo, ancora una volta, del nome di Gesù, si evoca, si induce con forza la liberazione del posseduto.

A destra del disegno, il testo raccomanda di «versare nella coppa» ciò che è stato consacrato (**ἀγιαστίαιῶ** – forma participiale costruita a partire dall'aggettivo greco ἅγιος «ciò che è reso santo», probabile riferimento all'acqua benedetta); quando il sofferente avrà bevuto, guarirà.

Per quanto riguarda la spiegazione del rituale in calce al disegno, pensiamo possa essere messa in relazione con il tabù rappresentato, in diverse culture, dal pane lievitato²⁷; una delle personificazioni di tale tabù è il Flamen Dialis, uno dei tre massimi sacerdoti nell'ambito dell'organizzazione della comunità cittadina della Roma arcaica. Egli era l'inviolabile simbolo vivente di Giove, ma, come tale, soggetto a innumerevoli restrizioni, imposte dalle severissime regole di vita cui doveva sottostare; tra i tabù di ogni genere che scandivano tutte le fasi del giorno e della notte della sua prestigiosa esistenza, spiccano quelli alimentari, che annoveravano anche la proibizione di toccare il pane lievitato²⁸. La for-

²⁶ I. SHAH, *Oriental Magic*, London 1992, p. 99; cf. *Les Œuvres magiques de Henri-Corneille Agrippa par Pierre d'Aban, avec des secrets occultes*, Liège 1547, p. 74.

²⁷ In serbo il lievito viene definito *otac bleba*; N. ČAUSIDIS, *Otac bleba. Muški aspekti kvasca i drugi elementi obredne proizvodnje bleba*, «Etno-kulturološki zbornik», XIV (2010), pp. 89-112; l'Autore pone in rilievo come gli ortodossi facciano esclusivamente uso di pane lievitato anche nella pratica della comunione.

²⁸ J. G. FRAZER, *Il ramo d'oro: studio sulla magia e la religione*, Roma 1992, p. 211; i tabù del

mula trasmessaci dal frammento prescriverebbe dunque di scrivere su pane azzimo il nome del Flamen Dialis, e di far mangiare pane lievitato all'ossesso, per liberarlo: «[scrivere] sull'azzimo (въ азмѣ) il nome Dialis (имѣ. дилъ.); dare il lievito per togliere la malattia».

Scrittura: cirillica minuscola, disordinata, di una sola mano; assenti *signa superposita* e accentazione; *omega* sempre sormontata da tre punti. Lingua: vernacolare serbo; esiti di [ĉ] propri alla variante ekava; presenza di *jer* duro; presenza di parole in lingua greca in caratteri cirillici.

Cartaceo. 8°; estensione massima del testo: 70 ca x 80 ca; disegno: estensione massima della circonferenza esterna: 47 mm ca.

1 c., segnata N₄; cartulazione recente in grafite: 100.

Scritta al lato sinistro del disegno: Ѡвсноујуцихсе · сѣа словеса · напиши · на хлѣбѣ · сѣвотномѣ · [a proposito degli indemoniati scrivi queste parole sul pane del sabato].

Disegno di un amuleto, recante il simbolo del Cristo Vittorioso, con la Croce ortodossa inscritta entro due cerchi concentrici, ciascuno recante un'iscrizione in scrittura slavo ecclesiastica. Circonferenza esterna:

саръсѣръ · вриска · хѣ · нашъ · аминъ. Circonferenza interna: исъ деде · вриска · де деи · деде · Ѡнь · вриска ·

Scritta al lato destro del disegno: леи въ чашѣ агнастиѠ. Ѡкага хсѣва. и въ Ѡживѣ и то · и то · въ ни хъ спраждеи. и и да испикутъ исцелепъ.

Sotto il disegno: пптомъ · [!] въ азмѣ · имѣ · дилъ · Ѡпцъ · дапъ · хлѣбъ · да снеспъ · болеци

6) Framm. Slav. Rari Ven. 725.3

Rifacimento di tre carte mancanti

Sec. XVI.

Inserito all'interno dello stralcio stampato del *Molitvenik* del 1560, questo frammento sostituisce le c. T_{3r}-T_{5v} dell'edizione, mancanti presumibilmente già in epoca cinquecentesca, ed è da porre in relazione con la prima parte del frammento recante il Canone del Pianto della Vergine, legato in questo volume fattizio (Framm. 725.4.1, *infra*). Si riconosce la mano, che ha stilato con finezza ambedue i testimoni, in particolare dal confronto dell'esemplazione dei capilettera. Le pagine recano parte del testo della *Paraclisi* a san Nicola. Si tratta di una *molebnaja služba*, un'ufficiatura liturgica non legata alla ricorrenza del Santo, ma che ve-

Flamen Dialis ci sono stati tramandati dalle *Noctes Atticae* del GELLIO, X, 3-25.

niva cantata in occasione di necessità pubblica, o privata. Lo scriba ha cercato, per quanto possibile, di rispettare l'organizzazione della pagina dello stampato.

Scrittura: elegante cirillica semionciale, di una sola mano; *signa superposita*; accentazione. Lingua: slavo ecclesiastico, con tratti fonetici e ortografici serbi; un solo *jer*.

Ornamentazione: titoli, sottotitoli, iniziali e segni di interpunzione in rosso; rubriche liturgiche; capilettera annegati e incolonnati.

Cartaceo; carta priva di filigrana. 8°; 122 x 97 = 10 (90) 22 x 11 (70) 16. Scrittura distribuita su 20 ll. (ril. c. 271 r). Cartulazione recente, in grafite: 269-271, all'angolo esterno superiore del *recto* della carta, ricompresa nella cartulazione complessiva del volume. 3 c. Cartulazione precedente in grafite: 147-149, riferibile alla collocazione della carta originale nell'edizione a stampa.

(269r) *Paraclisi a san Nicola*: ЧѢТНЫ ПАРАКЛИС ПѢВАЕМЪ СПѢМЪ АРХІЕРЕЮ ХВОУ НИКОЛЫ. (269v) КАНОНЪ МЛВНЪ СПѢМЪ НИКОЛЫ. ГЛСЬ .Б. ПѢС .А. ИРМѢС. (270r) КАПАВАСІА. ПѢС .Г. ИРМѢС. (271r) ПОПОМЪ СЪДЛНА. ГЛСЬ .И. (271v) СЛАВ . И НІІА. ГЛСЬ . ПЪЖДЕ.

Due frammenti manoscritti con segnatura Framm. Slav. Rari Ven. 725.4

Canone del Pianto della Vergine

Quello che appare a prima vista un frammento composto da un fascicolo di 4 carte²⁹, in realtà è il risultato dell'unione di due frammenti molto diversi fra loro, come si evince da un primo esame degli aspetti prettamente paleografici e grafici dei reperti.

La prima carta (Fram. Slav. Rari Ven. 725.4.1) appare scritta su quello che attualmente è il *verso*, il *recto* bianco è coperto da annotazioni varie³⁰; ma in origine questo poteva essere il *recto* di una carta lasciata incompiuta per qualche motivo al *verso*, e legata in seguito nel modo che vediamo.

²⁹ Così era stato considerato da Praga, che lo segnalava semplicemente come “stralcio da codice ms. cart. del sec. XVII”. BNM, Cod. It. VI, 550 (=12344), p. 79.

³⁰ Tra le poche espressioni decifrabili: in cirillica minuscola: *спси ме ги яко вси препѣдо*. Di altra mano, con capolettera calligrafico ornato a penna a motivi fitomorfi: *Бѣ придоше езици* [Sal 78, 1]. Di altra mano: *Яко ризь облече* Di altra mano: [?] *светлеиши преосвещенѣмъ* [?] [?] *владыки Скандаринскомъ и примьрскомъ 8 свети рѣки*. Secondo Praga, si tratta di «prove di penna, sgorbi e passi in cirillico sbiaditi, macchiati, senza senso né nesso», *ibidem*.

La grafia, le iniziali, l'organizzazione della pagina, fanno ritenere che il frammento risalga al XVI secolo, epoca di uscita dell'edizione a stampa di riferimento; inoltre, essa presenta forti analogie con il frammento recante il testo della *Paraclisi* a san Nicola (Framm. 725.3, *supra*), tanto da far ritenere che ambedue provengano dall'opera di uno stesso scriba. Il frammento riprende, tuttavia con qualche differenza³¹, il testo della pagina a stampa dell'edizione del *Molitvenik*, richiamandone anche gli aspetti grafici, così come evidenziato per le pagine integrative della *Paraclisi* a san Nicola (si veda *supra*); in questo caso tuttavia non si tratta dell'integrazione di carte mancanti, ma di un'aggiunta.

Le restanti tre carte (Fram. Slav. Rari Ven. 725.4.2) riprendono il contenuto lasciato in sospeso dal primo frammento; non vi è interruzione di testo fra le due parti, e il canonico *Pianto* prosegue sino alla penultima strofa dell'ottava ode: il fascioletto infatti è mutilo in fine, difettando di almeno una carta, che doveva contenere la nona e ultima ode. Queste tre carte appaiono di mano diversa, grossolana, se comparata con quella raffinata che ha stilato la carta incipitaria del Canone; è scomparsa l'ordinata organizzazione del primo frammento, con i paragrafi sempre introdotti da un capolettera annegato e incolonnato agli altri, e il margine opposto piuttosto definito; qui lo specchio scrittorio è il riflesso di una buona volontà che non sa pervenire all'accuratezza. L'epoca di esemplazione appare più tarda, di almeno un secolo, ed è da ascriversi quindi al XVII secolo. L'aggiunta, notevole come testimonianza manoscritta, non accresce il rilievo del volume dal punto di vista dei contenuti, dato che il testo appare alle c. V₃r-V₇r dell'edizione, che ancora si conservano nell'esemplare, ancorché lacunoso.

7) Framm. Slav. Rari Ven. 725.4.1

Sec. XVI.

Scrittura: elegante cirillica semionciale. Lingua: slavo ecclesiastico con tratti fonetici e ortografici serbi; un solo *jer*.

Ornamentazione: titolo in rosso; rubriche liturgiche; capolettera in rosso, annegati e incolonnati.

Cartaceo; carta priva di filigrana. 8°; mm 125 x 90 = 15 [95] 15 x 15 [65]

³¹ Ad es. nel breve frammento manoscritto troviamo **пакс** in luogo di **егда**, c. [410] v, l. 2. Differente anche l'intitolazione: mentre l'edizione reca: **КАНОНЪ Ѡ ПЛАЧИ БЦИ**, l'intestazione del frammento recita: **КАНОНЪ Ѡ ПЛАЧИ ПРѢСТЫЕ БЦЕ**, segno che probabilmente la trascrizione non è stata condotta a partire da una copia dell'edizione.

10; scrittura distribuita su 20 ll. (ril. c. 410v). 1 c. Cartulazione recente, in grafite: 410, ricompresa nella cartulazione complessiva del volume.

Canone del pianto della Vergine

(410v) **КАНОНЪ** ѡ **ПЛАЧУ** **ПРѢСВѢТЫЕ** **БЦЕ**. **ГЛСЬ** **Ѕ**. **ПѢС** **Д**. **ИРМЪС**. **ТАКО** **ПО** **СОУХЪ** **ХОДИВЪ** **И** [] : (ivi) **СЛАВ** (ivi) **И** **Н** expl.: **ОУ** **МНѢ** **БО** **Л** **СРДЦЕМЪ** **Ч** **С** **П** **И** **А**

8) Framm. Slav. Rari Ven. 725.4.2

Sec. XVII.

Scrittura: cirillico semionciale. Lingua: slavo ecclesiastico con tratti fonetici e ortografici serbi; un solo *jer*.

