

ACADEMIE BULGARE DES SCIENCES —  
CENTRE DE LINGUISTIQUE ET DE LITTERATURE  
UNIVERSITE DE VELIKO TIRNOVO „CYRILLE ET METHODE“  
INSTITUT SLAVISTIQUE PRES DE L'UNIVERSITE DE ROME

# CONSTANTIN- CYRILLE PHILOSOPHE

RAPPORTS ET INTERVENTIONS DES CONFERENCES  
SCIENTIFIQUES TENUES A L'OCCASION  
DU 1150<sup>E</sup> ANNIVERSAIRE DE SA NAISSANCE A  
VELIKO TIRNOVO, 10—11. XI. 1977,  
ET A ROME, 12—13. XII. 1977

SOFIA • 1981

EDITIONS DE L'ACADEMIE BULGARE DES SCIENCES

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ —  
ЕДИНЕН ЦЕНТЪР ЗА ЕЗИК И ЛИТЕРАТУРА  
ВЕЛИКОТЪРНОВСКИ УНИВЕРСИТЕТ „КИРИЛ И МЕТОДИЙ“  
ИНСТИТУТ ПО СЛАВИСТИКА ПРИ УНИВЕРСИТЕТА В РИМ

# КОНСТАНТИН- КИРИЛ ФИЛОСОФ

МАТЕРИАЛИ ОТ НАУЧНИТЕ [КОНФЕРЕНЦИИ  
ПО СЛУЧАЙ 1150-ГОДИШНИНАТА  
ОТ РОЖДЕНИЕТО МУ — ВЕЛИКО ТЪРНОВО,  
10—11. XI. 1977 г., И РИМ, 12—13. XII. 1977 г.

СОФИЯ • 1981

ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ



**КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ**  
**МАТЕРИАЛЫ НАУЧНЫХ КОНФЕРЕНЦИЙ ПО СЛУЧАЮ**  
**1150-ГОДОВЩИНЫ. С ЕГО РОЖДЕНИЯ—**  
**В. ТЫРНОВО, 10—11. XI. 1977 Г., И РИМ, 12—13. XII. 1977 Г.**  
**ИЗДАТЕЛЬСТВО БОЛГАРСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК. СОФИЯ, 1981**

**РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ**

**Е. Георгиев, Г. Данчев, Г. Димов, С. Грачиоти, Д. Мирчева**

© БАН — Единен център за език и литература  
Великотърновски университет „Кирил и Методий“  
Институт по славистика при Университета в Рим  
1981  
с/о Jusautor, Sofia

L'ITINERARIO SPIRITUALE DI UN SANTO/  
DALLA SAGGEZZA ALLA SAPIENZA  
NOTE SUL CAP. III DELLA VITA CONSTANTINI

0.1. Nel passare in rassegna le posizioni più recenti della storiografia cirillo-metodiana<sup>1</sup> mi ha colpito una certa fissità e ripetitività degli argomenti trattati; e, per contro, la dimenticanza di altri temi, anche emergenti nel dibattito culturale degli ultimi anni. Senza impegnarmi in una seria ricerca delle cause — e del resto dubito che ne sarei capace — mi pare di poter dire che il mancato rinnovamento della storiografia cirillo-metodiana rappresenta il prezzo, probabilmente, da pagare alla splendida tradizione di questi studi che ha caratterizzato il nostro secolo. E anche senza pretendere di proporre all'attenzione degli specialisti un elenco completo di omissioni e di desiderata, per avvalorare il mio convincimento mi limito a rilevare un solo aspetto della questione, che, però, mi sembra importante. Non si è prestata finora la dovuta attenzione, mi pare, al rapporto — essenziale per ogni biografia, anche laica, tant'è che affonda le sue radici ben dentro il mondo classico<sup>2</sup> — tra racconto biografico e narrazione storica. Non si è insomma riflettuto abbastanza, a proposito delle *Vitae* dei primi Apostoli slavi, sulla „posizione ambigua“ dell'opera agiografica, collocata com'è tra la narrazione di fatti reali o verosimili e il loro significato traslato; in stretto rapporto, questo, con lo scopo che l'agiografo si prefigge. Nel nostro caso, com'è stato detto autorevolmente, „elevare a dignità di esempio le vicende terrene dei primi učiteli“<sup>3</sup> (maestri).

Certo, ad un libro come *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, ci si deve accostare sempre con l'attenzione dovuta ad un classico. Del resto è difficile sfuggire al fascino delle suggestive indicazioni circa il valore storico delle *Vitae*. Ma d'altra parte è anche difficile non accorgersi che, a conti fatti, la ricerca erudita della filologia positivista — i cui grandi meriti sarebbe impossibile e comunque ingiusto sottovalutare

<sup>1</sup> Per la bibliografia più recente cf. S. N i c o l o v a. Nouvelles recherches sur la vie et l'oeuvre de Cyrille et Methode. — In: Palaeobulgarica, Sofija, 1977, I, 4, p. 34—49.

<sup>2</sup> Ho presente un lavoro classico come il volume di A. M o m i g l i a n o. The development of Greek Biography. Cambridge, 1971, p. 127 (trad. it. Torino, 1974).

<sup>3</sup> R. P i c c h i o. Compilazione e trama narrativa nelle Vite di Costantino e Metodio. — In: Ricerche Slavistiche, VIII, 1960, p. 61—95. La frase citata è a p. 71.

tare — non riesce a far luce su una problematica che non può essere elusa, e neppure a spiegare la contraddittorietà di dati che proprio tale ricerca contribuisce a mettere di volta in volta in evidenza. Il rilievo che uno studioso come il Lemerle muove alle *Légendes* e ad altri saggi di padre Dvornik („attaché à en montrer l'entière historicité, il a fait dans un savant commentaire un sort à chaque mot"<sup>4</sup>) potrebbe essere in qualche modo generalizzato.

E' infatti certamente significativo che il Grivec concluda la sua analisi minuziosa, e per certi aspetti acuta, del capitolo terzo della *Vita Constantini* (su di esso ci fermeremo, ché della sua struttura e interpretazione intendo parlare) con il dubbio che „je Cirilov životopisec razverstitev zmešal, kakor tudi na nekaterih drugih mestih ni povsem točen.“ Infatti secondo lui „psihološko je utemeljena sledeča razverstitev: odpoved mladostnim zabavam, posvetitev svetemu Gregoriju, mistična zaroka. Brez dvoma pa je med posvetitvijo sv. Gregoriju in med mistično zaroko neka nostrarja zveza“<sup>5</sup>. E che lo stesso Lemerle, studiando la formazione di Costantino, sottolinei il carattere fortemente agiografico del racconto del terzo capitolo che, però, secondo lui, „éveille d'autant plus la méfiance que les données successives se juxtaposent sans vraiment s'enchaîner et qu'on ne nous explique pas, pour commencer, pourquoi et comment Théoktistos fut amené à s'intéresser au jeune Constantin“.<sup>6</sup> Del resto anche Dvornik subito dopo avere affermato che „tout ce qu'il [l'agiografo] nous dit de l'éducation de Constantin est donc parfaitement véridique“ ammette che „moins clair nous semble être ce qu'il dit de l'impossibilité dans laquelle serait trouvé Constantin de continuer ses études à Thessalonique. N'est-il pas quelque peu étrange que, dans la plus importante ville de l'Empire après Constantinople, on ne pût atteindre un plus haut degré de culture?“<sup>7</sup>.

Ecco, dunque, un elenco — certamente non completo — di contraddizioni, sospetti, dubbi che si insinuano anche nelle pagine dei maggiori studiosi, impegnati a recuperare con la loro sensibilità e preparazione ogni possibile indicazione da un racconto che si presenta loro sostanzialmente o addirittura perfettamente „véridique“. Esistono poi opere di studiosi meno attenti, o che hanno avuto il torto di non sapersi mantenere entro i limiti di una ragionevole finezza; col risultato che i loro lavori (forse non tutti) meritano di essere ricordati come esemplari solo per la serie di incomprensioni e di ipotesi, che è il caso di definire amene, frutto di un malaccorto adattamento della critica storicistica. Ma su questi non ci soffermeremo.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> P. L e m e r l e. Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X<sup>e</sup> siècle. Paris, 1971, p. 164.

<sup>5</sup> F. G r i v e c. Zaroka Sv. Cirila s Sofijo-Modrostjo. — Bogoslovni Vestnik, XV, 1935, p. 86.

<sup>6</sup> P. L e m e r l e. Op. cit., p. 162.

<sup>7</sup> F. D v o r n i k. Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Prague, 1933, p. 31.

<sup>8</sup> Cito solo l'articolo, che riguarda direttamente il III capitolo, di I. A n a s t a s i o u. L'éducation de Saint Constantin-Cyrille le Philosophe. — In: Konstantin Kiril Filosof. Dokladi ot Simpoziuma, posveten na 1100-godišnina ot smǎrtta mu. Sofija, 1971, p. 79—90. Particolarmente infelici, per quanto ci riguarda, mi paiono le pagine (82 e 83) dedicate a spiegare perché Costantino non comprendeva la „profondità“ di molti discorsi di Gregorio e a contestare l'affermazione della Vita che a Salonicco Costantino non poté trovare un maestro di grammatica.

Anche nei casi migliori, tuttavia, la storiografia cirillo-metodiana di ispirazione positivista ha acquisito sì, come abbiamo detto, una serie di dati essenziali per la comprensione dei testi, ma ha anche accertato (quantomeno in questo terzo capitolo della *Vita Constantini*) la presenza di dati che paiono confusi, contraddittori, poco credibili. La colpa di tutto questo viene di solito attribuita all'agiografo o a disattenti copisti, comunque a sfavorevoli vicende di trasmissione testuale. Ma si può dar credito a queste ipotesi, tenuto conto della indiscussa *auctoritas* di cui hanno sempre goduto le *Vitae*? A me pare che sarebbe forse il caso di chiedersi se inadeguato non sia soprattutto il nostro modo di leggere e di interpretare questi testi. Con ciò — si capisce — non si pretende minimamente di annullare con un colpo di spugna i risultati, ripeto davvero importanti, della precedente storiografia. Anzi, pur assumendoli tutti come punti di riferimento obbligati nella prospettiva che è loro propria (quella, voglio dire, della critica storica), occorrerà pure porre a questi testi altri quesiti. Considerarli, cioè, non solo documenti di una storia tutta esteriore ed umana e chiedersi se è possibile recuperare anche il loro significato „latente“; intravedere, almeno, ed il fine per cui sono stati composti ed il messaggio spirituale che in essi hanno „letto“ intere generazioni di monaci, che per secoli, da un capo all'altro della Slavia, su questi testi hanno continuamente meditato e si sono formati.

0.2. Ci muoveremo dunque alla ricerca del significato „allegorico“ racchiuso nel dettato del terzo capitolo della *Vita Constantini*. Ma prima, almeno un'altra avvertenza. La scelta di questo testo non è dovuta tanto alla constatazione dei limiti della filologia precedente, quanto alla presenza, concordemente riconosciuta dagli studiosi,<sup>9</sup> in esso di elementi tipici del racconto agiografico, sorretti e sottolineati da un reticolo ben visibile di citazioni, reminiscenze, riferimenti biblici e patristici.