Ornamentazione: titoli, sottotitoli, iniziali e segni di interpunzione in rosso. Rubriche liturgiche.

Cartaceo; carta priva di filigrana. 8°; mm 126 x 89 = 8 (98) 20 x 9 (75) 5 ; scrittura distribuita abbastanza uniformemente su 20 ll. (ril. c. 411r). 3 c. Cartulazione recente, in grafite, da 411 a 413, ricompresa nella cartulazione complessiva del volume. Composizione: [1]₄(-1₄), segnatura e richiami di testo assenti.

Il testo riprende senza interruzione il contenuto dal punto in cui termina il primo frammento (Framm. 725.4.1).

Canone del pianto della Vergine

(411r) Inc.: **ПЛАЧУЮЩЕ** **ГЛЦЕ** ∴ **ПѢС** **Г**. (ivi) **СЛАВ**. (ivi) **И** **ННА** (ivi) **ПѢС** **Д**. (411v) **СЛАВ**. (ivi) **И** **ННА** (ivi) **ПѢС** **Е**. **ИРМЪС**. (412r) **СЛАВ**. (ivi) **И** **ННА** (ivi) **ПѢС** **Ѕ**. (412v) **СЛАВ**. (ivi) **И** **ННА** (ivi) (Contacio) **КОДКЪ**. (ivi) **ИКОСЪ**. (413r) **ПѢС** **Ѕ**. (ivi) **СЛАВ**. (413v) **ПѢС** **И**. (ivi) **И** **ННА** (expl. penultima strofa dell'Ode VIII): **НИ** **Ѡ** **ГРОВА** **П** **В** **О** **Е** **Г** **О** **У** **Е** **Д** **О** **М** **О** **Е** **В** **С** **Т** **А** **Н** **О** **У** **Н** **И** **С** **Л** **В** **З** **Ь** **П** **Р** **Е** **С** **Т** **А** **[** **Н** **О** **У** **]**

9) Framm. Slav. Rari Ven. 725.5

Blaženi per tutta la settimana. Antifone

XVII sec. ex.-XVIII in.

Questo esteso frammento conferisce particolare valore alla raccolta manoscritta marciana, dato che ci trasmette un testo non presente negli altri codici. I *Blaženi* (μακάριοι, 'Beatitudini') sono composizioni appartenenti a un genere letterario le cui tracce hanno origine già nella lette-

ratura ebraica extra-biblica; si riscontrano poi nel Vecchio Testamento, come nel Nuovo, e nella letteratura greca: in epoca ellenistica il termine denotava la felicità trascendentale della vita al di sopra delle preoccupazioni, della sofferenza e della morte, una felicità di cui soli godono gli Dei³². Nella liturgia slavo ortodossa, i *Blaženi* sono inseriti nell'*Ottoeco*, il libro liturgico contenente otto uffici domenicali disposti secondo la scala degli otto toni musicali. Al termine, il frammento, cui manca almeno l'ultima carta del secondo fascicolo, presenta l'*incipit* delle Antifone per la Pasqua. Le caratteristiche linguistiche del testo fanno ipotizzare una certa arcaicità dell'antigrafo, rispetto all'epoca di esemplazione della copia. Scrittura cirillica libraria non calligrafica. La mano è la medesima che ha stilato l'integrazione di una carta mancante (Framm. 725.1). Lingua: slavo ecclesiastico con tratti fonetici e ortografici serbi; un solo *jer*.

Ornamentazione: titoli, iniziali in rosso; capilettera in rosso annegati. Rubriche liturgiche.

Cartaceo. 8°; mm. 125 x 85 = 12 [98] 15 x 13 [55] 17; ll. 20. 17 c. Cartulazione recente, in grafite, da 428 a 444, ricompresa nella cartulazione generale del volume. Composizione: [1]-[2]₈ + [1] c., segnatura e richiami di testo assenti.

Blaženi. Antifone per la Santa Pasqua

1. *Blaženi per tutta la settimana (lunedì – domenica).*

(428r) ВЪ ПОНЕДѢЛНИКЪ БЛАЖЕНЫИ. ГЛ҃СЬ .Д. (428v) слава. (i vi) и нѣта. (i vi) къ евреймъ апосль (3v) въ вторникъ блажени. ГЛ҃СЬ .Б. (4r) слава. БѢ. и нѣта. (432r) еѡгліе ѡ маѡеа спїго (433r) въ срѣдѣ блажени. ГЛ҃СЬ .Г. (433v) слава ∴ (434r) БѢ. (i vi) къ Жлиписеѡмъ: (434v) еѡгліе бѣи ѡ лѣкѣи (435r) въ четѡртакъ блажени. ГЛ҃СЬ .Д. (436v) и нѣта (i vi) къ коринѡіанѡмъ сѣпо апосла (437r) еѡгліе ѡ маѡеа: (438r) въ петакъ блажени. ГЛ҃СЬ .Е. (438v) слава. (i vi) БѢ. (i vi) апосл къ коринѡіанѡмъ (439r) еѡгліе ѡ іѡанна: (440r) въ соѡботѣ блажени. ГЛ҃СЬ .С. (440v) слава. (i vi) и нѣта. (441r) апосл къ коринѡіанѡмъ (441v) еѡгліе ѡ маѡеа: (442v) въ недлю блажени. ГЛ҃СЬ .Д. [!] (443v) и нѣта. БѢ. (i vi) апосл къ евреймъ (444v) expl.: мнози же боудѣть прѡви послѣднїи и послѣднїи прѡви. ∴ — ∴ — ∴

³² Sulla composizione delle raccolte innografiche per la liturgia slavo-ortodossa, si veda K. STANIČHEV, *La poesia liturgica*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*. 3. *Le culture circostanti*. V. III: *La culture slave*, a cura di M. CAPALDO, Roma 2006, pp. 439-473, con ampia bibliografia sistematica. Una visione storico esegetica del genere, e del suo significato dal punto di vista dell'etica cristiana, con ricca bibliografia, in: M. VUGDELIJA, *Moralna dimenzija Isusovih blaženstava (Mt 5,1-12)*, «Služba Božja» 3-4 (2012), pp. 285-240.

— ❖ — 2. *Antifone per la Santa Pasqua*. (17v) titolo: **НА ВЪСКРЕСЕНІЕ Х҃СВО. НА ЛИПР҃ГИИ АНТИФОНІ ·А· ГЛ҃СЬ ·В·**. (ivi) **АНТИФОНІ ·В· ГЛ҃СЬ ·В·**. expl.: **БЖЕ ОУЩЕДРИ НИ И БЛ҃СВИ НИ.**

IV

Rari Ven. 726

Molitvenik [Euchologion], Venezia, Božidar Vuković
(tipografo: ieromonaco Pahomije), 6 marzo 1521³³

Sei frammenti manoscritti

Anche questo esemplare del *Molitvenik* di Božidar Vuković, fortemente lacunoso, venne meticolosamente, per quanto possibile, integrato di parti mancanti, perfezionato con un fascicolo che ne ampliava le già vaste materie, e, nel tempo, arricchito di altri contenuti. Contiene infatti due tipologie di frammento manoscritto al suo interno, come integrazioni di carte mancanti e importanti appendici al testo, ma è notevole anche per gli altri contenuti manoscritti che reca, al di là di quelli legati alla trasmissione del messaggio religioso e confessionale.

10) Framm. Slav. Rari Ven. 726.1

Rifacimento di una carta mancante

Sec. XVII ex.- XVIII in.

Scrittura cirillica non calligrafica; la mano appare la medesima che ha stilato parte della raccolta di dodici orazioni in calce al volume (Framm.

³³ Descrizione dell'esemplare: PELUSI 2000, scheda n. 87, pp. 155-156; descrizione dell'edizione: E. L. NEMIROVSKIJ, *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift. 4: Die Druckerei von Božidar Goraždanin in Goražde und Venedig. Die erste Druckerei von Božidar Vuković in Venedig*, Baden-Baden 2001, pp. 341-351. La data di edizione è sempre stata oggetto di incertezze a causa delle formulazioni che appaiono nel colofone, essendo espressa con 7029 per l'anno bizantino, e con 1520 per l'anno cristiano; gli studiosi non convergono su un'ipotesi, cf. BNM, Cod. It. VI, 550 (=12344), p. 15 (1520), NEMIROVSKIJ, ivi, p. 341 («circa 1521»), DŽUROVA 2014, p. 39 (1520). Credo sia plausibile propendere per un'imperfezione nel calcolo della datazione *more veneto*, dato che il giorno di stampa è indicato nel 6 marzo; pertanto, ritengo fondata l'ipotesi che la data reale sia l'anno 1521.

726.4, mano 1); *signa superposita*; accentazione assente. Lingua: slavo ecclesiastico, con tratti fonetici e ortografici serbi; esiti di [ě] propri alla variante ekava; un solo *jer*.

Ornamentazione: iniziali in rosso; rubriche liturgiche.

Carta non filigranata. La carta sostituisce la carta mancante segnata $\overline{\text{r}}_8$ e reca al margine inferiore del *recto* una cartulazione recente in grafite: 32. (32r) inc.: [нѣ] **веса. Троп̄. дню или храм̄. слава.** (ivi) **ї нна. молѣви.** (ivi) **паж̄. мл̄. сію.** (32v) **гѣ слава. и и нна :: expl.: чь[спнѣиш̄].**

11) Framm. Slav. Rari Ven. 726.2

Rifacimento di una carta mancante

Sec. XVII ex.-XVIII in.

Copia della c. $\overline{\text{r}}_7$ (cartulazione recente in grafite: 135). Il testo a stampa riprende senza perdita di testo da c. $\overline{\text{r}}_8$, fortemente deteriorata, di cui rimane solo un frammento applicato alla carta di restauro che sostituisce la parte mancante della carta.

Scrittura cirillica non calligrafica, di mano diversa dagli altri frammenti presenti nel volume. Lingua: slavo ecclesiastico, con tratti fonetici e ortografici serbi; un solo *jer*; accenti, spiriti, *signa superposita* rari.

Ornamentazione: iniziali in rosso; rubriche.

(135r) inc.: [?] **даше спсѣніе. иви. слава ::** (ivi) **и нна ::** (135v) **и нна ::** (ivi) **слава :: expl. ѿгонещи**

12) Framm. Slav. Rari Ven. 726.3

Annotazioni e una tavola alfabetica

XVIII sec. (?)

Si tratta di un testo recante annotazioni di carattere personale. L'aspetto di rilievo è dato da una tavola alfabetica cirillica, estesa e completa; testo che si trova a c. $\overline{\text{r}}_1$ v dell'edizione, e reca a sua volta alcune 'correzioni' manoscritte, effettuate presumibilmente dall'estensore del frammento, che ripristinava in tal modo la tavola secondo una propria tassonomia dell'alfabeto cirillico. La tavola a stampa contemplava il grafema 'fert' Φ a seguire **w**; venne cancellato, e reintrodotta manualmente, posizionato immediatamente dopo 'fita' Φ , così come appare nella tavola manoscritta; dopo il grafema χ lo scriba introdusse, utilizzando un punto come base di partenza, lo *jeri* \mathfrak{h} , trasformando quello a stampa in una \mathfrak{h} e

cancellando con un tratto di penna la **✚** stampata. In questo modo, l'ordinamento alfabetico della tavola a stampa corrispondeva a quello della tavola manoscritta, con i suoi 37 grafemi, incluse le legature.

Scrittura: disordinata cirillica minuscola, di mano diversa da quelle degli altri testi manoscritti riscontrati nel volume (ma cfr. Framm. 726.4, *probationes pennae*).