Ma è ovvio che un siffatto modo di „leggere“ i testi, se ha una sua validità, non riguarda soltanto il terzo capitolo della *Vita Constantini*, ma coinvolge certamente altri capitoli della stessa opera e molte altre opere del lungo Medioevo slavo-ortodosso con caratteristiche simili. Per comprendere la mentalità di certi autori, la funzione di un'opera in una determinata epoca ed in un certo ambiente, le ragioni stesse della sua fortuna e delle frequenti migrazioni da un paese all'altro della Slavia, come anche le rielaborazioni e i rifacimenti subiti, sarà necessario qualche volta andare a scoprire, nell'ottica dell'esegesi allegorica cristiana, quelle „verità“ che, per citare la fortunata formula di Giovanni di Salisbury, „sub verborum tegmine latent“. Questa ampiezza di prospettive, se da un lato rafforza la validità teorica del nostro discorso particolare, dall'altro esige un minimo di ulteriori precisazioni.

Prenderemo le mosse da un recente lavoro di Riccardo Picchio, perché riguarda proprio quelle opere della Slavia ortodossa che sono al centro del nostro interessamento. Il Picchio, dunque, sostiene che molte opere della letteratura slava ortodossa (e tra queste naturalmente anche la *Vitae*

<sup>9</sup> Sulla presenza di elementi agiografici nel III capitolo della *Vita* ha richiamato ultimamente l'attenzione anche Ch. Kodov nel suo commento. Cf. Kliment Och-r-r i d s k i. Сѣбрани сѣченія. Т. III. А с. di B. S t. A n g e l o v e C h. K o d o v, Sofija, 1973, p. 142—143.

dei primi due apostoli slavi) possono essere considerate (e quindi lette e interpretate) come esempi di esegesi scritturale. Egli sottolinea che „within the limits of traditional types of Christian elocution, such as historical narration (chronicles, *povesti*), homiletics (sermons, and gnomic didactics as well) and biography (hagiography and Lives of other heroes of the Orthodox tradition), any writer could have recourse to the rich gamut of formal devices that was provided by the scriptural models“. La funzione semantica di questi artifici letterari dipendeva dunque da un referente che si trovava al di fuori dei singoli testi; e ciò implicava la possibilità di „un doppio livello di lettura“. Del resto, continua il Picchio, „any well-trained reader would have known that these two levels of meaning, which correspond to the 'senses' of the Scripture, were equally true.“<sup>10</sup> Il Picchio passa poi ad esaminare uno di questi artifici letterari, molto diffuso anche nella letteratura slava medievale, il *thema* (o, per usare la sua espressione inglese, „thematic clue“). Per gettare un ponte tra la differenza semantica dei due livelli ed aiutare, quindi, il lettore ad intendere il senso spirituale dell'espressione verbale, l'autore ricorre in moltissimi casi ad una citazione biblica, posta all'inizio della *expositio* in posizione marcata.

Ai fini della nostra ricerca pare importante ricordare, anche sulla scia del lavoro del Picchio, che il senso letterale — che rappresenta comunque il momento iniziale di comprensione (perché non citare l'autorità di Dante?<sup>11</sup>) — e quello spirituale non sono tra loro in antitesi, ma si dispongono, nello svolgimento della narrazione, in un continuo rapporto dinamico, che, direi, riflette, almeno per quanto riguarda l'agiografia, quel dualismo divino-umano, ineffabile-razionale che è l'essenza delle vite dei santi.<sup>12</sup> In-

<sup>10</sup> R. Picchio. The function of biblical thematic clues in the literary code of „Slavia Orthodoxa“. — In: *Slavica Hierosolymitana*. I. Jerusalem, 1977, p. 1—31. I passi citati sono a p. 5.

<sup>11</sup> Dante Alighieri. *Il Convivio*. Ed. critica a c. di M. Simonelli. Bologna, 1966.

<sup>12</sup> Le letture imposte da questa problematica sono immense e non penso minimamente di avere la padronanza di tutte. Spero solo di non aver tralasciato nel lavoro di spoglio nessuna opera veramente importante, anche se nel compilare queste note mi sono dovuto, per forza di cose, limitare nelle citazioni all'essenziale. Sull'agiografia bizantina in generale il punto di partenza obbligato è H. G. Beck. *Kirche und Theologische Literatur in Byzantinischen Reich*. München, 1969, p. 267—275, con un'ampia bibliografia alla quale si rimanda. Quanto poi si debba nello studio dell'agiografia sul piano dell'apporto metodologico e delle infaticabili ricerche agli-studiosi bollandisti è ben noto. Tra i loro molti lavori di cui mi sono servito ricorderò solo H. Delehaye. *Les légendes hagiographiques*. Bruxelles, 1905; *La méthode historique et l'hagiographie*. Bruxelles; F. Halikn. *L'hagiographie byzantine au service de l'histoire*. — In: *Recherches et documents d'hagiographie byzantine*. Bruxelles, 1971, p. 260—269; B. DeGaffier. *Mentalité de l'hagiographie médiévale d'après quelques travaux récents*. — *Analecta Bollandiana*, 86, 1968, p. 391—400. Per quanto riguarda l'utilizzazione delle fonti bibliche nel Medioevo, soprattutto occidentale, cf. *La Bibbia nell'Alto Medioevo* (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, X), Spoleto, 1963 e soprattutto il bel saggio di J. Leclercq. *L'Écriture sainte dans l'hagiographie monastique du Haut Moyen Âge*, p. 103—128, dove vengono studiati, con il conforto del materiale agiografico occidentale, molti dei temi che ci interessano da vicino per l'interpretazione del III (e naturalmente non solo del III) capitolo della Vita Constantini. Ma è soprattutto a due lavori ormai classici della storiografia esegetica medievale che anch'io debbo il debito maggiore: J. Leclercq. *L'amour des Lettres et le désir de Dieu*. Paris, 1957 (ma vedi anche la seconda edizione pubblicata col titolo *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*. Paris, 1963) e H. DeLubac. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. 4 voll. Paris, 1959—1964.



somma, i fatti narrati dall'agiografo posseggono senza dubbio un loro significato immediato (il *sensus* storico e letterale). Ma ne posseggono anche un'altro latente, che, mediato dal primo, inerisce ad una realtà trascendente. La sua validità si situa, dunque, su un piano che non è più quello della *historia in factis* o della *littera in verbis*, ma quello della *sententia*. L'agiografo, infatti, sceglie il materiale del suo racconto senza badare troppo se confonde o addirittura falsifica i fatti esterni, perché ciò che gli importa fissare sulla carta non sono tanto date, avvenimenti o circostanze della vita del santo, ma, soprattutto, la „lezione“ che da essa potrà trarre il lettore. E' il carattere — come lo ha definito uno studioso bollandista — „souvent peu historique, parfois non historique, presque toujours *suprahistorique* de l'agiographie.“<sup>13</sup>

Se le opere agiografiche sono composte come modello di un programma morale e di un ideale religioso completamente realizzato dal santo che si vuole celebrare, ad edificazione degli altri uomini, il lettore tradizionale di questi scritti, il monaco, per il quale la *theoria* non poteva mai essere disgiunta dalla *praxis*<sup>14</sup>, per il quale comprendere non significava semplicemente conoscere, ma implicava un modo di vivere la sua esperienza terrena su quel modello, era, per la sua stessa cultura, facilmente in grado di superare il senso letterale e di intendere il senso allegorico, morale o anagogico del testo che aveva davanti. Ma oggi, a distanza di secoli, in un quadro culturale totalmente modificato? Se è lo studioso che cerca di recuperare il messaggio latente di qualche testo, la sua lettura ha generalmente un fine solo ermeneutico. Esige, però, per un verso prudenza e per un altro attenzione e rispetto ai dati testuali e storici; ma anche, credo, una certa dose di „simpatia“.<sup>15</sup>

1.0. Il primo capitolo della *Vita Constantini*<sup>16</sup>, in armonia con la tradizione medievale, contiene la necessaria premessa dottrinale e l'indica-

<sup>13</sup> B. de Gaiffier. *Hagiographie et Historiographie*. — In: *La storiografia altomedievale* (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, XVII. I. Spoleto, 1970, p. 162 e ora ristampato anastaticamente nella raccolta dei suoi studi Recueil d'Hagiographie. Bruxelles, 1977. Cf. anche J. L e c l e r c q. *L'amour des lettres*. . . , p. 156—160.

<sup>14</sup> Molti dei lavori citati ritornano più volte su questo argomento, ma cf. anche J. C. D h o t e l. *Écriture sainte et vie spirituelle*. — In: *Dictionnaire de Spiritualité*. IV. Paris, 1961. p. 149—150.

<sup>15</sup> Uso questo termine nel significato di „legame con l'oggetto della ricerca“ che gli dà H. I. M a r r o u in: *De la connaissance historique*. Paris, 1954, trad. it. Bologna, 1975, p. 99 e segg., facendo mia nel contempo la sua avvertenza che „spirito critico e simpatia non sono per loro natura contraddittori“. La validità dell'esegesi „spirituale“ ha sempre suscitato, com'è noto, riserve. Ma si possono leggere con grande utilità le pagine iniziali del libro di D e L u b a c. *Exégèse médiévale, les considérations de F. H a l k i n in: L'hagiographie byzantine*. . . ed. infine la discussione a più voci ma soprattutto tra J. D a n i e l o u e J. G r i b o m o n t in; *La Bibbia nell'alto Medioevo*, p. 312—315. D. Obolensky ha ricostruito il „pensiero latente“ di alcuni passi della Cronaca Russa in relazione alla tradizione cirillo-metodiana ed esaminando il contesto delle referenze bibliche e delle citazioni scritturali. La sua avvertenza che questo metodo tipologico deve essere usato con estrema prudenza, quando cioè occorrono le condizioni oggettive, deve essere condivisa. Cf. D. O b o l e n s k y. *Cyrille et Méthode et la christianisation des Slaves*. — In: *La conversione al Cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo* (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, XIV). Spoleto, 1967.

<sup>16</sup> Per il testo della *Vita Costantini* e delle sue varianti mi sono servito soprattutto di P. A. L a v r o v. *Materialy po istorii voznikovenija drevnejšej slavjanskoj pis'mennosti*. Ed. anastatica. The Hague-Paris, 1966; *Constantinus et Methodius Thessaloni-*

zione dello scopo perseguito dall'agiografo nello scrivere brevemente la vita del Santo: „da iže choščet', to se slyši podobit' se jemu. . . jakože reče apostol': podobni mně byvaite, jakože i az' Christou"<sup>17</sup>. Il secondo capitolo è invece tutto dedicato al tropo della nobiltà e della pietà dei genitori.<sup>18</sup> Col terzo, finalmente, si prende a narrare la vita di Costantino fino al momento della sua partenza da Salonico.

Chi ha studiato la struttura di questo capitolo e non è propenso a dar corpo ai dubbi del Grivec, parla di un „capitolo bene articolato nel succedersi degli episodi“, che formano „sei“ (o sette) „riquadri, un affresco illustrante la vita del Santo“.<sup>19</sup> In realtà non è per attenzione a dati puramente formali che la struttura del racconto va considerata costituita da tre nuclei narrativi, o, se vogliamo, tre temi, svolti ciascuno in tre episodi della vita di Costantino. L'intero capitolo è infatti segnato da tre successivi interventi divini che determinano di volta in volta le scelte della vita del Santo. In un autore medievale difficilmente, credo, questa può essere considerata una circostanza fortuita. In altri termini gli interventi divini marcano, per volere stesso dell'agiografo, l'inizio dei tre nuclei narrativi, che, se esaminati attentamente, mostrano di essere collegati tra di loro da una chiara concatenazione logica e ideologica.

### 1.1. La saggezza terrena (III, 1—9)

1.1.1. La visione del sogno (III, 1—3). Costantino ha sette anni (e non sfugga il valore simbolico del numero)<sup>20</sup> quando sogna di scegliere per

---

centes. Fontes Recenserunt et illustraverunt F. Grivec et F. Tomšić. — In: Radovi Staroslavenskog Instituta. Knjiga 4. Zagreb, 1960; Kliment Ochridski. Sbrani sčinenija, III; e inoltre A. Vaillant. Textes vieux-slaves. Paris, 1968, 2 voll. con traduzione francese. Cito il testo slavo dalla edizione di Grivec - Tomšić perché posso avvalermi utilmente della parafrasi da loro proposta. Mi servo anche della loro traduzione latina che riporto in nota.

<sup>17</sup> „Vita vero eius ostendit, etiam paululum narrata, qualis fuerit, ut qui voluerit, hoc audiens similis fiat ei. . . sicut dixit apostolus: „Imitatores mei estote, sicut et ego Christi.“ Grivec — Tomšić. Fontes. . . , p. 95 e 170. Si tratta del noto tropo della brevità compositiva delle vite dei Santi, le quali non devono essere necessariamente complete (cf. J. Leclercq. Initiation. . . , p. 155 e segg.) Il che significa che l'agiografo sceglie quei fatti che più gli sembrano adatti ad illustrare il tipo di edificazione che egli vuol dare al suo racconto (Cf. De Lubac. Exégèse médiévale. . . passim). Da segnalare anche il tema dell' „imitatio Christi“ (cf. J. Leclercq. Écriture sainte. . . , p. 115).

<sup>18</sup> Per limitarmi alla agiografia bizantina cito solo E. Patlagean. Agiografia bizantina e storia sociale. Trad. it. in Agiografia altomedievale. A. c. di S. Boesch Gajano. Bologna, 1976, p. 194.

<sup>19</sup> R. Picchio. Compilazione. . . , p. 73. Successivamente il Picchio ha studiato le strutture prosodiche di questo capitolo (cf. R. Picchio. Strutture isocoliche e poesia slava medievale: a proposito dei capitoli III e X della Vita Constantini. — In: Ricerche Slavistiche, XVII—XIX, 1970—1972, p. 419—445), che ha diviso „per comodità del lettore, in sette parti, ciascuna corrispondente ad un episodio narrativo ovvero ad un 'riquadro' della sequenza agiografica“ (p. 429).

<sup>20</sup> Com'è noto fino dall'antichità si ritiene che il numero sette e i suoi multipli governino, tra le altre cose, anche la vita dell'uomo. Per Ippocrate, ad esempio, il bambino à tale fino alla nascita dei denti a sette anni; poi diventa un fanciullo fino alla produzione del seme a quattordici anni (2 volte 7) e così via. (Cf. Ippocrate, De Septemadida. — In: Oeuvres complètes. A. c. di E. Littré. VIII. Amsterdam, 1962, p. 636). Mediata da Filone (cf. De opificio mundi, 103—106. — In: Philonis Alexandrini. Opera quae supersunt. Berolini, 1886, I, p. 35—38) e da altri filosofi questa concezione si trasferisce nella pedagogia medievale, secondo la quale i sette anni rappresentano giusto l'età della coscienza. Cf. C. H. Butler. Number Symbolism. London, 1970.

ordine dello stratega come moglie la più bella ragazza della città, di nome Sofia. Il sogno rappresenta il primo intervento divino nella sua vita.<sup>21</sup>

Secondo la tradizione biblica Dio può, se vuole, servirsi di questo mezzo per manifestarsi agli uomini e rivelare loro la propria volontà. Ma i sogni mandati da Dio non riguardano la vita privata dei singoli, bensì la salvezza del suo popolo. Per il solo fatto di aver avuto questo sogno, dunque, Costantino può essere considerato un uomo prescelto da Dio per compiere grandi cose, anche se dal racconto fatto ai genitori apprendiamo che Dio non si è manifestato direttamente a lui, non gli ha parlato, né gli ha espresso chiaramente la sua volontà. Durante il sogno Costantino ha solo visto una serie di immagini ed ha udito la voce dello stratega che gli ordinava di scegliere la sposa. Sogni allegorici come questo sono nell'Antico Testamento addirittura più numerosi di quelli teoremativi. Si tratta di avvertimenti più che di vere e proprie apparizioni divine; il sogno riflette ciò che chi sogna ha potenzialmente in sé, senza insegnargli niente di più. Si impone così l'esigenza della interpretazione del sogno, che può essere data solo da un membro autorevole del popolo eletto.<sup>22</sup>

1.1.2. L'interpretazione dei genitori (III, 4—8). Nella *Vita Costantini* sono i genitori a spiegare il sogno del figlio. E lo fanno con una serie di citazioni bibliche che determinano in una serie di norme di comportamento il senso e il contenuto della Sofia sognata dal figlio. In sostanza gli propongono un modello di saggezza tutta terrena e profana, che sia guida e moderazione nello sue azioni, nel solco, appunto, della parte introduttiva dei *Proverbi* (1—9; raccomandazioni di un padre al figlio) e della *Sapienza* 6—9, i due libri da cui sono tratte le citazioni.<sup>23</sup> Anche formalmente le brevi sentenze pronunciate dai genitori di Costantino, e non collegate tra di loro da un nesso logico, rimandano al modello delle „Istruzioni“, che è un genere classico della saggezza antica, pagana, giudaica e poi cristiana, da cui derivano nel Medioevo raccolte del tipo dello *Slovo nêkoego otca k*

---

La notizia che Costantino aveva giusto sette anni quando ha sognato le nozze con Sofia, posta com'è proprio all'inizio del capitolo e dunque in posizione fortemente marcata, ha un valore simbolico e non indica, come vorrebbero autorevoli studiosi, un preciso quanto sicuro dato biografico.

<sup>21</sup> Sui sogni e la loro interpretazione nell'antichità e nel mondo del cristianesimo primitivo cf. la voce *ὄναρ* in *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von G. Friedrich. V. Stuttgart, p. 220—238 (con relativa bibliografia). Trad. it. Grande Lessico del Nuovo Testamento. VIII. Brescia, 1972, p. 617—670.

<sup>22</sup> Per quanto attiene ai rimandi biblici più noti cf. Gen. 40, 5—13; 41, 1—36 (Giuseppe interpreta i sogni rispettivamente del coppiere e del panettiere del Faraone) e Dan. 2,1 e segg.; 4,1 e segg. (Daniele interpreta i sogni di Nabucodonosor). Tutti i sogni ricordati nel Nuovo Testamento sono, al contrario, „teoremativi“ e in quanto tali non hanno bisogno di alcuna interpretazione (cf. *Theologische Wörterbuch*, V, p. 235). Non va dimenticata neppure la grande fortuna di cui godeva nella società bizantina l'oneirocritis. Cf. per questo, a titolo puramente indicativo L. B r é h i e r. *La civilisation byzantine*. Paris, 1970, p. 235 e segg. e, per un orientamento più preciso D. D e l C o r n o. *Ricerche sulla onirocritica greca*. — *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di scienze e lettere, classe di letteratura*, 96, 1962, p. 334—366.

<sup>23</sup> Cf. *Introduction à la Bible*. A c. di A. Robert et A. Feuillet. I. Paris, 1959, p. 624—642; E. S é l l i n, G. F o h r e r. *Einleitung in das alte Testament*. Heidelberg, 1969, p. 331—352; J. A. S o g g i n. *Introduzione all'antico Testamento*. Brescia, 1974, p. 496—500 con ampia bibliografia.

*synu*,<sup>24</sup> tanto per citare un esempio ben noto in area slava. Al centro di questi scritti sta una riflessione su come applicare la legge divina a tutti gli aspetti della vita umana; una riflessione sulla „saggezza terrena“.

1.1.3. L'obbedienza agli insegnamenti dei genitori (III, 9). Costantino, secondo il tropo della totale sottomissione del santo, segue i consigli dei genitori. Emerge tra i suoi compagni e la sua facilità di apprendimento ha qualcosa di miracoloso. L'Autore della *Vita* non si sofferma a lungo su questo aspetto, gli basta appena accernarvi perché, come vedremo, di ben altri portenti ha da metterci a parte. Ma, intanto, c'è da verificare se l'interpretazione del sogno data dai genitori è esatta, corrisponde cioè al disegno e alla volontà divina. L'uomo avveduto sa dalla Scrittura che in questo campo possono sempre esserci sorprese. L'interpretazione vera dei sogni, infatti, appartiene solo a Dio, che solo conosce il futuro.<sup>25</sup>

1.2. Alla ricerca del „desiderio del cuore“ (III, 10—26)

1.2.1. La caccia con lo sparpiero<sup>26</sup> (III, 10—16). Mentre Costantino, seguendo i dettami della saggezza profana, partecipa alla bella vita dei fanciulli nobili e ricchi, Dio interviene ancora nella sua vita. Durante una caccia Costantino perde il suo sparpiero, portato chi sa dove dal vento che, precisa l'agiografo, si era messo a soffiare per „previdenza divina“. Dio, infatti, vuol far capire a Costantino che egli non deve „assuefarsi alle cose di questo mondo“ e lo irretisce come un tempo aveva conquistato, durante una caccia al cervo, S. Placida.<sup>27</sup> Il contenuto dei paragrafi 12 e 13 sotto-

<sup>24</sup> Sulle caratteristiche stilistiche delle opere sapienziali cf., ad esempio, La Sainte Bible, texte latin... a c. di L. Pirot et A. Clamer. Paris, 1946, VI, p. 15 e segg. nonché Sellin Fohrer. Einleitung... p. 340—341. A questo genere letterario si ispirano anche Gregorio di Nazianzo e Basilio. Cf. su questo A. Guida. Un nuovo testo di Gregorio Nazianzeno. — Prometheus, 2, 1976, p. 216 e segg. con una ricchissima bibliografia. Sulla fortuna di questi scritti, in varie forme e raccolte, durante tutto il lungo medioevo slavo, esistono, a quanto mi risulta, molti studi particolari, ma non un lavoro di sintesi. Per un orientamento generale si può vedere l'introduzione (p. 7—29) a Izbornik 1076 goda, izd. podg. V. S. Golyšenko, V. F. Dubrovina, V. G. Dem'janov, G. F. Nefelov. Moskva, 1965.

<sup>25</sup> Cf. Gen. 40, 8; 41, 16—30; Dan. 2, 19—23.