1 c., priva di filigrana, recante cartulazione recente in grafite: 209.

Il frammento si sviluppa su 14 ll., di estensione variabile. Le prime 7 ll. recano, tra altre parole frammentarie, una serie di nomi di persona.

Alle ll. 9-11: tavola alfabetica completa.

In fine (ll. 13-14): и **БА РАДИ**

13) Framm. Slav. Rari Ven. 726.4

Un incantesimo per individuare un ladro

Sec. XVII-XVIII.

Questo testo, relativo all'individuazione di un ladro grazie a un incantesimo, si iscrive in una vastissima tradizione di 'prove di verità', diffusa in tutta l'area mediterranea e balcanica e ci conduce in un mondo dove «la divinazione assomiglia all'ordalia giudiziaria»³⁴. Sarebbe riduttivo spiegare queste metodologie semplicemente come superstizioni popolari: tra i giudizi divini con rango si prova in uso in Italia sin dal Medioevo, con finalità simili a quelle trasmesse dal nostro frammento, si ricordi quello del «pane e del cacio benedetto, per trovar il ladro di un oggetto mancato, e sembra prova veramente ridicola, consistendo nel darne a mangiare al provando, sicché se potesse trangugiarlo tutto, fosse dichiarato innocente»³⁵. In area anglosassone si rinvengono un metodo analogo nei manoscritti del britannico Johannes de Mirfield, perfezionato dall'aggiunta di parole magiche scritte sul pane; il ladro che tenterà di mangiarlo, non riuscirà ad inghiottirlo³⁶. Anche in questo caso, dunque, come si è visto per il rituale per guarire gli indemoniati (Rari Ven. 725.2), siamo di fronte a un incan-

³⁴ M. PORRET, *Sul luogo del delitto: pratica penale, inchiesta e perizia giudiziaria a Ginevra nei secoli 18° e 19°*, Bellinzona 2007, p. 45.

³⁵ F. MOISÉ, *Storia dei domini stranieri in Italia dalla caduta dell'Impero romano in occidente fino ai nostri giorni*, Firenze 1839-1843, vol. 1, p. 269.

³⁶ R. KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge [etc.] 1989, p. 89. Sulla figura dell'ecclesiastico John of Mirfield († 1407), autore dell'enciclopedia medica *Breviarium Bartholomei* e del trattato etico-religioso *Florarium Bartholomei*: F. GETZ, *Medicine in the English Middle Ages*, Princeton 1998, pp. 49 segg.

tesimo che si realizza avendo come *medium* un pane reso magico grazie all'iscrizione di alcune parole sulla sua superficie³⁷.

Una premessa necessaria, in quanto il nostro frammento ci ha tramandato il 'segreto' nelle sue linee essenziali, trasmettendoci la serie delle parole necessarie a effettuare l'incantesimo, ma non il metodo di esecuzione. Questo scarso frammento riveste un'importanza fondamentale per la storia culturale e l'etnografia dei Balcani slavi, in quanto sembrerebbe ad oggi la sola attestazione di un metodo di divinazione sommariamente riportato per la prima volta dall'etnologo serbo Milan Đ. Milićević nella sua opera sulla vita dei contadini serbi, senza citazione della fonte. L'autore riferiva infatti di un metodo, in uso nelle campagne, per «trovare un ladro» (*Kako se pronalazi lopov*): se si dubitava che qualcuno avesse rubato, si dovevano scrivere segretamente su del pane, o su qualche altra pietanza, che doveva poi essere data da mangiare al sospettato, queste parole: *Faraeks, Erigo, Erafuga*³⁸: la coincidenza con alcuni dei termini esoterici del rituale trasmessoci dal frammento marciano è clamorosa. La pubblicazione dell'incantesimo non passò sotto silenzio: esso, con le tre suddette misteriose voci, venne all'epoca ripreso, ad esempio, in un trattato sulla teoria delle prove forensi in diritto penale³⁹; e più di recente lo troviamo attestato in lavori etnografici⁴⁰.

Nel nostro frammento, si notano, di altra mano, delle prove di scrittura: al di sopra del testo appare il tentativo di imitazione del contenuto della prima riga; in calce l'inizio di una tavola alfabetica, comprendente i grafemi da **а** fino a **ѣ**. La mano che ha stilato queste *probationes pennae* appare la medesima del Framm. 726.3; si noti in proposito l'espressione del grafema <*dželo*> che in ambedue i casi è stilato nella variante invertita: **ѣ**. Scrittura cirillica minuscola, disordinata; una lettera greca.

Lingua serba; alcune parole intraducibili, di origine esoterica. Trattati fonetici e ortografici serbi; un solo *jer*.

Testo distribuito su 6 linee.

³⁷ Nel caso specifico, la prescrizione della scrittura sulla 'crosta molle' del pane (**на мекон коре хлеба**) può forse riferirsi all'incisione delle parole sulla superficie della pasta di pane fresca, prima della cottura.

³⁸ Si veda la prima edizione del lavoro: M. Đ. MILIĆEVIĆ, *Život Srba seljaka. Druga zbirka*, «Glasnik Srpskog Učenog Društva» XXXVII (1873), p. 175; cf. l'opera completa, apparsa due decenni più tardi: *Život Srba seljaka*, Beograd 1894, pp. 330-331. La fonte citata dall'Autore è semplicemente «*Stari zapisi*».

³⁹ Ma, com'è ovvio, per confutarne, ironicamente, la validità: P. J. SAVIĆ, *Teorija sudskih dokaza u krivičnim delima*, Beograd 1886, p. 464.

⁴⁰ Lj. RADENKOVIĆ in *Hleb*, cit., tra gli usi del pane nella magia, riporta questo incantesimo con la formula, citata da Milićević, n. 57.

Il testo appare al *verso*, bianco, della c. 7r⁸; la segnatura del fascicolo appare al margine inferiore a destra (cartulazione recente in grafite: 272).

А ЕЖЕ . ПОЗНАПИ ПАПА ИМАШЬ НАПИШИ СИТА СЛОВЕСА. НА МЕКОИ КОРЕ ХЛЕБА. ФАРАЕ. ЗА. [= 61] СНАРАФА. АБРИГА. ЕРИФА. НЕ. АВАНА [?]. АЗЫРОНА. [E se devi riconoscere un ladro scrivi queste parole su una crosta molle di pane. *farae. xa. [= 61] snarafa. aoriga. erifa. ne. avana[?]. azyrona*].

14) Framm. Slav. Rari Ven. 726.5

Dodici orazioni per la guarigione dalle malattie

Sec. XVII ex.-XVIII in.

Sono qui raccolte dodici estese orazioni e litanie per implorare la guarigione dalle malattie del corpo e dell'anima: un genere di preghiera, quello che impetra il ritorno della salute, patrimonio di tutte le religioni, in ogni epoca. La pertinenza dell'annessione del fascicolo in un esemplare del *Molitvenik* è evidente: tale aggiunta, benché non strettamente liturgica, completa canoni e preghiere che costituiscono l'essenza del contenuto del volume. Sono presenti invocazioni a numerosi santi, alcuni dei quali venerati in particolare in area balcanica: san Demetrio di Tessalonica megalomartire, san Giorgio di Cappadocia megalomartire, sant'Eustazio arcivescovo di Serbia.

Scrittura cirillica non calligrafica, di due mani: alla mano 1 sono dovute le c. 1-6, la prima linea di c. 7r, da c. 15r sino alla fine; alla mano 2 dalla l. 2 di c. 7r sino a c. 14v; *signa superposita*; accentazione assente. La mano 1 appare la medesima che ha stilato la carta sostitutiva di una mancante in questo volume (Framm. 726.1). Lingua: slavo ecclesiastico, con tratti fonetici e ortografici serbi; esiti di [ě] propri alla variante ekava; un solo *jer*. Ornamentazione: i titoli sono esemplati in rosso; delineati in rosso e nero i capilettera incipitari di ciascuna preghiera.

Cartaceo; carta priva di filigrana. Il margine esterno è stato restaurato, con rare perdite di testo a fine linea. 8°; 128 x 90 mm = 15 [93] 20 x 10 [65] 15 (ril. c. 4r). Scrittura abbastanza uniformemente distribuita su 14 ll. La c. 6 ha subito un restauro al margine esterno con rifacimento di circa 1/3 del testo, di altra mano.

22 c. Cartulazione recente in grafite, da 1 sino a 22, al centro del margine inf. del *recto* di ciascuna carta. Composizione dei fascicoli non rilevabile, segnatura e richiami di testo assenti.

Ciascuna orazione è segnata, nell'originale, da una cifra numerale cirillica; ove presenti, si riportano i titoli, anche in traduzione.

(1r) 1. *Dei guaritori*: ✠ Моли́тва .а̄. врачеѣ. (inc.) Владко гѣ бѣ нашъ. Врачѣ недѣжнимъ. Исцелителю волецимъ. (8v) 2. Моли́тва .б̄. (inc.) Бѣа̄ [!] гѣ члѣволювче мл̄сви мл̄сде. (9r) 3. *Di Giacomo Apostolo* [*“Fratello di Gesù”*]: Моли́тва .г̄. Икова врапѣ га. inc.: бл̄госѣвн̄ кси гѣ бѣ нашъ истини врачѣ дшамъ и теломъ нашимъ. (14r) 4. Моли́тва .д̄. inc.: б̄же силни крепостію и бл̄гъ мл̄сстію. (14v) 5. Моли́тва .е̄. inc.: б̄же силь посети врап нашего. (15v) 6. Моли́тва .ѣ̄. inc.: бѣ имекѣ власть ѡпдшати грѣх̄и. (16r) 7. Моли́тва .з̄. inc.: гѣ всемоги прѣвечни бѣ ѡрини ѡ члѣка сего. (16v) 8. Моли́тва .ӣ. inc.: гѣ верни бѣ ѡрини недѣгъ и болезнь ѡ рава твоюго. (18r) 9. Моли́тва .ѣ̄. inc. цр̄с сѣи исцелителю страждоушимъ. (18v) 10. *Per ogni malattia della faccia*: Моли́тва .г̄. надъ всакою образною болестію ✠ inc.: бл̄гсѣвн̄ кси бѣ бл̄ги врачѣ дшамъ. (19v) 11. Мл̄ .а̄г̄. inc.: Владко вседръжиптелю врачоу дшамъ и теломъ. (20v) 12. Мл̄ .в̄г̄. inc.: Сѡчѣ сѣи врачоу и дшамъ и теломъ ншимъ. (22v) expl.: и въ веко [!] векомъ яминъ.

15) Framm. Slav. Rari Ven. 726.6

Una preghiera apocrifia

Sec. XVII ex.-XVIII in.

Il testo reca una preghiera apocrifia, copiata da un antico antigrafo, che allude alla miracolosa guarigione *‘dalla febbre’* della suocera dell’apostolo Pietro da parte di Gesù (cf. Mt 8, 14-16; Mc 1, 29-31; Lc 4, 38-39).

Scrittura cirillica libraria, di mano diversa dal resto del testo del fascicolo. Lingua: slavo ecclesiastico, con tratti fonetici e ortografici serbi; esiti di [ě] propri alla variante ekava.

Cartaceo; carta priva di filigrana. 8°; 128 x 90 mm. Il testo si sviluppa su 7 ll.

1 c. Cartulazione recente in grafite: 23.