<sup>26</sup> Esistono delle difficoltà e perciò delle disparità nella interpretazione della parola slava „kragoui“. Secondo A. Vaillant (Slavon kraguilü „épervier“. — Revue d'Études slaves, XXIII, 1947, p. 155—157) questa parola di origine turca „s'est introduit comme terme de chasse, désignant un oiseau de chasse particulier importé par les Turcs“. L'etimologia turca conferma il significato di „sparpiero“. E infatti Vaillant così appunto traduce (Textes vieux slaves... II, p. 2). Del resto questa forma, che è un *аѣаѣ*, è indicata col significato di *лѣаѣ*, accipiter nei lessici più accreditati, da I. I. Sr e z n e v s k i j. Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka, I, p. 1310 al Lexicon linguae Paleoslovenicae. II. Praga, 1973, p. 58, anche se il testo della Vita parrebbe indicare un rapace di „alto volo“ e non di „basso volo“, com'è l'accipiter nius. Ecco perché alcuni studiosi, tra cui anche Grivec — Tomšić. Fontes... p. 172, Angellov — Kodov. Op. cit... p. 121, traducono „falcone“. Io mi attengo alle indicazioni semantiche del termine, confermate dalle varianti di alcuni codici che testimoniano la forma russa „jastreb“ (cf. Grivec — Tomšić. Fontes... p. 98), anche se tengo presente la possibilità che questa traduzione non sia la più precisa.

<sup>27</sup> La caccia era nel medioevo attività tipica degli uomini di mondo, ma non confacente agli uomini di Chiesa. Ne fa fede questo editto di Carlo Magno che vieta la caccia a tutti i servi di Dio: „Omniibus servis Dei venationes et sylvaticas vagationes cum canibus, et ut accipitres et falcones non habeant, interdicimus.“ Caroli Magni. Codex diplomaticus. Capitulare generale (An. 769—771). — In: Migne, P. L., XCVII, p. 123. Nella tradizione agiografica non è raro il caso in cui la conversione avviene du-

linea in modo, credo, inequivocabile che dopo il sogno e le cosiddette „nozze mistiche“ con Sofia, anzi nonostante il sogno e le „nozze mistiche“, Costantino ha imboccato una strada, sia pure per suggerimento dei genitori, che non è quella che Dio vuole per lui. Ma non si comprende, a mio avviso, realmente né questo episodio né la funzione che ha all'interno del racconto se non si tiene presente il simbolismo che esso racchiude.

Per motivare questo nuovo intervento divino l'agiografo dice chiaramente che Costantino non doveva „assuefarsi alle cose di questo mondo“. Ma a fare bene attenzione, senza forzare il testo e senza indulgere in interpretazioni in chiave psicanalitica,<sup>28</sup> si può leggere in questo episodio anche ciò che l'agiografo esplicitamente non dice. Nel codice figurativo medievale gli uccelli rapaci assumono significati diversi e, a volte, addirittura contrastanti a seconda che l'accento venga posto sulla loro capacità di volare in alto ovvero sulla loro rapacità.<sup>29</sup> In questo caso l'uccello che ghermisce la preda diviene il simbolo del giovane che fa sua la donna amata. Le mie ricerche, certamente incomplete, indicano che questo motivo è assai frequente ed è legato ad ambienti di corte del medioevo occidentale, romanzo e germanico,<sup>30</sup> mentre non posso citare — lo riconosco — testi appar-

---

rante la caccia a significare in modo drammatico l'improvviso e miracoloso cambiamento di status. Dei futuri santi, infatti, si dice — come nella Vita Constantini a proposito della diffusissima leggenda di Santa Placida-Eustachio — che da cacciatori sono diventati cacciati (da Dio), ovvero che invece di cacciatori di uccelli — come nel caso della Vita russa del metropolita Alessio — diverranno cacciatori di uomini (Cf. Povest' o Aleksëe mitropolitë vseja Rusi. — In: Nikonovskaja Lëtopis' 6886, P. S. R. L., XI, p. 30). La caccia al falcone in particolare è l'emblema „de haute naissance ou (ma forse sarebbe meglio dire „e perciò anche“) de dissipation mondaine“. Cf. L. R é a u. Iconographie de l'art chrétien. III. Iconographie des Saints. Paris, 1959, p. 1513, che dà, sotto la voce faucon l'elenco dei santi raffigurati, prima della loro conversione, nell'atto di andare a caccia col falcone.

<sup>28</sup> E' noto che per Freud il volo rappresenta l'aspirazione ad essere capaci di prestazioni sessuali. Cf. S. F r e u d. Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci. — In: Saggi sull'arte. I. Torino, 1969, p. 75—158.

<sup>29</sup> Parlo genericamente di „uccelli rapaci“ sia per la difficoltà, di cui sopra, di identificare il „kragoui“ costantiniano, sia per l'estrema varietà, spesso contraddittoria, della simbologia che viene attribuita non solo a uccelli diversi (falconi, sparvieri, astorri ecc.) ma anche alle diverse specie dei singoli uccelli. Così se per A r t e m i d o r o (Il libro dei sogni. A c. di D. D e l Corno. Milano, 1975, p. 117) il falco è il simbolo della „donna di condizione regale e ricca“, mentre lo sparviero e il nibbio corrispondono a briganti e pirati“, in molti bestiari medievali le varie specie di falconidi simboleggiano vizi e virtù degli uomini, come ad esempio nel Bestiario toscano (Una breve bibliografia sui bestiari si può trovare nell'introduzione di A. M e n i c h e t t i a C. D a v a n z a t i. Rime. Bologna, 1965, p. XVII—XIX). Così anche nel Libellus de natura animalium (ed. anastatica con introduzione di J. J. Davis. London, 1958). Altrove il falcone è simbolo della vittoria sulla concupiscenza e sulle passioni in genere. Cf. J. C h e v a l l i e r. Dictionnaire des symboles. Paris, 1969, p. 346.. E. C i r l o t. A Dictionary of Symbols. London, 1967.

<sup>30</sup> Spero che gli spunti da me raccolti possano essere confermati e accresciuti da successive ricerche nell'ambito della letteratura bizantina. Per quanto riguarda, come dicevo, il mondo occidentale va in primo luogo ricordato lo spoglio di W. H e n s e l, forse incompleto ma certamente utile: Die Vögel in der provenzalischen und nordfranzösischen Lyrik des Mittelalters. — Romanische Forschungen, XXVI, 1909, p. 632—645. Ricorre, espresso in vari modi presso diversi poeti, il paragone tra l'uccello da preda e il comportamento dell'innamorato. A mo' di esempio posso qui ricordare i versi di un trovatore che non trovo citato da Hensel:

Amors o fai si com lo bons astors  
que per talan no's mou ni no's debat,

tenenti all'area culturale bizantino-slava (ma questo è forse dovuto alla ristrettezza delle mie indagini). Lo stesso motivo, però, ricompare in testi russi, folklorici e letterari, tardi.<sup>31</sup> Queste indicazioni permettono, mi pare, di poter concludere che la perdita (dello sparviero) da parte di Costantino indica una sua rinuncia, e che l'oggetto specifico di questa rinuncia è, per il simbolismo legato agli uccelli da preda, l'amore profano. Del resto Costantino dopo due giorni di abbattimento e di dolore e di digiuno (motivo della continenza), meditando sulla vanità di questo mondo, comprende l'insegnamento e annuncia di voler "seguire un'altra via migliore di questa". La necessaria rinuncia gli impone di ricercare questa „via“, che in qualche modo esula dal quadro della saggezza terrena tracciato dai genitori.

1.2.2. Lo studio della poesia (III, 17—21). Nel silenzio della sua casa Costantino decide di dedicarsi allo studio delle opere di Gregorio di Nazianzo. I suoi progressi sono notevoli e rapidi secondo il luogo comune per cui il santo deve far bene ogni cosa. Egli non solo impara a memoria le poesie di Gregorio, ma è anche in grado di scriverne un encomio, che gli studiosi hanno fatto oggetto di molte notissime ricerche,<sup>32</sup> alle quali ci si richiama per sottolineare come nella struttura di questo encomio, formata da brevi cadenze simmetriche, per lo più di due membri, che si corrispondono e si contrappongono, sia marcata, nell'anafora iniziale e poi nel richiamo ai Serafini, l'antitesi corpo-anima, uomo-angelo. L'angelo, si sa, è figura del monaco e del vero filosofo, perché la vita ascetica conduce alla conoscenza divina che è l'essenza di ogni vera filosofia.<sup>33</sup> L'invocazione

anzeis esta entro c'om l'a gitat  
 et adoncs pren son ausel quan l'a sors,  
 et fin'amors esgarda et aten  
 una donna ab entieira beutat  
 on tuit li ben del mon son asemblat  
 e no'i faili ges amors quan tal la pren.

Cf. Rigaut de Barbezieux. *Le Canzoni*. A c. di M. Braccini. Firenze, 1960, p. 76. Non ho potuto consultare S t o s s e l. *Die Bilder und Vergleiche in der altprovenzalischen Lyrik*. Marburg, 1886, ma il materiale raccolto da Hensel mi sembra sufficiente per la nostra documentazione. Com'è noto, dalla lirica occitanica la moda delle metafore animalesche passa nei poeti siciliani a nei siculo-toscani. Nell'edizione citata di C. Davanzati trovo un sonetto („Bono sparver non prende senza artiglio“, p. 331) ed uno adespoto da un codice magliabecchiano (p. 405) in cui lo sparviero è preso a termine di confronto per descrivere il comportamento del poeta dinanzi alla donna amata. Nel glossario inoltre (p. 470) è citato un sonetto anonimo „Tapina ahimè, ch'amava uno sparvero“ in cui il rapace è identificato con l'amante. E tanto potrebbe bastare per la letteratura italiana se non fosse quasi obbligo citare, a testimonianza di una tradizione che continua anche dopo, almeno due novelle del Boccaccio: quella, notissima, di Federico degli Alberighi e la Nona della Settima giornata, dove l'amante chiede a Lidia, a conferma del suo amore, di uccidere in presenza del marito Nicastro „il suo buon sparviere“. Per quanto concerne il Medioevo germanico basterà ricordare il sogno di Crinilde (nella *Avventura del Niebelungenlied*) che vede scomparire il proprio falco. Sarà la madre Ute a spiegare che il falco è un nobile guerriero suo sposo.

<sup>31</sup> Cf. D. S. Lichačev. *Velikoe nasledie*. Moskva, 1975, p. 292--294 a commento della *Povest' o tverskom otroče monastyre*.

<sup>32</sup> Per l'interpretazione dell'encomio e la relativa bibliografia rimando a R. P i c c h i o. *Strutture isocoliche*, p. 422.

<sup>33</sup> Sulla „vita angelica“ nella tradizione monastica cf. S. F r a n k. *Ἄγγελος βίος*. *Begriffsanalytische und Begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum*. Münster Westfalen <1974> soprattutto alle p. 57—59 e 87—91. Per i riferimenti patristici si veda la voce ἄγγελος in G. L a m p e. *A. Patristic-Greek*

con cui si chiude l'encomio indica l'aspirazione di Costantino a seguire Gregorio non solo nella vita apostolica, ma anche nella vita ascetica; indica un programma completo di santità.