(23r) inc.: Сгоже посетивъ тыщѣ Петровѣ апостола твоюго (ivi) expl.: въ пѣи много милосрдѣи господѣи прѣпелѣвѣ и прѣмл̄стивѣ

V

Rari 451

Trebnik (Euchologion), Monastero di Mileševa
(Igumeno Danil; tipografi Damian e Milan, diaconi),
20 settembre 1546⁴¹

Tre frammenti manoscritti

Il volume, acefalo, mutilo in fine, lacunoso e danneggiato ai margini con frequente perdita di testo⁴², è un rituale prodotto nella tipografia del monastero, già sede di un importante *scriptorium* attestato sin dal 1264, dove funzionò, in due periodi (1544-1546 e 1557), una tipografia per la produzione di libri liturgici. L'esemplare venne restaurato, almeno sin dal XVII secolo, con le carte bianche⁴³ sulle quali sono stati successivamente esemplati sia frammenti di testo e annotazioni di vario genere, sia un disegno a penna a tutta pagina, al *recto* della prima carta; anche queste carte, come il resto dello stampato, vennero fortemente danneggiate dall'uso, a testimonianza della loro antica permanenza nell'esemplare.

Il primo breve frammento appartiene a due mani diverse, in grafia piuttosto tarda (fine XVII – inizi XVIII secolo), con elementi ornati. Il secondo frammento, più ampio, consistente nella trascrizione di un'intera pagina e di parte della seguente, evidenzia come il testo, pur coerente con il contenuto, presenti caratteristiche ortografiche molto diverse da quelle dell'originale a stampa. Si ignorano i motivi che possano avere spinto ad effettuare tale operazione di ricopiatura di una carta presente nel volume; si può solo ipotizzare anche qui una esercitazione di calligrafia e scrittura. Dal punto di vista del contenuto tali frammenti non

⁴¹ Descrizione dell'esemplare: BNM, Cod. It. VI, 550 (=12344), fascicolo III, autografo del Praga: "Srbulje". *Libri liturgici cirillici dei sec. XVI-XVII*, c. 29-33; la descrizione è sostanzialmente ripresa, nei suoi elementi essenziali, in A. SAITTA REVIGNAS, *La raccolta Praga di manoscritti e libri liturgici in caratteri cirillici*, «Accademie e Biblioteche d'Italia», XXIX (1961), 2, pp. 105-114; per la descrizione dell'edizione: E. L. NEMIROVSKIJ, *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift. 7: Die Klosterdruckereien in Rujno und Gračanica. Die erste Druckerei im Kloster Mileševa*, Baden-Baden 2007, pp. 249-262.

⁴² La marginosità è dovuta ai restauri; è evidente che questi furono condotti all'epoca dell'esemplazione dei frammenti, come risulta dalla linea integrativa, presente in testa a c. r₂v, della medesima mano che ha stilato il Framm. 451.2.

⁴³ Il volume difetta delle prime due c., e di quelle attualmente cartulate [56], [122]-[123], [239] e [312]-[360], sostituite tra XVII e XVIII sec. dalle presenti carte bianche, recanti diverse filigrane: giglio (almeno due varianti), trifoglio, fiore, non riscontrate nei repertori.

presentano dunque elementi di rilievo, mentre accrescono il valore della raccolta manoscritta slava marciiana, in quanto testimonianza paleografica e linguistica. Il terzo, più ampio, frammento reca un testo adesposto.

16) Framm. Slav. Rari 451.1

Un necrologio. *Incipit* di una preghiera

Sec. XVII ex.-XVIII in.

I brevi testi sono esemplati, da due diverse mani, sulle due delle carte bianche con cui venne ristrutturato il carente esemplare. Il primo reca la memoria della morte di Savatije vescovo metropolita, «morto come martire» durante il digiuno che precede il Natale, un lunedì, come recita la breve nota. Il secondo è la trascrizione del titolo di una preghiera, tratto dal volume stesso, forse una prova di scrittura.

Scrittura: elegante cirillica minuscola; rari *signa superposita*; accentazione assente. Lingua: slavo ecclesiastico con tratti fonetici e ortografici serbi; esiti di [ě] propri alla variante ekava; presenza di *jer* duro; vocalizzazione di /jer/ in /a/ in posizione debole.

Ornamentazione: a c. [2]r grande capolettera **B** cavo e decorato a tratti di penna; caratteri con svolazzi.

Cartaceo. Filigrana: al centro della legatura, fiore a 4 petali, rilevabile parzialmente, non identificata; 30x25mm.

2 c. prive di cartulazione, legate in principio del volume.

c. [1]v, mano 1, testo distribuito su 6 ll.;

inc.: **Нека се знае како се васе[?] престаѿи покойниѿм светлейшиѿ ѿ
владика саватиѿа expl.: ва поспѿи рождства христова беше данъ
понеделъникъ**

c. [2]r, mano 2, la medesima che ha stilato il Framm. 451.2, testo distribuito su 5 ll.:

**Молѿпѿви жене рождшой Бѿ данъ нова негда родѿпѿи ей ѿроче · гдѿ
· ?? Мо · ѿ · ❖ · ❖ · ❖ · ❖ · Владико гдѿи васедржители.**

17) Framm. Slav. Rari 451.2

Trascrizione di una carta del volume

Sec. XVII ex.-XVIII in.

La carta reca la copia manoscritta del testo stampato contenuto al *recto* della c. segnata \overline{r}_2 e parte del testo del *verso*, fino alla linea 11.

Scrittura: elegante cirillica minuscola; *signa superposita*; accentazione assente; mano 2, la medesima che ha stilato il Framm. 451.1, c. [2]r. Lingua: slavo ecclesiastico con tratti fonetici e ortografici serbi; esiti di [ě] propri alla variante ekava; presenza di *jer* duro; vocalizzazione di /jer/ in /a/ in posizione debole.

Ornamentazione: capolettera **T** annegato, ornato; caratteri con svolazzi. Cartaceo. La carta non presenta filigrana. 4°; 200 x 137 = 20 (135) 45 x 5 (112) 20; si ricordi tuttavia che i margini superiore ed esterno sono stati ampiamente restaurati. 25 ll. di testo.

1 carta, recante cartulazione recente in grafite: 18_{bis} al margine inferiore; verso bianco.

inc.: [врѣ]дїтї превращєнми ваздѣ шнїмнї · expl.: вазглаш [!] ꙗко подобатъ [!] тї васака ∴

18) Framm. Slav. Rari 451.3

Un testo adespo

Sec. XVIII.

Il testo, poco leggibile e di non immediata comprensione, parla della purificazione dal peccato e del sacrificio di Cristo per liberare dal peccato la stirpe umana.

Scrittura: disordinata cirillica minuscola. Lingua: serbo; esiti di [ě] propri alla variante ekava; vocalizzazione di /jer/ in /a/ anche in posizione debole.

Cartaceo. La carta non presenta filigrana. 4°; 200 x 137; i margini superiore ed esterno sono stati ampiamente restaurati. 2 carte, recanti cartulazione recente in grafite: 326, 327, al margine inferiore. Le linee superiori del testo sono andate perdute.

DISEGNI

Rari Ven. 725

Tre disegni a penna

19) Nome di Gesù Cristo nella mandorla

Il nome di Gesù Cristo inscritto entro una mandorla è forse da porre in relazione con la raffigurazione dell'amuleto per liberare gli indemoniati

(Framm. 725.2). Al disegno si accompagnano scritte e annotazioni di diverse mani⁴⁴.

Il disegno appare a c. P₃r dello stralcio del *Casoslov* del 1566 (cartulazione recente in grafite: 115); circonferenza esterna massima: 35 mm.

20) Quattro figure di cui una recante la Croce

Quattro piccole figure stilizzate, su una pagina parzialmente bianca. La figurina che regge la Croce con la mano sinistra è iscritta entro un motivo che rammenta una cornice; a c. $\overline{\text{SI}}_7$ v appare la xilografia raffigurante S. Giovanni Battista con la Croce nella mano sinistra, con la quale il disegno può essere messo in relazione. Il disegno appare a c. $\overline{\text{ZI}}_2$ v dello stralcio del *Molitvenik* del 1560 (cartulazione recente in grafite: 258); ca 50 x 60 mm (estensione massima)⁴⁵.

21) San Michele Arcangelo

Il disegno, stilato su una pagina parzialmente bianca, potrebbe essere un tentativo di riproduzione della xilografia che appare a c. $\overline{\text{SI}}_1$ v (cartulazione recente in grafite: 243) del *Molitvenik* del 1560.

Il disegno appare a c. CC₆r di uno stralcio del *Casoslov* del 1566 (cartulazione recente in grafite: 416); ca 80 x 73 mm.

Rari 451

Un disegno a penna

22) Raffigurazione dell'*Antimension*

Al *recto* della prima carta bianca legata in testa al volume, venne eseguito un grande disegno a penna raffigurante un *Antimension*, con il mono-

⁴⁴ Di ardua decifrazione: ripetuto più volte il nome **НИКОЛА; ХРИСТА;** ripetuto più volte: **ИСО.**

⁴⁵ Un esempio analogo si rinviene nel *Prologo* per settembre-novembre, stampato nel 1689 in Russia, e conservato nel Monastero dei SS. Cosma e Damiano a Kuklen (Bulgaria); una pagina bianca è affollata da una quindicina di figurine disegnate a penna, simili per 'stile' a quelle descritte, sia al nr. 20, sia al nr. 21 del nostro catalogo; riprodotto in NIKOLOVA-HOUSTON, fig. 10.2, p. 221.

gramma del Cristo vittorioso. L'*Antimension*, uno dei fondamentali arredi liturgici, anticamente raffigurante solo la Croce, è un elemento di stoffa decorata; il sacerdote, in situazioni di emergenza, può celebrare l'Eucarestia su di esso, in assenza di un altare consacrato.

Il disegno appare a c. [1]r; 160 x 105 mm. Sec. XVII ex.-XVIII in.

* * *

NOTE DI POSSESSO

Le note di possesso rinvenute nei volumi delineano importanti squarci di storia della circolazione del libro a stampa nei Balcani fra XVI e XIX secolo. Il rilevamento e l'indicizzazione delle note, dei nomi dei possessori, dei toponimi, delle date, sono fondamentali per lo studio dei passaggi di proprietà di un volume, nell'iniziare a delinearne le vicende nel mondo dei potenziali lettori. L'attenzione alla storia dell'esemplare si inserisce in quel filone di studi e di interessi proprio della 'sociologia del testo', con cui si intende lo studio dei testi come forme registrate, accanto allo studio dei processi della loro trasmissione, incluse produzione e ricezione, e a quello dei processi sociali di questa trasmissione⁴⁶. Si è parlato di un mondo di lettori 'potenziali': se infatti una nota di possesso non costituisce testimonianza certa di lettura del volume da parte dell'estensore dell'annotazione, d'altra parte dall'analisi di queste informazioni deve partire l'indagine, che può rivelarsi molto promettente, nella storia della lettura; nel nostro caso, nei Balcani slavi durante il periodo ottomano⁴⁷.

Per ragioni di spazio, si riportano qui solo i dati essenziali relativi alle note rinvenute (datazione, breve descrizione del contenuto). Tutte le annotazioni sono in scrittura cirillica, di mani differenti.

Rari Ven. 716

(c. 1v del testo a stampa), anno 7129 (1621): Visarion ieromonaco acquista il volume *Sbornik* dal sacerdote Dimitar di Brčele, al prezzo di '20

⁴⁶ Si veda sull'argomento almeno il classico D. F. MCKENZIE, *Bibliografia e sociologia dei testi*, Milano 1999.

⁴⁷ NIKOLOVA-HOUSTON, pp. 21-22.

grossi?, e lo ripone al Monastero Podmahine di Santa Petka, nella Chiesa della Presentazione al Tempio della Santissima Deipara. Che sia maledetto chi asporterà il libro dalla Chiesa⁴⁸.

(c. 8v), XVIII sec.: il sacerdote Marko Bečić riceve il libro dal sacerdote Marović; sottoscrizione per conferma dell'arciprete Nikola Vukšić.

(c. Iant.v), gennaio 1783: il libro appartiene al sacerdote Stjepa Beđir (Bečir?)⁴⁹; chi lo asporterà dalla sua casa sia maledetto; menzione di un sacerdote Đuro.

(c. 8r), 6 agosto 1816: il libro è di proprietà della Chiesa di san Giorgio del villaggio di Kubasi [località presso le Bocche di Cattaro].

Rari Ven. 726

(a c. 23r del fasc. ms. legato in calce al volume) XVII-XVIII sec., nota ormai quasi completamente svanita: di Savva Mrković.

Rari 451

(su c. bianca aggiunta, cartulata 318r) XVIII-XIX sec.: questo «sacro libro chiamato *Molitvennik*» appartiene a Niko Ratković; lo deve dare al «signor G.» – «Fratello Boško, dallo al servo. – Rade Tarić [?]». In italiano, la stessa mano scrive, in calce: «Questo libro».

⁴⁸ Questa annotazione è riprodotta in SSZN, nr. 6607.

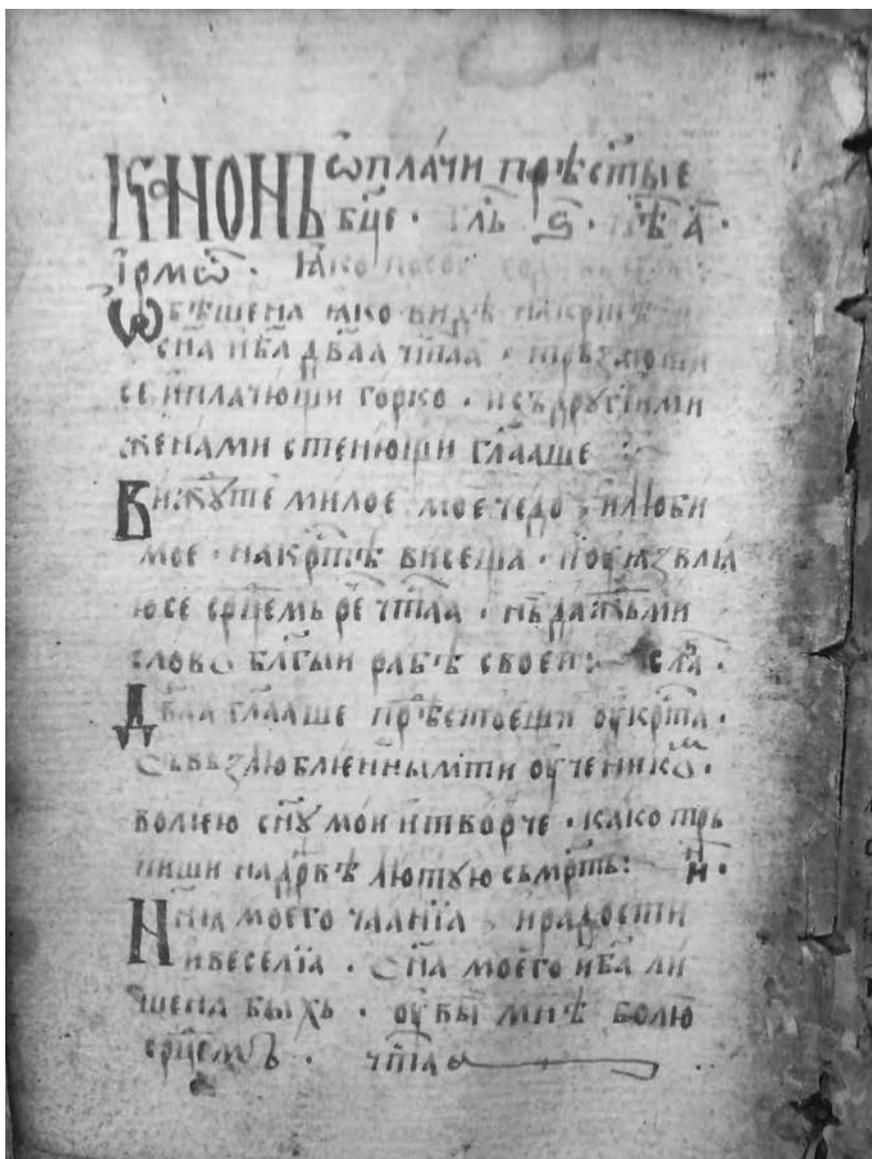
⁴⁹ Si veda SSZN nr. 3718, annotazione su un manoscritto, datata 30 agosto 1796, sottoscritta dallo ieromonaco Stefan Bečić.



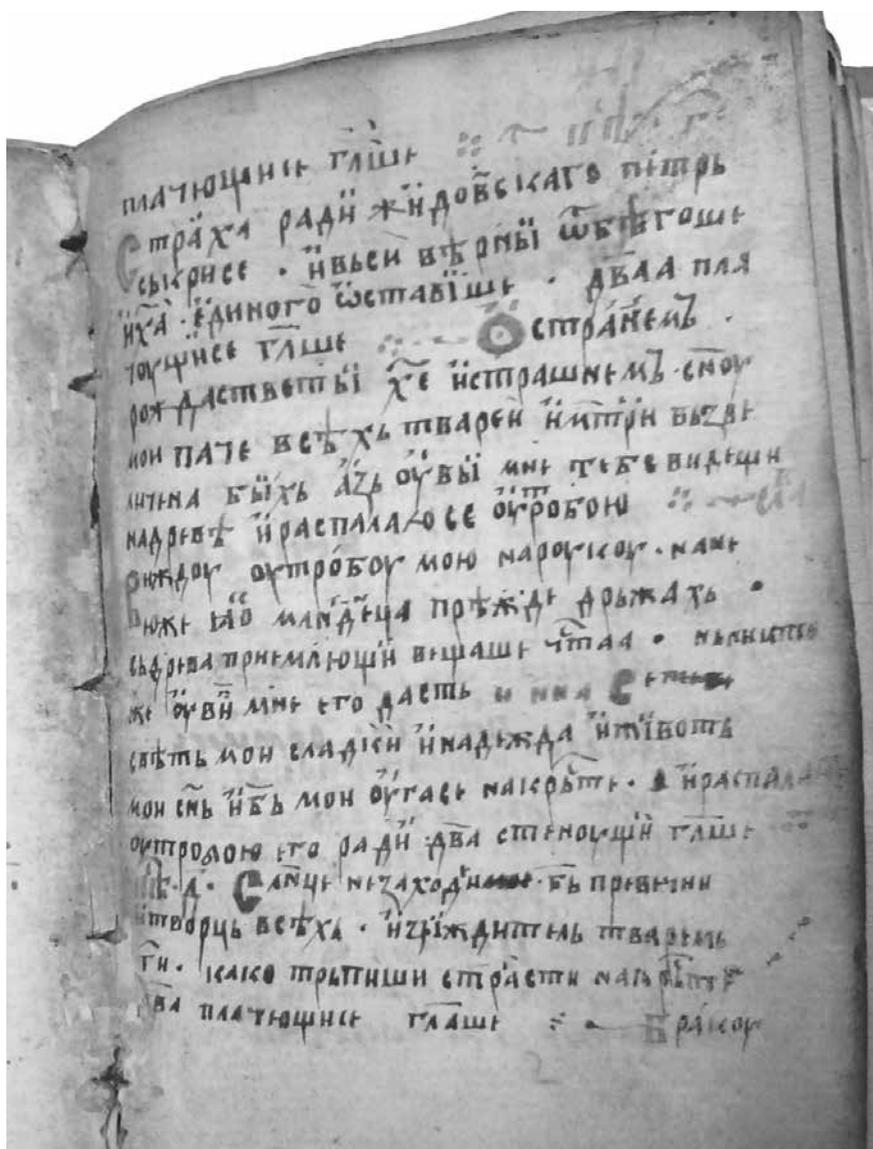
1 – Framm. Slav. Rari Ven. 716.1 (Cat. n° 1)



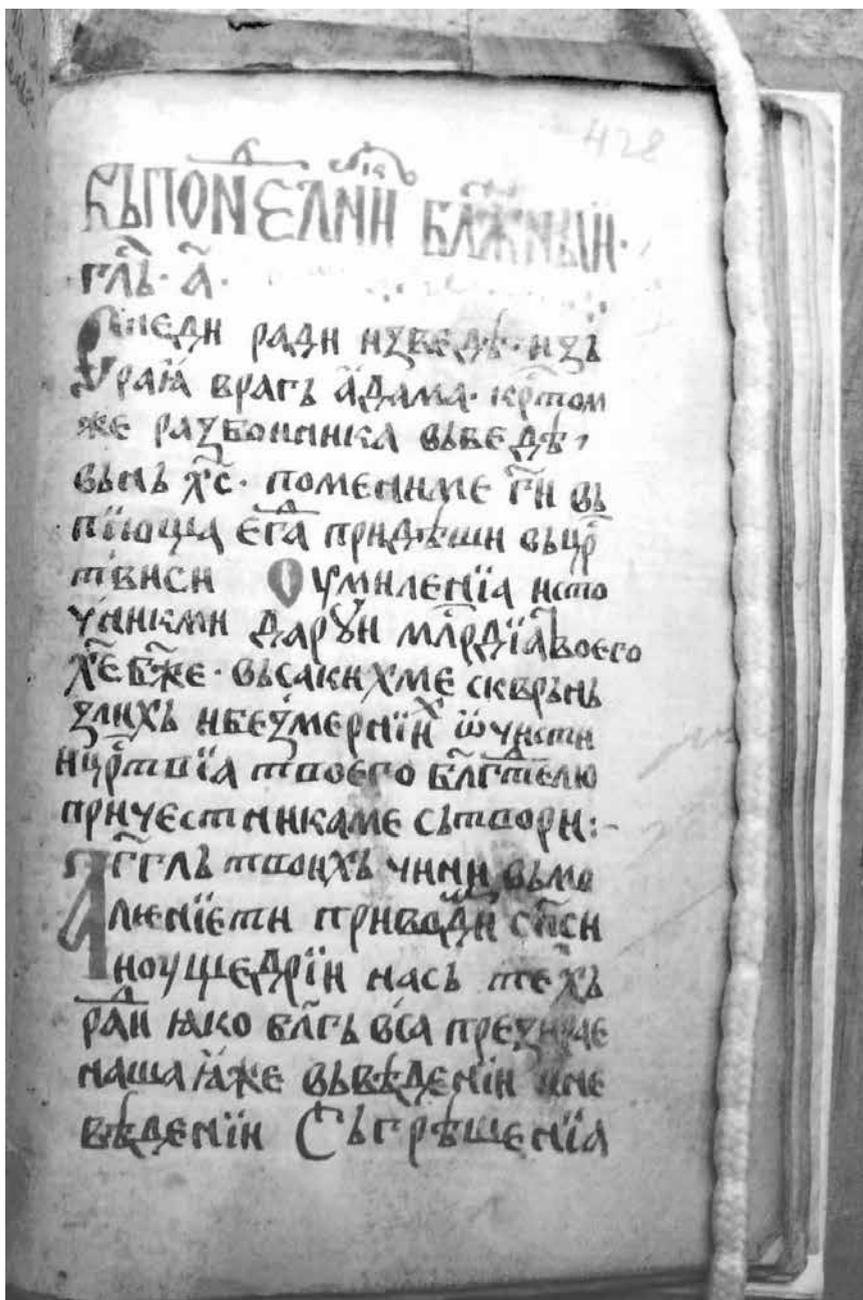
2 – Framm. Slav. Rari Ven. 725.2 (Cat. n° 5)