Ma se è così, e se Gregorio rappresenta la più grande autorità teologica ed insieme il cantore più raffinato della poesia religiosa comunque un'auctoritas per l'agiografo, può destare qualche sorpresa l'atteggiamento negativo di Costantino, la sua „grande disperazione“. Si noti che l'espressione „въ unynie veliko vъpade“ (21) è addirittura più forte (per l'eliminazione dell'endiadi e l'introduzione dell'aggettivo) di „въ unynie i pečal vъpad“ (11), usata dall'agiografo per descrivere lo stato d'animo di Costantino dopo la perdita dello sparviero. Perché, insomma,— c'è da chiedersi — dopo aver mandato a memoria le poesie di un santo padre della Chiesa dopo aver egli stesso composto una ispirata preghiera, Costantino cade in uno stato di profonda insoddisfazione personale? Il fatto è che l'espressione usata dall'agiografo per spiegarne il motivo „въs'd' že vъ mnogyi besedy i um' veli, ne mogyi razuměti glъbinъ“<sup>34</sup> non va interpretata in senso letterale, ascrivendo, cioè, in qualche modo questo fallimento ad una, comunque la si voglia intendere, deficienza di Costantino; sulla quale, quand'anche si fosse realmente verificato, l'agiografo non avrebbe mai richiamato l'attenzione del lettore. L'insoddisfazione, insomma, non ha una causa soggettiva, trova la sua ragione d'essere *in rebus*.

E' lo stesso Gregorio a proposito dei suoi versi ad affermare che essi, pur così numerosi, non offrono nessun vantaggio al di fuori di una *κενή γλωσσαλγία* e sono tutti quanti pieni di *ληθημάτων*. Cosa fare? Gregorio indica anche il rimedio:

*Πάντων μὲν ἂν ἤοιστα καὶ γνώμην μίαν  
Ταύτην ἔδωκα, πάντα βίψαντας λόγον.  
Αὐτῶν ἔχεσθαι τῶν θεοπνεύστων μδνον.*<sup>35</sup>

Lexicon, Oxford, 1968. Si noti che l'autore della Vita Methodi si serve dello stesso tropo a proposito dei due fratelli di Salonico: „ουβὲδὲνъ же takova mouža apostolikъ Nikola posъla po nja, želaja viděti ja jako anъgela božija“ (VI, 1 „Certior autem factus de talibus viris apostolicus Nicolaus accersivit eos, desiderans videre eos tamquam angelos Dei“, Gri v e c — T o m š i ć. Fontes. . . , p. 156 e 234). Questa frase della Vita Methodi, come anche il richiamo della Vita Constantini, vogliono essere certamente una lode dell'ideale ascetico del monachesimo orientale; in contrapposizione ai monaci occidentali, dediti a problemi più squisitamente terrestri. Questo contrasto è peraltro molto antico perché è già presente nei Dialoghi di Sulpicio Severo, come avverte il Contini (con rimandi a studi di Del Monte e Spitzer) a commento del passo seguente di un testo tipicamente monastico come il Ritmo Cassinese:

Poi ke 'n tanta gloria sedete  
nullu necessu n'abete,  
ma quantumqu'à Deu petite  
tutto lo 'm balia tenete,  
yet em quella forma bui gaudete  
angeli de celu sete.

(Cf. Poeti del Duecento. A c. di G. Contini. Milano — Napoli, I, p. 7—13).

<sup>34</sup> „Ingressus autem in multos sermones et intelligentiam magnam, cum non posset perspicere profunditates, in moerorem magnum incidit“. G. T o m š i ć. Fontes, p. 172.

<sup>35</sup> Poemata de sipso, XXXIX. Cf. P. G. Migne, XXXVII, 1329—1330:  
Omnium quidem suavissime consilium unum  
hoc dedi, ut abjecto quolibet-sermone,  
solis a Deo afflatis Scripturis incumbere.

In altri termini per comprendere il vero motivo di tanta disperazione di Costantino, e cioè il significato della frase citata, occorre considerare il rapporto tra scienze profane e sapienza divina così come viene impostato da quell'umanesimo cristiano, cui si ispira evidentemente tutta la *Vita* e che prende l'avvio proprio dai grandi padri cappadocesi. I quali non rifiutano per principio le scienze profane e quindi neppure la letteratura e la poesia; anzi ne raccomandano l'apprendimento, a condizione però che esso rappresenti il necessario momento propedeutico alla conoscenza della Scrittura, che è l'unica che conta. Di questo spirito si fa portavoce S. Basilio in un famoso scritto dedicato ai nipoti:

*Εἰς δὴ τούτων ἄγονοι μὲν Ἱεροὶ Λόγοι, δι' ἀπορρητῶν ἡμᾶς ἐκπαιδεύοντες. Ἔως γὰρ ὑπὸ τῆς ἡλικίας ἐπικοίειν τοῦ βίου τῆς διανοίας αὐτῶν οὐχ ὁλόν τε, ἐν ἑτέροις οὐ πάντῃ διεισθηκόσιν, ὥσπερ ἐν οὐρανῷ τισὶ καὶ κατόπιτροις, τῷ τῆς ψυχῆς ὄμματι τέως προγυμναζόμεθα. . . καὶ ποιηταῖς καὶ λογοποιοῖς καὶ ῥήτοροι καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ὁμιλητέον ὅθεν ἂν μέλλῃ πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν ὠφέλειά τις ἔσσεσθαι. . . εἰ μέλλει ἀνέκπλητος ἡμῖν ἡ τοῦ καλοῦ παραμένειν δόξα, τοῖς ἔξω δὴ τούτοις προτελεσθέντες, τηλικαῦτα τῶν ἱερῶν καὶ ἀπορρητῶν ἐπακασόμεθα παιδεύματων.<sup>36</sup>*

Alla „profondità“ — e il termine andrà inteso in tutto il suo valore traslatosi pervenire con lo studio delle Scritture non con la conoscenza o la p—tica della poesia, e sia pure della poesia religiosa.

᾽Ὡδὸς νοεῖν κέλομαι σε λόγοις (da correggere in *λόγους* ?) *Σοφίης βαθυκόλου*, esclama Gregorio,<sup>37</sup> il quale alla fine della sua vita, ricordando una esperienza analoga a quella del giovane Costantino, definisce „vano eloquio“ tutto ciò che non attiene alla Sapienza divina:

*Ἄχρους παρεῖά, τῶν λόγων ὃ ἔρως ἐμὲ  
Θερμός τις εἶχε. Καὶ γὰρ ἐξήτουν λόγους  
δοῦναι βοηθοὺς τοῖς νόθους ταῖς γνησίους,  
Ὅς μήτ' ἐπαίρουινθ' οἱ μαθόντες οὐδὲ ἐν,  
Πλὴν τῆς ματαίας καὶ κενῆς εὐγλωττίας,  
Τῆς ἐν ψόφοις τε καὶ λάρυγι κειμένης,  
Μήτ' ἐνδεοδύμην πλεκτάνας σοφισμάτων.<sup>38</sup>*

<sup>36</sup> Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques. A c. di F. Boulangier. Paris, 1935, p. 43: „C'est à cette vie [alla vita ultraterrena, di cui S. Basilio parla nei paragrafi precedenti] que nous conduisent les Saints Livres par l'enseignement des mystères. Mais en attendant que l'âge nous permette de pénétrer dans la profondeur de leur sens, c'est sur d'autres livres qui n'en sont pas entièrement différents, comme sur des ombres et des miroirs, que nous nous exerçons par l'oeil de l'âme. . . poètes, historiens, orateurs, tous les hommes, il faut avoir commerce avec tous ceux de qui il peut résulter quelque utilité pour le soin de notre âme. . . si nous voulons que demeure indélébile notre idée du bien, nous demanderons donc à ces sciences du dehors une initiation préalable, et alors nous entendrons les saints enseignements des mystères. . .“ Tra gli altri scritti che affrontano questo problema, oltre a quelli citati in seguito, cf. anche di Gregorio di Nazianzo. Oratio VII in laudem Caesaris Fratris. — In: Migne, P. G., XXXV, 761 e 764—765.

<sup>37</sup> Carminum liber I: — In: Migne, P. G., XXXVII, 412: „volo intelligere profundae verba Sapientiae“.

<sup>38</sup> Poemata de seipso: — In: Migne, P. G., XXXVII, 1037—1038: Genae absque lanugine, jamque me litterarum amor Vehemens tenebat. Quaerebam enim veris



Costantino percorre una via già battuta da altri, con identici — né potrebbe essere altrimenti — insoddisfacenti risultati. Ecco perché la sua ricerca deve continuare.

1.2.3. Il rifiuto del „grammatico“ (III, 22—26). Deluso dallo studio della poesia non meno che dalla vanità della vita terrena egli si rivolge ad uno „straniero“ presente a Salonico ed esperto di „grammatica“. Questa informazione ha posto non pochi interrogativi agli studiosi, i quali si chiedono se si trattava di un maestro delle scuole elementari o delle scuole superiori, se insegnava solo la lingua o la retorica. A dire il vero, questa problematica non mi sembra essenziale a comprendere questo passo della *Vita Costantini*.

Conta piuttosto soffermarsi, *in primis*, sul significato della parola „stranъ“, posta all'inizio del periodo e dunque in posizione fortemente marcata. Perché, dunque, l'agiografo ha voluto sottolineare che il „grammatico“ da cui si reca Costantino è uno „straniero“? Straniero — io intendo — non solo o non tanto nel senso di proveniente da altre terre, ma soprattutto di non appartenente alla comunità cristiana. E' infatti indubbio che questo termine riflette la distinzione paolina<sup>39</sup> (ma già in Marco 4,11) tra quelli di dentro, i nostri, i cristiani (ἔσω) e quelli di fuori, gli altri, i pagani (ἔξω); distinzione ben presente all'autore della *Vita*, quando ricorda che Costantino fu incaricato di insegnare filosofia agli indigeni e agli stranieri („tozem'ce i stran'nye“, IV, 19).<sup>40</sup> E fa bene il Grivec a citare, a commento di questo passo, la *Vita di Clemente*, dove si legge, a proposito del nostro Costantino, che egli era molto esperto nella filosofia „straniera“, cioè pagana, ma ancora di più in quella „interna“, cioè cristiana. In conclusione se è vero, come risulta anche da molte altre indicazioni, che con ἔξω si indicano tutte le scienze profane,<sup>41</sup> non sarà arbitrario attribuire la stessa accezione al suo corrispondente slavo „stranъ“, almeno in questo passo. Il „grammatico“ del III capitolo della V. C., dunque, qualsiasi cosa insegnasse, è „straniero“ nel senso che è al di fuori della comunità cristiana, è il rappresentante delle scienze profane. Ma come la poesia non permette di comprendere la „profondità“ delle cose, queste se considerate come dei

---

Litteris adjunctrices dare eas quae falsae sunt,  
Ne sese efferrent, qui nihil aliud dicerant  
Praeter vanum et inane eloquium,  
In strepitibus et gutturibus situm,  
Nec ego implicarem nexibus sophismatum.

Vale la pena anche di rileggere la lettera che Gregorio scrisse, verso la fine della sua vita ad Adamantios che gli aveva chiesto i libri di retorica, lettera che si incentra sul concetto che bisogna aspirare alla „vera erudizione“ per usufruire al meglio dei libri divini. „Sic porro uteris“ — conclude Gregorio — si Dei metus (cf. sotto *Vita Costantini*, III, 27), — quem ab omnibus et ubique coli oportet, vanitatem, quantum fieri potest, superet, etiamsi hanc non omnino excutiamus“. Cf. P. G. M i g n e, XXXVII, 377—380.