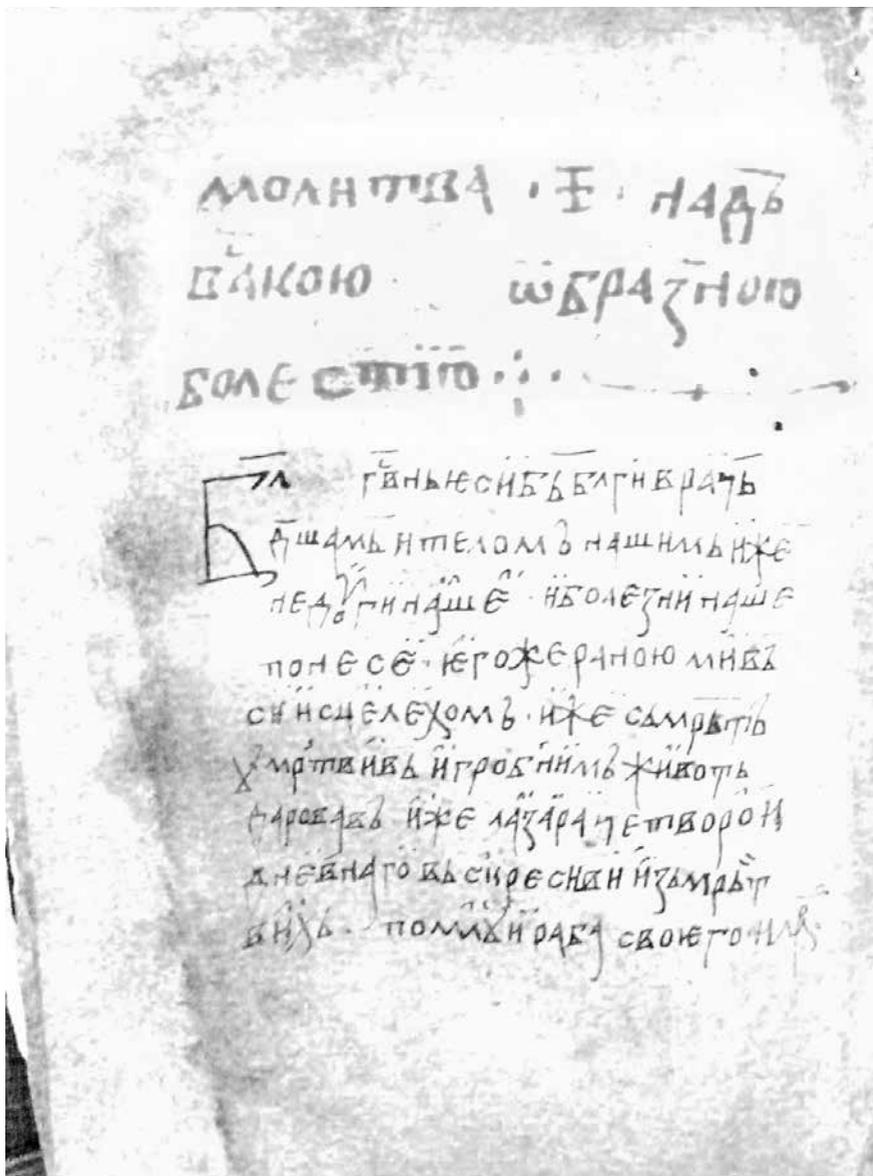
3 – Framm. Slav. Rari Ven. 725.4.1 (Cat. n° 7)



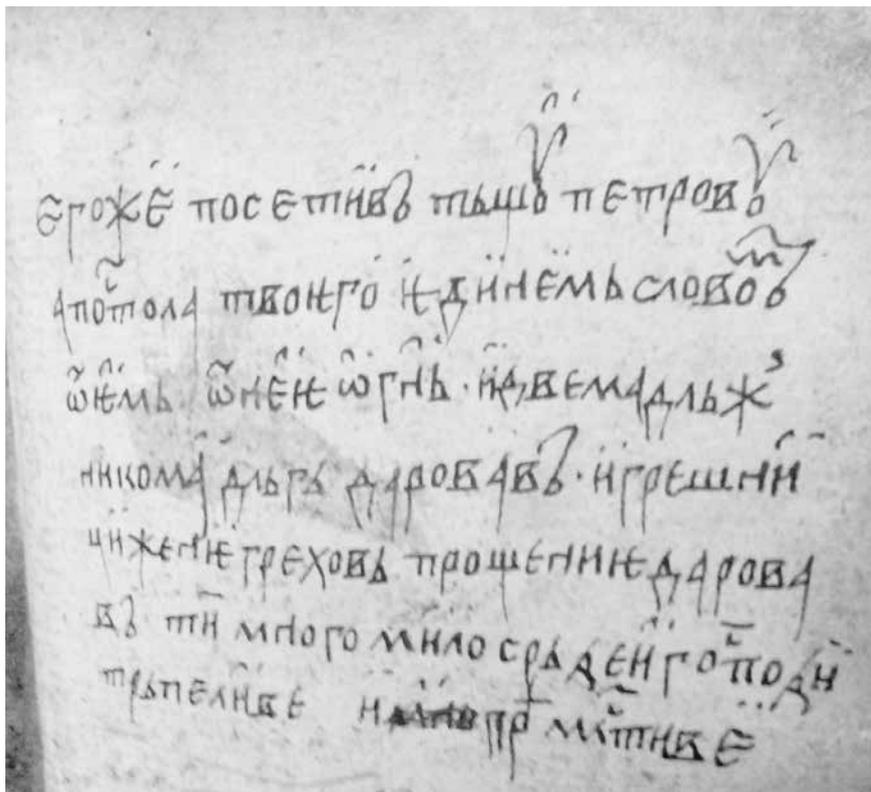
4 – Framm. Slav. Rari Ven. 725.4.2 (Cat. n° 8)



5 – Framm. Slav. Rari Ven. 725.5 (Cat. n° 9)



7 – Framm. Slav. Rari Ven. 726.5 (Cat. n° 14)



8 – Framm. Slav. Rari Ven. 726.6 (Cat. n° 15)

SIMONETTA PELUSI

**From printed Book to Manuscript:
Slavonic Fragments at Marciana National Library**

This work presents for the first time a complete catalogue of 18 Slavonic manuscript fragments and 4 drawings held by the Marciana National Library in Venezia. Fragments and drawings are placed within the body of five old cyrillic books, printed in XVI century; no mentions of them were published until now. Written from the XVI to XVIII century, the fragments reveal a content typology including reproduction of missing pages, liturgical and devotional addenda, and other annotations. Two magical texts (to deliver a possessed, and to discover a thief) are of prime importance within the whole corpus of Slavic folk incantations.

СИМОНЕТТА ПЕЛУЗИ

**От печатных книг к рукописям:
Славянские фрагменты из Национальной библиотеки
Сан Марко (Biblioteca Nazionale Marciana)**

В настоящей работе впервые представлен полный каталог 18-ти славянских рукописных фрагментов и 4-х рисунков, хранящихся в Национальной библиотеке Сан Марко (Biblioteca Nazionale Marciana) в Венеции. Эти рукописные фрагменты и рисунки помещены внутри пяти печатных кириллических книг XVI в. До сих пор сведения о них ни разу не публиковались. По содержанию эти отрывки, написанные в период XVI-XVIII вв., являются либо восполнением утраченных листов печатного издания, либо добавлениями литургического или магического характера, либо деловыми записями. Стоит особо упомянуть два заклинания (об избавлении от одержимости и об обнаружении вора), имеющих особую важность для изучения славянских народных заклинательных текстов.

INDICE DEI NOMI DI PERSONA*

- Abraham a Santa Clara (Johann Ulrich Megerle), 89n
 Adriano II, papa, 57, 58n, 176
 Ajdačić D., 245n, 256n
 Akimova O. A., 188n, 215
 Alberti L. B., 69
 Alessandro II, papa, 126n, 179, 194, 198
 Alessandro III, papa, 182
 Alexová J., 82n
 Alvarez E., 128n
 Ambros P., VII, XIII, 1-20
 Anastasio Bibliotecario, 176
 Anderson B., 169n, 215
 Andronico II Paleologo, imperatore, 69n
 Angelov B. St., 64n
 Appendini F. M., 246n
 Aprilov V., 132, 244, 245, 251
 Atanassova D., 80n
 Augusto, imperatore, 172
 Auvray P., 52n
 Avvakum, arciprete, 65n
 Axenbrunner F., 84
- Babič V., 113n, 116
 Babukić V., 247
 Baeumler A., 14n
 Bakalov G. (Г. Бакалов), 116
 Bakšič P. B., 130
 Balbín B., 80
- Barac G. M., 42
 Barada M., 190, 191, 215
 Baranovyč L., 75
 Bărbulescu I., 231
 Barciak A., 243n
 Bardy G., 52n
 Barlieva S., VII, XIII, 43n, 79-102, 243n
 Baronio C., cardinale, 73n
 Bartko M., 14n
 Bartulin N., 171n, 188n, 215
 Basilio Magno, santo, 262, 263, 264, 265
 Beckosvký J. F., 80
 Bečić S., ieromonaco, 286n
 Bečić M., sacerdote, 286
 Bećir *si veda* Beđir
 Becker C., 14n, 15
 Beckovský J. F., 80
 Beda, il Venerabile, 57
 Beđir S., sacerdote, 286
 Begner H., 229
 Bembo P., 52n, 70
 Benedetto, san, 109n
 Benedetto XIV, papa, 185
 Benedetto XVI, papa, 10
 Beneš E., 7
 Bentivoglio G., cardinale, 204
 Berčić I., 207, 208, 215
 Berlich I. A., 247n
 Berschin W., 53n, 60n

*L'indice include tutti i nomi di persona, antichi e moderni, contenuti nel testo e nelle note. Si sono omessi i nomi divini e di Maria Vergine.

Indice dei nomi di persona

- Beševliev V. (В. БЕШЕВЛАНЕВ), 105, 116, 141n, 149n
Bianu I., 229n
Bijelić N., 212
Bílejovský B., 80
Blý J., 17n
Bitton-Ashkelony B., 17n
Blaise A., 52n
Bloch M., 43
Blok A. (А. БЛОК), 31, 32
Bogdan D. P., 226n
Bogliioni P., 40, 41n
Bojadžiev A. (А. БОЯДЖИЕВ), 143n, 148n
Bojadžiev R. (Р. БОЯДЖИЕВ), 147n
Boris (БОРИС), re bulgaro, 60, 61, 64, 106, 107n, 117, 140, 148
Boris-Michele *si veda* Boris, re bulgaro
Borst A., 53n
Bosco U., 52n
Božilov I. (И. БОЖИЛОВ), 149n
Branimir, principe croato, 171n
Braschi F., IX-XI
Bratulić J., 44n, 187, 188, 213n, 215, 221
Brjančaninov I. (И. БРЯНЧАНИНОВ), 25
Brlić I. A., 247, 251
Brückner A., 39, 40n
Bryennios F, metropolita, 249
Budilovič A. S., 250
Bulínová M., 5n

Calusio M., XI
Camileri S., 6n
Campatelli M., 2n
Andrea A., 231
Capaldo M., 50n, 274n
Cardona G. R., 37n
Carlo IV, imperatore, 18, 128
Carlo Magno, 57n
Caron S., 53n
Castiglione B., 70
Caterina, santa, 112
Cededa, vescovo, 194, 200

Cherish A. E., 75n
Chitimia-Simionescu, 234n
Chrabr Monaco (Černorizec Chrabăr, Черноризец Храбр), XIV, 28, 38, 39, 44n, 46n, 61, 62n, 65, 125, 141, 147, 249
Christova B. (Б. ХРИСТОВА), 107n, 116
Cinoldr F., 9n
Cirillo, san, *si veda* Costantino-Cirillo
Cirillo di Gerusalemme, san, 83
Cirillo di Scitopoli, 11n
Clemente di Ocrida, san, 64, 226
Clemente, papa e santo, 79, 84
Colucci M., 72n
Coresi, diacono, 229, 231, 234, 235, 236
Costantino-Cirillo (КОНСТАНТИН-КИРИЛЛ), VII, XIII, XIV, 1, 3, 4, 5, 6, 9, 11, 14, 17-19, 21-23, 26, 34, 35, 37-47, 49-51, 54, 57n, 58, 62-64, 66-69, 77, 79-89n, 101-103, 106, 109, 110, 112, 115, 125, 128, 130, 132, 142, 143, 165-168, 173, 180, 181, 183, 185, 186, 192, 196n, 225, 226, 228, 241, 243-245, 248, 249, 251
Costantino di Kosteneč (Konstantin Kostenečki), 66-71, 116, 131, 134, 232
Costantino di Ostrog, principe 126n
Costantino il Filosofo *si veda* Costantino-Cirillo
Costantino Manasse, 153
Costantino VII, imperatore, 170, 171n
Crisolora M., 69n
Cronia A., 173, 191, 215
Curta F., 104n, 116

Čausidis N., 269n
Čermáková A., 3n
Čremošník G., 210, 215
Čumpelík J., 3n

Ćorović V., 209

- Damian, diacono, 281
Damjanović S., 213n, 215
Danil, igumeno, 281
Dante Alighieri, 29, 52n, 53n, 70n, 71n
Danti A., 38
David, *si veda* Davide
Davide, profeta, 68, 86
De Giorgi R., 128n, 134
De Marco A. A., 53n
Degl'Innocenti A., 41n
Dell'Agata G., 59n, 72n, 135, 220
Den Heijer J., 216
Demetrio di Tessalonica, san, 268n, 279
Demény L., 235n
Densușianu O., 231
Dernalowicz M., 246n
Deržavin G. (Г. Державин), 25
Difonzo V. P., 115n
Dimitar di Brčele, sacerdote, 285
Dinekov P. (П. Динев), 104n, 116
Dinić M., 186n, 215
Diocleziano, imperatore, 172
Dionisio Trace, 38
Dobrev I. (И. Добрев), 140n, 149n
Domagoj, principe croato, 193
Domnion, san, 199
Drăganu N., 231
Dravecký J., 14
Dujčev I. (И. Дуйчев), IX, XIII, 55n, 103n, 104n, 116, 118, 125n, 134, 140n, 153
Dunlop D. M., 42n
Dvorník F., 38
Džurova A. (А. Джурова), XIII, 116, 127n, 134, 143n, 144n, 147n, 149n, 150n, 153n, 255n, 266n, 275n
Đorđić P., 211, 216
Đuro, sacerdote, 286
Ebendorfer Th., 84
Edroiu N., XIII, 225-242
Elisabetta, zarina, 114
Eminescu M., 239
Epifaniij il Saggio (Епифаний Премудрый), 41
Esbroeck M. van, 38, 42
Eusebio, padre di san Girolamo, 246
Eustazio (Jevstatije), arcivescovo di Serbia, santo, 279
Eutimio, patriarca di Bulgaria, 67
Farlati D., 191
Fedotov G., 1
Ferluga J., 170, 216
Ferrari F., 41n
Fidelius P., 5n
Filip Moldoveanul, 235
Filipp (Филипп), pop, 153
Filippo, vescovo di Segna, 179, 181
Fine J. V. A., 170, 171, 178n, 181n, 183, 216
Firenzuola A., 70
Florja B. N., 44n
Florschütz J., 246n
Flusin B., 11n, 17n
Fonkič B. (Б. Фонкич), 143
Fozio, patriarca di Costantinopoli, 190
Frakes J. C., 53n
Francesco, san, 203
Frassica P., 56n
Frazer J. D., 269n
Freda Piredda E., XIIn
Frick D., 53n, 72n, 73n
Frigerio M., XIIn
Froger J., 53n
Fromm H., 86n
Gagova N. (Н. Гагова), 149
Gaj L., 247
Galiani F., 52n
Garzadoro O., arcivescovo di Zara, 203, 204
Garzaniti M., 39n, 50n, 258n
Gatto L., 149n
Gažáková Z., 206n, 216
Gejtler L., 181n
Gellio A., 270n

Indice dei nomi di persona

- Georgiev E., 38n
Georgiev P. (П. Георгиев), 107, 116, 141n
Gerardo, vescovo di Siponto, 199
Geronimo Dalmata Stridoniese, *si veda* Girolamo, san
Getz F., 277
Ghelen J. P. von, 87
Gheție I., 230, 233n
Giambelluca-Kossova A., 62
Giltebrandt P. A. (П. А. Гильтебрандт), 117
Giordane, 175n
Giorgio, san, 279
Giovanni, evangelista, 58n, 110
Giovanni Battista, 262, 284
Giovanni Capor (Ivan Kapor), don, 246
Giovanni Crisostomo, san, 262, 264
Giovanni Esarca, 63
Giovanni Nepomuceno, san 81
Giovanni Paolo II, papa e santo, 6, 10, 19, 109n
Giovanni V, papa, 58n, 59n
Giovanni VIII, papa, 57, 58n, 59n, 125, 186n, 248
Giovanni X, papa, 194
Girolamo, san, 129, 130, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 203, 205, 214, 246, 249
Goldblatt H., VII, XIII, 49-77, 103n, 111n, 116, 123, 124, 131, 134, 135, 136, 217, 220
Gorskij A. V., 244
Grabar B., 181n, 216
Graciotti S., 50n, 108n, 116, 202n, 216
Granzotto O., 255n
Graševa L., 60n
Graud F., 9n
Gregorio, vescovo di Nona, 189, 193
Gregorio VII, papa, 191, 199
Gregorio XIII, papa, 126n
Gregorio XVI, papa, 16n
Gregorio di Tours, 16
Grigorovič V. I., 244
Grivec F., 58n, 118
Guarino B., 69n, 70
Hageneder O., 182n, 216
Hahn L., 52n
Halle M., 118
Hamm J., 192, 193, 216
Hampden-Turner C., 2n
Hanuš J., 13n
Harms W., 86n
Haubrichs W., 86n
Havlík L. L., 9n
Hegel G. W. F., 244
Hervay E., 235n
Heussi K., 14n, 15
Heyninger A., 89
Hodos N., 229n
Hospodár M., 2n
Howard E. H., 6n
Hrabovec E., 14n
Hromják L., 6n, 14n
Hurmuzaki E., 231, 234
Hus J., 115n, 128, 231
Iambor P., 228n
Ignatova A. (А. Игнатова), 142n
Ilarion (Иларнон), metropolita di Kiev, 21, 41
Ilčev P. (П. Илчев), 142n
Ilinskij G. (Г. Илинский), 145n
Innocenzo III, papa, 182
Innocenzo IV, papa, 127, 179, 182
Iorga N., 231
Iovine M. S., 66n, 202n, 217
Ireneo della Croce O. C. D., 186n, 217
Isačenko A. (А. Исаченко), 24, 25, 33
Isaković A., 263n
Isidoro di Siviglia, 59
Ivanov J. (Й. Иванов), 106n, 117, 140n
Ivanova E. (Е. Иванова), 107n, 117, 141n
Ivanova K. (К. Иванова), 150n
Ivanova-Mirčeva D., 60n
Ivetich E., 201, 217

- Jagić V. (И. В. Ягич), 66n, 131n, 134, 181n, 186, 188, 189, 191, 192, 210, 217
- Jakobson R., 1, 119
- Janečková M., 82n
- Janišová M., 5n
- Japundžić M., 255n
- Jaworska E., 246n
- Joannou P. P., 197n, 217
- John of Mirfield, 277
- Jolivet-Lévy C., 11n, 17n
- Jovčeva M. (М. Йовчева), 150n
- Jurić J., 203, 204, 217
- Juřák P., 5n
- Kajmaković Z., 263n
- Kalajdović K. F., 244
- Kaletić J., 212
- Kaplan K., 5n
- Kapor I., 246
- Karadžić V. S., 131, 137, 247
- Karadžova D. (Д. Караджова), 107n, 116
- Karaman M., 184, 185, 205, 218
- Kenanov D. (Кенанов Д.), 133, 135
- Kieckhefer R., 277n
- Klaić N., 190, 191, 192, 193, 194, 195, 218
- Klanica Z., 9n
- Kleimola A., 65n
- Klusák M., 6
- Knjažević D. M., 244n
- Kocel', principe, 58n
- Koceva E. (Е. Коцева), 153n
- Kodov Chr., 64n
- Kolendić P., 208, 209, 218
- Konstantin Kostenečki *si veda*
Costantino di Kosteneč
- Kopal P., 8n
- Korecký M., 82
- Koriwn, 37
- Kraevskij A. A., 244
- Krajkov J., IX, 266
- Krašovec J., 118
- Krejčí J., 3n
- Krešimir IV, 189, 191
- Kronsteiner O., 133
- Krylov I. (И. А. КРЫЛОВ), 26
- Kružić P., 212
- Kuev K. M., 64n, 65n
- Kuncevyč J., 73, 74
- Kurze F., 117
- Kyndrová D., 5n
- Labande-Jeanroy Th., 52n
- Labunka M., 38n, 117
- Lamanskij V. P., 250
- Laodomir *si veda* Vladimir-Rasáte
- Lavrov P. A., 44
- Lazarević Di Giacomo P., 255n, 256n
- Leclercq H., 172, 218
- Lehfeldt W., 206n, 218
- Lenhoff G., 65n
- Leone XIII, papa, 6, 14n, 109n, 248, 249
- Leopardi G., 52n
- Levack B. P., 268n
- Levaković R., 126, 186, 204, 205, 219
- Lichačev D. S. (Д. С. Лихачев), 103n, 117
- Licinio, vescovo, 197
- Lindner R., 171, 218
- Lippomano A., 203
- Ljubavić D., 263n
- Lomagistro B., VIII, XIII, 132n, 167-224, 258n
- Lombardi F, padre, 10n
- Loneran B., 13, 14n, 15n
- Lorenzo, arcivescovo, 179
- Lukin (Лукин) P. E., 66n, 131, 134
- Lunt H. G., 168, 218
- Macario, monaco, 229
- Machiavelli N., 52n, 70
- Madalberto, legato papale, 199
- Magarotto L., 55n
- Makovička D., 8n
- Marcon S., 256n
- Mareš F. V., 111n, 115, 117, 128, 216
- Maretić T., 190, 218