<sup>39</sup> I Cor. 5, 12; Col. 4,5; 1 Ts, 4, 12; 1 Tm 3, 7.

<sup>40</sup> „ . . . rogaverunt eum, ut doctoris cathedram acciperet et doceret philosophiam indigenas et peregrinos, cum omni officio et auxilio“. G r i v e c — T o m š i ć. Fontes. . . , p. 176 e nota 24.

<sup>41</sup> Il primo significato nel *Lexicon* del Lampe (cf. sub voce, p. 503) è „outside the church“, coi soliti numerosi rimandi alla tradizione patristica. La stessa forma con lo stesso significato viene usata, come abbiamo visto, da S. Basilio nel passo citato e altrove nel trattato sulle scienze elleniche. Cf. pp. 44 e 59.

valori assoluti, non sono utili, almeno non servono, al pari della poesia, a raggiungere la vera sapienza. E sarà forse il caso di invocare ancora una volta l'autorità di Gregorio che in un passo di una orazione mette bene in evidenza questo concetto:

Οἱ σοφοί, καὶ φιλόσοφοι, καὶ σεμνοὶ τὴν ὑπὴ-  
νην καὶ τὸ τριβώνιον, οἱ σοφισταί, καὶ γραμματισταί,  
καὶ τῶν δημοσίων θηρευταὶ κρότων, οὐκ οἶδα ἤως  
ἂν σοφοὶ κληθῆιητε, τὸν πρώτον λόγον οὐκ  
ἔχοντες.<sup>42</sup>

In secondo luogo occorre prendere in considerazione il comportamento del „grammatico“ e chiedersi perché mai rifiuti le iterate richieste del giovane Costantino, anzi appaia deciso a non insegnare più a nessuno durante tutta la sua vita. L'agiografo, a saper leggere, ci fornisce anche qui la „chiave tematica“ per capire. Quasi di sfuggita trova modo di inserire nel suo racconto un breve, quanto esplicito, riferimento alla parabola dei talenti (Mt. 25, 14—40), che non ha attirato, al di là della pura identificazione, l'attenzione degli studiosi (per quanto ne so io), ma che merita invece di essere valutato perché prova la condanna morale del comportamento del grammatico e spiega, così, perché egli sia stato presentato fin dall'inizio come „straniero“. Nella esegesi patristica della parabola è addirittura tipico rapportare il comportamento del servo inutile, che sotterra il suo unico talento, a quello di chi rifiuta di insegnare e di ammaestrare, di mettere cioè i doni ricevuti da Dio a profitto degli altri. La *Glossa ordinaria* così interpreta Matteo XXV, 25 „*Abcondi talentum tuum*“ „*Non praedicavi quod te donante intellexi*“. E il versetto seguente: „*Sciebas quia, etc. Quare ista cogitatio non incussit tibi timorem ut scires me mea diligentius quaesiturus? Quod dixit pro excusatione vertitur in culpam.*“<sup>43</sup> Ma in termini pressoché analoghi formula il suo commento Giovanni Crisostomo:

Ἄο χάριν λόγου καὶ διδασκαλίης εἰς τὸ ὠφελεῖν ἔχων, καὶ  
μὴ χρώμενος αὐτῇ, καὶ τὴν χάριν ἀπολεῖ ὁ δὲ σπου-  
δὴν παρεχόμενος, πλείονα ἐπισπάσεται τὴν ὀρωσάν'  
ὡσπερ οὖν ἐκεῖνος καὶ ὁ ἔλαβεν ἀπόλλυσιν...

Τάλαντα γὰρ ἐνταῦθα ἔστιν ἡ ἐκάστου δύναμις, εἴτε ἐν  
προσώπῳ, εἴτε ἐν χρήμασι, εἴτε ἐν διδασκαλίᾳ, εἴτε  
ἐν<sup>97</sup> οἷω δήποτε πράγματι τοιοῦτω. Μηδεὶς λεγέτω, ὅτι  
Ἐν τάλαντον [755] ἔχω, καὶ οὐδὲν δύναμαι ποιῆσαι. Δύ-  
νασαι γὰρ καὶ δι' ἐνὸς εὐδοκιμήσαι.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Oratio XXXVI. De seipso. — In: Migne, P. G., XXXVI, 279: „Sapientes, et philosophi, et barba ac pallio venerandi, vosque sophistae et grammatae, publicique plausus captatores, haud scio quonam pacto sapientes appellari possitis, primario sermone ac doctrina carentes.“

<sup>43</sup> P. L. Migne, CIV, 165. Gli stessi concetti vengono ripetuti a commento del passo analogo del Vangelo di Luca. Cf. P. L. Migne, CIV, 328.

<sup>44</sup> S. Joannis Chrysostomi. Matthaeum homilia LXXVIII al. LXXIX. — In: Migne, P. G., VII, 714 „Qui gratiam verbi et doctrinae ad utilitatem aliorum accepit, nec illa usus est, gratiam ipsam perdet: qui autem studium suum adhibuit, maius sibi attrahet donum; cum contra ille quod acceperat perdidit. . . Talenta enim hic vocantur, quae in cuiusque potestate sunt, sive patrocinium, sive pecuniae, sive doctrina, sive aliud quidquam huiusmodi. Nemo itaque dicat. Unum habeo talentum, nihilque possum facere. Potes enim cum uno rem probe gerere“.

Il senso è sempre quello: se viene a mancare quel „protos logos“ di cui parla Gregorio a la „charis“ di cui parla Giovanni Crisostomo, la scienza è priva di valide risposte, non può che chiudersi in se stessa, in un silenzio che è semplicemente impotenza. Su questa stessa linea esegetica si potrebbe ancora citare il commento a Luca di Eusebio di Cesarea,<sup>45</sup> o quello, forse ancora più esplicito, di Eutimio Zigabeno a Matteo:

*καὶ διαλαμβάνει περὶ τῶν λαμβανόντων ἐκ θεοῦ χαρίσματα διδασκα-  
λικά ταῦτα γὰρ νῦν ἐκάλεσε τάλαντα διὰ τὸ τίμιον  
αὐτῶν, καὶ ἢ χωριζόμενων αὐτοῖς καὶ κερδαινόντων, ἢ  
καποχυπτόντων καὶ μηδὲν κερδαινόντων.<sup>46</sup>*

L'elenco delle citazioni — a queste si può aggiungere una lettera di S. Nilo<sup>47</sup> — sarebbe facilmente allungabile con una ricerca appena più accurata nella letteratura patristica. Ma per dire della continuità e della forza di certe interpretazioni bibliche ci si può tranquillamente spostare nella Serbia del XV secolo e trovare lo stesso motivo esegetico nelle pagine di Konstantin Kostenečki. Egli fa quattro volte riferimento nello *Skazanie izyjavljenno o pismenech* alla parabola dei talenti (capp. I, II, III, XXIX).<sup>48</sup> In questo capitolo — il cui titolo può essere così interpretato: „Concerning certain heresies to which some people in their ignorance adhere. For those <acts> which have been prohibited by the holy Fathers are regarded as heresies. Heresy expresses division; and <the heretics> through there <heresies> divide him“<sup>49</sup> il riferimento alla parabola dei talenti, avvalorato dalla „auctoritas“ del Crisostomo, si collega direttamente al rifiuto di rispondere a chi ti interroga. Scrive il Kostenečki: ἡΑΙ ΠΑΚΥΙ ΓΛΕΨΗ ΝΕ

ΠΟΡΕΨΑΤΗ ΕΞΠΡΑΨΑΪΟΥΨΗ; ΤΟ ΣΑΨΨΗ ΖΛΑΤΑΓΟ ΉΞΥΚΟΜΒ ΤΤΟ ΓΛΙΕΤ' ΤΗ, ΕΞ  
ΕΞΑΚΥΗ ΣΒΟΗ ΕΞΠΗΕ ΕΞΑΚΟΜΒ ΟΥΧΪΤΗ. ΔΙΨΕ ΕΟ, ΡΕ, Η ΕΔΪΝΗ ΤΑΛΛΗ' ΤΕ ΕΞ-

<sup>45</sup> Eusebius Caesarensis. Commentaria in Lucam. — In: Migne, P. G., XXIV, 593—594. τῷ δ' ἐγκρύπτει τοὺς λόγους καὶ καταδήσανι παρ' ἑαυτῶ, μηδὲν τε εἰργασμένω πονηρῶ δούλω καὶ δκηρῶ, ταπίχειρα τῆς πανηρίας ἐποίησι. „Veruntamen illum qui traditam doctrinam celaverit atque apud se obvolverit, malum scilicet, ignavum nihilque operantem servum, debita nequitiae suae poena prosequetur.“

<sup>46</sup> Euthymius Zigabenus. Commentarium in Matthaëum. — In: Migne, P. G., CXXIX, 633—634: „... et de his disserit, qui a Deo gratias acceperunt docendi (nam has nunc talenta vocat propter honorem illarum), et vel per earum usum lucrum attulerunt, vel defodiendo nihil lucri fecerunt“.

<sup>47</sup> S. Nili. Epistulae. — In: Migne, P. G., LXXIX, 211—212:

*“Ὡσπερ ἐγώ, εἰ μὴ μεταδόλην ἐτέροισ τῆς δοθεῖσης  
μοι χάριτος, λόγον ὑπέξω ἐν ἡμέρα κρίσεως, ὡς  
κατορῶξας τῇ σιωπῇ τὸ πνευματικὸν τάλαντον, οὗτος  
καὶ οὐ εὐθύνως ἀπαιτηθῆσθ, εἰὰν μὴ καὶ ἄλλοις ἰκα-  
νοῖς χορηγήσης τὴν ἐμπιστευθεῖσάν σοι οὐράνιον δωρεὰν τῆς γνώσεως.*

„Quemadmodum ipse, si gratiam mihi datam aliis que non communicavero, rationem in die iudicii redditurus sum, tamquam quod silentio spiritale suffoderim; ita et tu in jus vocaberis, si et aliis idoneis non elargitus fueris, cognitionis munus coeleste tibi conceditum.“

<sup>48</sup> Cf. V. J a g i ć. Codex slovenicus rerum grammaticarum. Berlin, 1896, riprod. an. München, 1968, p. 99, 106, 168.

<sup>49</sup> Cito la parafrasi di H. Goldblatt che ha lavorato a lungo e con molta finezza intorno al testo del Kostenečki. Cf. H. G o l d b l a t t. Orthography and Orthodoxy: Constantine Kostenečki's Treatise on the Letters. A dissertation presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University, December 1977, p. 278.

ВЪРЪНЬ ТИ Ё; ДЪЛАНЪ ВЪРЪЧЕН'НОЕ ТИ, Н ТНЮЖЕ МЪЗДОУ ПРИМЕШИ ЮЖЕ Н  
СЪВРЪШЕН'НЫИ ОУЧИТЕЛЬ.<sup>50</sup>

La testimonianza di un uomo come Konstantin Kostenečki ben dentro la tradizione dei Padri, ma anche quella cirillo-metodiana (dove per altro non mi sorprenderei di trovare più di una conferma),<sup>51</sup> mi pare di particolare rilievo. Quel semplice inciso, „on že talent svoj pogreb“, è una spia indubitabile della condanna di un atteggiamento, quello appunto del grammatico, che è esattamente l'opposto di quello che deve assumere il vero maestro.

L'episodio del grammatico, per concludere, desta dubbi e sospetti, come si è visto, se viene letto secondo il senso „letterale“, ma acquista tutto il suo significato e traspare chiaramente la sua funzione se letto secondo il senso spirituale; il grammatico raffigura l'esempio negativo di Costantino. Inutili, anzi dannose, sebbene su piani diversi, erano la caccia con lo sparviero o lo studio della poesia, ma di segno addirittura opposto alla vera filosofia sarebbe stato l'insegnamento di questo „straniero“ e „servo inutile“. Insomma se il suo silenzio si ritorce a sua condanna, preserva anche il Santo da un falso insegnamento. E nel racconto delle esperienze giovanili di Costantino si avverte una specie di crescendo, sottolineato dalle iterate richieste e dal netto rifiuto.

Ma c'è di più. Quando Costantino offre tutti i suoi averi al „grammatico“ in cambio della sua istruzione, torna a muoversi nell'ottica della saggezza umana: mette in pratica un consiglio, frequente nei Proverbi e negli altri libri sapienziali, secondo il quale l'intelligenza cioè la comprensione delle cose del mondo (che è cosa ben diversa dalla Sapienza) vale essa stessa più di tutto ciò che si possiede.<sup>52</sup> Paradossalmente, dunque, è il secondo rifiuto del grammatico che non lascia alternative a Costantino: a quel momento non gli resta che rifugiarsi nella preghiera per conseguire il „desiderio del suo cuore“, precisa l'agiografo con un evidente riferimento ai Salmi 19,5 e 20,3. Ma così egli conclude anche la sua travagliata ricerca. Nonostante le precedenti esperienze non ha ancora compreso che la sapienza non si può acquistare perché è un dono di Dio. Nel momento in cui il rifiuto del grammatico gli fa comprendere questa verità e dunque la necessità di rivolgersi direttamente a Dio nella preghiera come Salomone (sap. 8,21), egli è pronto a ricevere questo dono e a vedere appagato „il desiderio del suo cuore“. „Dio — commenta infatti l'agiografo citando alla lettera il Salmo 144,19 — è sollecito nell'assecondare chi lo teme“.

<sup>50</sup> V. J a g i ć. Codex. . . , p. 167—168: „Oppure mi dicidi non rispondere a chi mi interroga? Ma ascolta ciò che dice il Crisostomo che in tutte le sue [opere] grida di insegnare a ciascuno. Se infatti, dice, hai ricevuto anche un solo talento, fai ciò che ti è stato commesso e riceverai la stessa mercede che riceve un perfetto maestro.“

<sup>51</sup> Trovo, per esempio, lo stesso motivo, con il solito riferimento letterale alla parabola dei talenti, nel Zitije Feodosija. Nestore afferma di scrivere la vita del Santo „da ne kъ mně rečeno boudet': „Zlyi rabě lěnivyi, podobaše ti dati srebro moje tьrž 'nikomu i azъ priš' byčelъ sъ lichvoju istjazal' je.“ („perché non mi sia detto: servo malvagio e infingardo, dovevi dare il mio denaro ai banchieri ed io, ritornato, lo avrei ripreso con l'interesse.“) Uspenskij Sbornik XII—XIII vv. A. c. di S. I. Kotkov. Moskva, 1971, p. 73.

<sup>52</sup> Prov. 3, 12—14; 8, 19; 16, 16.

### 1.3. La Sapienza (III, 27—32)

1.3.1. La chiamata del Logoteta (III, 27—28). Tra la citazione del Salmo 144,19 che apre questo nucleo narrativo e l'invito a corte di Costantino che nel racconto segue immediatamente esiste un preciso rapporto di causa-effetto. Il „timore“ di Dio, che è ad un tempo sottomissione e confidenza<sup>53</sup> segna l'inizio e nello stesso tempo il coronamento della Sapienza divina. Ci sono cioè le condizioni perchè Dio intervenga di nuovo nella vita del Santo, e, questa volta, non contro la sua volontà o a sua insaputa, non con una visione di sogni e un silenzio che lasciano spazio all'errore e neppure per procurare dolore e pianto, ma per assecondare pienamente il suo volere. Apparentemente non succede niente. Il Logoteta, anzi invita a corte Costantino perchè era venuto a conoscenza della „bellezza“, della „saggezza“ e della „buona disposizione“ allo studio di Costantino, delle sue doti, insomma, di saggezza umana, come risulta chiaro anche da un passo del IV capitolo della *Vita* che esamineremo in seguito. Capisco come agli storici moderni interessi sapere perchè realmente Theoktistos si sia interessato a Costantino, ma è difficile trovare una risposta sicura nel testo, perchè questo problema non sfiora neppure l'interesse dell'agiografo. Per il quale ciò che veramente conta, al solito, non sono i fatti, ma il significato che egli vi scorge, e cioè testimoniare che il Santo ha ricevuto questo carisma da Dio, ribadire il carattere profetico della sua missione.

1.3.2. La gioia di Costantino (III, 29). La risposta del Santo alla imprevista chiamata del Logoteta è naturalmente completa e sollecita: egli si mette subito in cammino. L'autore dedica all'episodio poche parole, quante gliene servono per sottolineare la gioia („s radostiju“) con cui Costantino parte alla volta della capitale, in perfetta opposizione al pianto e al dolore che avevano accompagnato le sue precedenti esperienze. Una gioia che nasce dalla coscienza maturata in lui — e per ora in lui solo — che attraverso la chiamata del Logoteta Dio ha inteso esaudire „il desiderio del suo cuore“. Ma questo indubitabile intervento divino, che ha cambiato il suo dolore in gioia, merita, secondo l'insegnamento di alcuni passi biblici, un incessante ringraziamento.<sup>54</sup> Ecco perchè Costantino durante il suo viaggio „componè“ una preghiera.

1.3.3. La preghiera per ottenere la vera Sapienza (III, 30—32). Il testo della *Vita* riporta alcuni versetti della preghiera di Salomone (e questo significa appunto „mettere insieme“<sup>55</sup> in senso materiale e quindi anche

<sup>53</sup> Cf. Prov. 1,7; 9,10; 15,33; Sal. 111, 10; Sir. 1,14. Cf. anche D h o t e l. *Écriture sainte*. . . , p. 149—150.

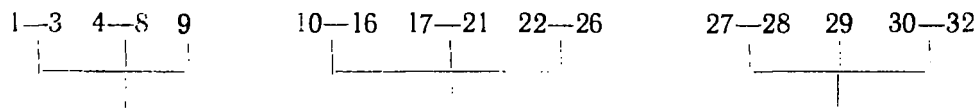
<sup>54</sup> Sal. 29,12—13; 125,1—6. Sul significato spirituale della „gioia“ (radost' *σφόδρ-σύνη χαρά*) cf. tra l'altro L a m p e. *Lexicon*. . . , p. 1512.

<sup>55</sup> I. Dujčev, da quel grosso studioso della *Vita* Constantini e in generale del Medioevo bizantino-slavo che è, ha indagato a più riprese su questo passo della preghiera constantiniana. Egli tende a metterne in risalto l'originalità rispetto al testo biblico. „Costantino qua e là si scosta alquanto da esso. . .“ sicché la sua preghiera „costituisce dunque qualcosa di più di una ripetizione del passo biblico. . . una preghiera sua personale, che si dovrebbe annoverare fra i suoi primi saggi letterari“. (Cf. I. D u j č e v. *Note sulla Vita Constantini-Cyrelli*. — In: *Medioevo bizantino-slavo*. Roma, 1968, II, p. 81). Ma, a parte il fatto che R. V e č e r k a (K Staroslověnským životum Konstantinovu a Metodějovu. — In: *Classica atque Mediaevalia Jaroslao Ludvíkovský octogenario oblata*. Brno, 1975, p. 129—138) ha, mi pare convincentemente, dimostrato che nella *Vita* Constantini gli elementi biblici non sono, come nella *Vita* Methodi, delle pure reminiscenze, e cioè parte integrante della struttura testuale, bensì delle vere e proprie

„far proprio“ il suo senso spirituale) con i quali Costantino chiede a Dio il dono della vera Sapienza, sì da comprendere quale missione Dio gli abbia affidato. Nello stesso tempo, però, l'agiografo non manca di sottolineare che Costantino recita, strada facendo, anche „il resto“ della preghiera di Salomone, che è un accenno, io credo, esplicito alla conclusione della preghiera stessa, dove si mette in evidenza l'attività salvifica della Sapienza.<sup>56</sup>

A riprova che Costantino è stato chiamato da Dio „da questa vita turbolenta“ per diventare un „učitel“, il primo „maestro“ del popolo slavo, un uomo chiamato da Dio per realizzare nella storia il piano salvifico del mondo, in perfetto accordo con la premessa dottrinale del primo capitolo: „Dio misericordioso. . . desideroso che tutti gli uomini siano salvi. . . non abbandona il genere umano. . . ma in ogni epoca e in ogni tempo non cessa di accordarci numerose grazie, come ha fatto all'inizio e anche ora: da prima coi patriarchi e i padri, poi coi profeti, e dopo di essi con gli apostoli e i martiri, i giusti e i dottori, scegliendoli da questa vita turbolenta“.<sup>57</sup>

1.4. Graficamente si potrebbe riassumere la struttura compositiva di questo capitolo nel seguente schema :



Ora se le mie proposte hanno una qualche validità — e certamente l'hanno quanto meno a livello dei tre nuclei — c'è da credere che la perfetta struttura tripartita voglia esaltare la perfezione e la sacralità del numero tre, tradizionale della mistica cristiana

2.1. E veniamo all'interpretazione di questo capitolo. Alla luce delle mie precedenti osservazioni risulterà almeno chiaro che non esiste nessuna confusione di episodi all'interno del capitolo e che perciò non c'è alcun bisogno di cambiarne l'ordine e di ipotizzare difficoltà di trasmissione. Quando si è capito che il sogno e le cosiddette „nozze mistiche“ sono solo il punto di partenza di un processo destinato a concludersi — com'è giusto che sia — con la preghiera finale, si constata che tutti gli episodi sono nel racconto al loro posto in una chiara successione logica e psicologica. E non solo gli episodi, ma anche le citazioni bibliche e certi particolari sui quali non si è mai fermata, che io sappia, l'attenzione degli studiosi (penso, per esempio, al richiamo alla parabola dei talenti in III, 23, o al riferimento al Salmo 19,5 a mio parere importantissimo, in III, 26), che parevano superflui se non proprio contraddittori, si compongono in una rete di rapporti e di nessi che ci fanno intravedere chiaramente l'interpretazione da attribuire a questo capitolo, il suo significato, particolare ed importantissimo,

citazioni, e cioè delle unità stilisticamente autonome, mi pare evidente che l'autore della Vita sia interessato a sottolineare non tanto l'„originalità“ di Costantino, quanto la sua perfetta adesione al „modello biblico“.