Indice dei nomi di persona

- Margetić L., 171n, 218
Martel A., 72n
Marti R., VII, XIII, 103-120, 134
Martino, san, 16
Matěv, 268n
Mathiesen R., 54n, 72n
Mavar, sacerdote, 182
Mazzocco A., 52n
McKenzie D. F., 285n
Medaković D., 266n
Meletij, 72, 249
Mengaldo P. V., 53, 71
Mesrop, san, 37, 38n
Metodio (Мефодій), san, VII, XIII, XIV, 1, 3, 4, 5, 6, 9, 11, 14, 17, 18, 19, 22, 23, 26, 34, 35, 37-47, 49-51, 54, 57n, 58, 64, 66-68, 77, 79-89n, 101-102, 103, 106, 109, 110, 112, 115, 126, 128, 132, 140, 143, 151n, 154, 166, 168, 173, 178-180, 191, 192, 196n, 200, 219, 220, 225, 226, 228, 243-245, 248-251
Metzeltin M., 201n, 219
Micaglia G., 128
Michalov J., 243n
Michele, arcangelo, 262, 268n, 284
Michele, duca, 194n
Michele III, imperatore di Bisanzio, 106
Mickiewicz A., 246, 251
Migliorini B., 52n
Mihela, 268n
Miklas H., 142n, 148n
Miklošić (Miklošič) F., 198, 219
Mikolajczak A. W., 108, 117, 133, 134
Milan, diacono, 281
Miklas H. (X. МИКЛАС), 143n, 146n
Milaš N., 249
Milev A. (A. МИЛЕВ), 140n
Miličević M., 278
Miltenov Ja. (Я. МИЛТЕНОВ), 146n
Miltenova A. (A. МИЛТЕНОВА), 144n
Miroslav, principe, 211
Mohrmann Chr., 52n
Moisè F., 277
Mojselj, ierodiacono, 260
Mojzeš M., 2n
Monetti C., XIIn
Morson G. S., 75
Moscopolo M., 69
Mosè, 41, 87
Mošin V. (B. МОШИН), 151, 210, 219
Mrnavić T., 186, 204, 205, 217
Mukačovský J., 80n
Mutimir, principe croato, 171n
Nardi B., 53n
Naum, discepolo di Cirillo e Metodio, 226
Naumow A. (A. НАУМОВ), VIII, XIII, XIV, 43n, 64n, 131n, 132, 134, 135, 243-252
Nazor A., 178n, 219
Nedeljković O., 72n, 75n
Nekrasov N. (H. НЕКРАСОВ), 32
Nemirovskij E. L., 259n, 260n, 262n, 275n, 281n
Niccolò II, papa, 198
Nicola, monaco ruteno, 204
Nicola di Mira, san, 180, 270, 271, 272
Nikolova S. (C. НИКОЛОВА), 143
Nikolova-Houston T. N., 256n, 258n, 284n, 285n
Nonno di Panopoli, 60n
Nuovo A., 113n
Obrenović M., 244n
Olšáková D., 3n
Omurtag (Омуртаг), khan bulgaro, 141
Onorio II, antipapa, 179, 194
Orbini M., 185n, 186n, 219
Ortalli G., 217, 219
Ostojić I., 193
Otranto G., 172n, 173, 219
Pacnerová L., 114, 117
Pahomije, ieromonaco, 262, 275
Paisij Hilendarski, 65n, 73n, 75
Palade T., 231

- Panaïtescu P. P., 226n, 230, 231, 232n, 234
Pandžić B., 205n, 219
Panova S., 82n, 84n
Pantelić M., 268n
Paolo, san, 262
Papafava R., 185
Papalić D., 212
Parkoszwic J. (detto anche Parkosz), 128, 134
Parma T., 6n
Parravicini G., XIII
Pascu St., 228n
Pasternak B. (Б. Пастернак), 22
Pastrnek F., 44n
Paštrić I., 184
Patocka J., 6n
Pavlova R. (Р. ПАВЛОВА), 150n
Pelusi S., VIII, XV, 255-295
Peri V., 125, 175, 176, 177, 180, 196, 197, 219
Pesenti M. C., XIII, 39
Pešiná T., 80
Petrovici E., 235n
Petrović I., XIII, XV, 103
Picchio R. (Р. ПИККИО, Р. ПИКИО), XIV, 22, 23, 40, 50n-54n, 56, 57n, 59n, 60n, 61n, 64n, 65n, 72n, 73n, 75n, 103, 104n, 107-109, 117-119, 123, 124, 135, 136, 216, 217, 220
Piccin M., 250n
Pietro, san, 197, 262, 280
Pietro (Перп), re bulgaro, 106, 145, 150
Pietro d'Abano, 269
Pietro il Grande, zar, 131
Pietro Stancovich, canonico, 246
Pio V, papa e santo, 203
Pio IX, papa, 16n
Piřha P., 12n
Platonov I. V. (И. В. ПЛАТОНОВ), 249, 252
Podskalsky G., 42n
Pogodin M. P., 244, 250
Polkowski I., 243n
Popadić M., 263n
Popkostantinov K. (К. ПОПКОНСТАНТИНОВ), 141, 143, 145, 146, 147
Popović P., 244
Popovski J., 146n
Porret M., 277n
Pospíšilová V., 82n
Postel F. V., 212
Potepa, abate, 200
Poulain P., 52n
Poulík J., 8, 9
Praga G., 256, 262n, 265n, 271n, 281n
Prati E., XI
Pritsak O., 38n, 117
Puşcariu S., 231
Puškin A. S. (ПУШКИН А. С.), 25, 29, 31
Pyrker von Oberwart, 246
Rački Fr., 179, 198, 199, 219, 220
Radenković Lj., 267n, 268n, 278n
Radev I. (РАДЕВ И.), 133n, 135
Raffo A. M., 65n
Rajkov B. (РАЙКОВ Б.), 152n
Randić M., 268n
Ranke L. von, 14n
Rasáte *si veda* Vladimir-Rasáte
Ratkoš P., 9
Raukar T., 207, 208, 211, 212, 220
Recanati G., 256
Reinhart J., 216
Rešetar M., 210, 220
Resnick I., 53n, 58n, 59n, 60n
Riggenbach H., 116
Rilke R. M. (Р. М. РИЛЬКЕ), 29
Rizzi D., 55n
Robins R. H., 39n
Robinson A. N., 65n
Romančuk R., 69n
Rosetti A., 231
Rostislav, principe, 39, 58n, 106
Rothacker E., 14, 15
Ruberg U., 86

Indice dei nomi di persona

- Rupnik M. I., 2
Rusu M., 228n
Rüsen J., 14n
Ryan W., 13n
- Saitta Revignas A., 281n
Salutati C., 69n
Samuele (Samuil), re bulgaro, 147
Sansone M., 52n
Savatije, vescovo metropolitano, 282
Savić P. J., 278n
Scaglione A., 52n
Schmidt H. A. P., 53n, 216
Schmitt O. J., 217, 219
Schneller J., 87, 88
Schoř J., 3n
Schreiner P. (П. Шрайнер), 150n
Schroeder H., 116
Schröpfer J., 115n, 118
Schröter M., 14n
Sedakova O., XIII, 21-34, 43n
Sédillot L. P., 246
Semenenko P. (П. Семеновко), 248, 249, 251
Shah I., 269n
Simeone (Симеон), sar' bulgaro, 60, 61, 64, 106n, 148, 149, 150, 205
Simonelli M., 52, 56, 70
Simonescu D., 229n
Sisto V, papa, 129
Skalický K., 12n, 15
Skarga P., 73n
Slavova T. (Славова Т.), 140, 143, 145n
Smičiklas T., 215
Smith C. W., 14n
Smjadovski S. (С. Смядовски), 106n, 118
Smotryč'kyj M., 72n, 73
Soleiman pour Hashemi M., 82n
Solženicyn A. I. (А. И. Солженицын), 33
Spasova M. (М. Спасова), 140n
Spiridon Potěmkin, 127
Srebrnić J., 190, 220
Sreznevskij I. I., 244
Stančev K. (К. Станчев) *si veda*
Stantchev K.
Stanković P., 246n
Stanský P., 80
Stantchev K., VII, X, XI_n, XIII, 39n, 59n, 64n, 79n, 104n, 118, 123-138, 142n, 145n, 205n, 220, 243n, 255n, 274n
Stefan Lazarević S., 66
Stefano, santo, 87
Stefano di Perm' (Стефаній Пермскій), san, 23, 41
Stefano il Grande, principe di Moldavia, 232
Stefano V, principe di Moldavia, 58
Stojanović Lj., 65n, 256n
Stoliarova L., 257n
Struminsky (Strumins'kyj) B., 72n
Svatopluk, principe di Moravia, 58n, 186n
Svjatopolk *si veda* Svatopluk
Şeşan M., 231
Ševčenko I., 38n, 55, 56n, 58, 59n, 117, 135
Šišić F., 188, 190, 220
Škoviera A., 17n
Špidlík T., 1, 2n, 11n
Štefanić V., 181n, 182, 183, 220
Tachiaos A.-E. N., 39n
Taft R., 15n
Tamborra A., 244n
Tandarić J. L., 205n, 221
Taube M., 108n, 118
Tavoni M., 52n, 69n
Tentor M., 209, 221
Teodoro, arcivescovo di Salona, 186
Teofilatto (Феофилакт), arcivescovo di Ocria, 64, 140n, 148
Tester J., 52n
Theisen R., 53n
Thomson F. J., 59n, 63, 72n, 114, 118

- Thomson R. W., 37
Tirol D. (Α. Τηρολ), 244, 245, 251
Togan A. Z. V., 104, 118
Tolstoj N. I. (Н. И. Толстой), 28, 29, 72
Tomaso *si veda* Tommaso di Spalato
Tomescu M., 229n
Tomislav, re di Croazia, 189, 190, 194, 207
Tommaso di Spalato, arcidiacono, 125, 179, 188, 189, 194, 198n, 200, 213, 221
Tomšič F., 58n, 118
Totev T. (Т. Тотев), 107, 118
Totomanova A.-M. (Α.-Μ. Тотоманова), 140n
Trendafilov Ch., 42n
Třeštík D., 7n, 8, 9n, 12n
Trissino G., 69, 70, 71n
Trompenaars F., 2n
Tröster F., 7
Trpimir, principe croato, 171n
Trubeckoj (Trubetzkoy) N. S., 110, 111, 118
Truhelka Ć., 208, 209, 210
Trunte N., 37
Tudor Doks(ov), 107n
Tyrrell B., 13n

Ulfla, vescovo dei Goti, 175n, 200
Ulfus, sacerdote, 189, 194, 200, 213
Urbano VIII, papa, 205
Uspenskij B. A. (Б. А. Успенский), 25n, 72n
Uzunova E. (Е. Узунова), 107n, 116

Vaillant A., 44n, 63
Valastro Canale A., 59n
Vasilev S. (Василев С.), 133n, 135
Vaško V., 5n
Veder W. (Федер У.), 145, 146n
Velinova V. (В. Велинова), VII, XIII, 139-166
Venclović G. S., 75

Venelin I., 244
Verdiani C., 65n
Vierhaus R., 14n
Vincenzo di Lerino, 19
Virtosu E., 227n
Visarion, ieromonaco, 285
Vitale M., 52n
Vladimir-Rasáte (Владимир-Расате), re bulgaro, 22, 106n, 245
Vlaevska-Stantcheva A., 243n
Voordeckers E., 256
Vrana V., 209, 221
Vugdelija M., 274
Vukan, principe, 211
Vuković B., 260, 262, 263n, 266, 275
Vukšić N., arciprete, 286
Vutova N. (Н. Вутова), 154
Vyšens'kyj I., 53n, 65n, 72n, 73, 74

Walczak-Mikołajczakowa M., 108n, 117
Wallace D., 69n
Weigl C., 89n
Weinberg B., 71n
Weinreich M., 108n, 118
Welzig W., 81n, 82, 86, 87
Willibaldo, 57
Wolfram H., 175n, 221

Zagiba F., 61n
Zelić-Bučan B., 211, 221
Žhivov V. *si veda* Živov
Žhivova M., XI
Zielińska M., 246n
Ziffer G., VII, X, XI, XIII, 37-47, 59n, 62n, 135, 220
Zilliacus H., 53n
Zlamal B., 82
Zmajevich A., arcivescovo di Zara, 184n
Zubov N. I., 245n

Žagar M., 213, 221
Živov V. (В. Живов), 55, 108, 119