<sup>56</sup> Cf. Sapienza 9,17—18: „Chi ha riconosciuto il tuo pensiero, se tu non gli hai concesso la sapienza e non gli hai inviato il tuo santo spirito dall'alto? Così furono rad-drizzati i sentieri di chi è sulla terra; gli uomini furono ammaestrati in ciò che ti è gra-dito; essi furono salvati per mezzo della sapienza.“

<sup>57</sup> Vita Constantini, I, I. G r i v e c — T o m š i ć. Fontes. . . , p. 95 e traduzione p. 169. Per l'interpretazione di questo passo alla luce di tutti i riferimenti biblici e in connessione con un passo analogo della Vita Methodi (I, 12) cf. R. P i c c h i o. The Function. . . , p. 6—13.

per la comprensione dell'intera *Vita Constantini*. Si tratta in sostanza della biografia spirituale del futuro „dottore“ nel momento della sua formazione, del suo itinerario dalla saggezza terrena alla Sapienza divina, dalla *φρόνησις*, che è di molti, alla *σοφία*, che Dio concede solo a pochi eletti.<sup>58</sup> Le tappe successive di questo itinerario sono la docilità all'insegnamento dei genitori; una costante, a volte difficile, sempre onesta ricerca della propria missione; la consapevolezza, infine, che l'acquisizione della Sapienza è sempre un dono di Dio e non può essere mai il risultato di sforzi umani.

Se le motivazioni interne al testo esaminato non paiono sufficienti il passo seguente della *Služba Kirillu*, un testo liturgico che riassume ma anche esplicita bene il significato profondo del nostro capitolo, ci fornisce una importante conferma di quanto siamo andati dicendo:

ВЪЗЛЮБЕЛЪ НЪМ(А)АДА ПРЪМОУДРОСТЬ. СЕСТРОУ СЕБЕ ПРЪИАЛЪ Ю ИСН. И ОУМОУДРЬСА БОГЪМЪ. БЛАЖЕНЕ, ЯВНЪЛСА ИСН ФИЛОСОФЪ.<sup>59</sup>

Costantino ha raggiunto la perfezione spirituale, simboleggiata dal suo status di filosofo, non perché ha amato la saggezza fino da ragazzo (condizione, evidentemente, necessaria, ma non sufficiente), ma perché è diventato sapiente in Dio. Lo stesso concetto, del resto, è ribadito in altri autorevoli testi costantiniani.<sup>60</sup>

Se siamo d'accordo con l'interpretazione proposta, il terzo capitolo ci appare un „exemplum“,<sup>61</sup> costruito secondo un preciso modello della tradizione biblica. Si legga, infatti, Proverbi 2,1—6 e si troverà lo stesso schema compositivo: un padre ammaestra il figlio e gli fa notare la differenza esistente tra le virtù della saggezza umana e la Sapienza che Dio concede solo a chi, inclinando il cuore alla prudenza e invocando l'intelligenza, dopo aver scavato come per trovare un tesoro, si aprirà finalmente alla co-

<sup>58</sup> E' pur vero che nel testo del III capitolo della Vita Constantini non è rispettata la distinzione lessicale tra *φρόνησις* mudrost' e *σοφία* Premudrost', termine usato due volte (paragrafi 7 e 8) dai genitori durante la spiegazione del sogno, e cioè, secondo la nostra interpretazione, nella accezione di mudrost'. Resta però il fatto che nella sua preghiera Costantino usa esclusivamente Premudrost'.

<sup>59</sup> P. A. L a v r o v. *Materialy*. . . , p. 110: „Hai amato fin da fanciullo la saggezza l'hai accettata come una sorella e, diventato sapiente in Dio, o beato, ti sei mostrato filosofo“.

<sup>60</sup> E' significativo che nella Pochvala za Kiril Filosof il suo allievo Clemente di Ochrida confermi il carattere carismatico della sua Sapienza ПРЪМЖДРОСТЬ БНА СЪЗЪ ВЪ СРЦН ЕГО ХРАМЪ СЕБЪ, И НА ИЖЫЦЕ ЕГО ЯКО ЖЕ НА ХЕРУБЕНЪ ПОЧНЕАШЕ ДЪХЪ СТЫ ПРНСНО, („La Sapienza si è costruita la casa nel suo cuore [Prov. 9, 1] e sulla sua lingua come in quella di un cherubino abitava lo Spirito Santo“), e poi nel tracciare l'itinerario spirituale di Costantino sottolinea sia la vita angelica e la fuga dalle dolcezze del mondo, sia il suo amore per le scritture e gli insegnamenti divini. Niente è invece detto sull'apporto delle scienze umane НЪ МАА ЖЕ БЫ ЧИСТОТОЖ ЯКО АГГЛЪ, ОУКААНЪЛСА И ОУВЕГАНА Ъ ЖИТЕНСКИНЪ СЛАСТЕН, ПРЪБЫВАМ ПРНСНО ВЪ ФУАЛЪМЪХ И ПЪННЪХ И ВЪ ПОВЧЕНН ДХЕНЪ, ЕДННЪ ПЖЪ ГОНА, НМЖЕ ВЪЗЫТИ НА НБСА. (Cf. K l i m e n t O c h r i d s k i. *Sъbrani съчиненија*. . . , I, 426). Lo stesso passo, quasi alla lettera si ritrova nel *Kratko Žitije*, dove però vengono ricordati anche gli studi di Costantino con Fozio e Leone. Cf. J. I v a n o v. *Vъlgarski starini iz Makedonija*. Sofija, 1931, ed. anastatica 1970, p. 285.

<sup>61</sup> Cf. la voce *Exemplum* di H. P é t r é. — In: *Dictionnaire de Spiritualité*. IV. Paris, 1961, 1885—1892.

noscenza di Dio. Anche il capitolo che abbiamo esaminato non è marcato dalla staticità di un dono rivelato col sogno iniziale, ma dalla dinamicità e drammaticità di una conquista che passa necessariamente attraverso lacrime, dolore, apparenti sconfitte, momentanee rinunce.

2.2. Un graduale processo di perfezionamento di un personaggio proposto all'attenzione del lettore come modello di vita; un racconto scandito, oltre che dai momenti salienti dell'intervento divino, dalle successive esperienze del protagonista. La partecipazione del lettore è subito coinvolta: egli segue passo passo questa evoluzione, segnata sul piano formale da continui spostamenti di Costantino nello spazio. E' facile infatti notare nel testo di questo capitolo la presenza di verbi di stato e di moto (ma questi decisamente più numerosi) che segnano, soprattutto nella seconda parte, l'inizio o la fine delle esperienze costantiniane.

Per partecipare alla caccia con lo sparviero andò con gli amici in campagna („izyde. . . na pole“, 10), ma a conclusione di questa afferma di voler intraprendere un'altra via migliore di quella („po in' se pout' imou iže jest' sego louč'si“, 16). Stava in casa („sèdèaše vь domu svojem“<sup>62</sup>) per studiare le opere di Gregorio, e penetra così in molti discorsi di cui non afferra la profondità („vьš'd' že vь mnogyi besèdy. . .“ 21) Andò a trovare il grammatico („kь njemou š'd“, 22), ma dopo il suo rifiuto tornò di nuovo a casa („š'd' že vь domi svoi“, 26). E finalmente, obbedendo alla chiamata del Logoteta, con gioia si mise in cammino alla volta della capitale („se radostiju pouti se jet“, 29). Il significato metaforico di questo linguaggio mi sembra del tutto evidente. In particolare la parola „put“ (ὁδός, via) è usata in una accezione comune nei testi patristici, ad indicare la volontà di cambiare radicalmente il proprio modo di vita per seguire un „comportamento imposto all'uomo da Dio“.<sup>63</sup> Così, mentre presta attenzione ai movimenti di Costantino nello spazio geografico, il lettore sa di seguire in realtà il suo spostamento lungo la scala verticale dei valori etico-religiosi, o le tappe di un viaggio che ha come mèta ultima la perfezione spirituale.

2.3. Resta un'ultima questione da chiarire: se ciò che viene narrato nel terzo capitolo entri in qualche modo in contraddizione con altri dati della *Vita Constantini*. Abbiamo già visto come il messaggio salvifico della futura attività di Costantino, cui si accenna almeno due volte nel terzo capitolo, si colleghi con la premessa dottrinale del primo. Resta ora da prendere in esame, su precisa indicazione del Lemerle, il quarto capitolo che ha per oggetto la formazione di Costantino una volta giunto nella capitale. Anche da un punto di vista tematico rappresenta dunque l'immediata continuazione del racconto precedente. Ma il tono dei due capitoli è diversissimo: nel quarto i fatti vengono narrati in uno stile quasi cronachistico, scevro da citazioni o reminiscenze bibliche. La *historia* e dunque il *sensus* prende nettamente il sopravvento sulla *sententia*, il letterale sull'allegorico.<sup>63</sup> Il racconto, insomma, da agiografico diviene prevalentemente storico;

<sup>62</sup> Cf. la voce (con ricca bibliografia) ὁδός di W. Michaelis. — In: Theologische Wörterbuch, V, 42—101.

<sup>63</sup> Si tratta di una distinzione analoga e complementare a quella introdotta da R. Picchio: „compilazione“ e „trama narrativa“ (cf. *Compilazione*, cit. soprattutto le p. 71—72) E mi pare che la storiografia costantiniana debba in misura maggiore che nel passato tener conto di queste indicazioni.



il che però non deve impedirci di cogliere la convergenza tematica dei due capitoli.

Quando leggiamo nel capitolo quarto della *Vita* che Costantino in tre mesi imparò tutta la grammatica e tutte le scienze del trivio e del quadrivio, non dobbiamo pensare ad una necessaria contraddizione ricordando l'insoddisfazione che egli prova dinanzi allo studio delle scienze „esterne“ nel corso del capitolo precedente. Conosciamo, infatti, le ragioni che inducono l'agiografo in quel contesto a sottolineare quella insoddisfazione, in questo a far risaltare lo „scientiae meritum“, uno degli elementi costitutivi della santità. Una volta arrivato a Costantinopoli, alla fine del suo „viaggio“, dopo aver ottenuto il dono della Sapienza, il giovane Costantino può liberamente dedicarsi allo studio di tutte le „arti elleniche“, perché ne conosce esattamente i limiti, sa che esse rappresentano solo un mezzo, ma un mezzo necessario, per raggiungere il fine che si è prefisso, che è appunto quello di „izletěti is telese sego i sь Bogom' žiti“. <sup>64</sup> E non sfugga che, per ricordare i grandi progressi del Santo, la sua attenta scelta tra ciò che poteva essere utile o dannoso alla sua anima, questo suo continuo rapportare l'umano al divino, l'agiografo fa ancora una volta ricorso all'autorità di Gregorio di Nazianzo, parafrasando il suo celebre *Sermone funebre* per la morte di Basilio. <sup>5</sup>

Anche il modello di „vita angelica“ che abbiamo trovato nell'encomio a Gregorio e che il lettore attento avrà avvertito anche nel passo, appena citato, di IV, 5, ha grande importanza per la comprensione tutto il quarto capitolo. Ed esso riemerge esplicitamente quando l'agiografo, dopo aver elogiato Costantino per la pronta definizione della filosofia, sottolinea che egli „vь čistotě že přěbyvaje, vel'mi ougaždaje Bogou. . .“ <sup>66</sup>

Eppure nessuno, neppure il Logoteta, ha finora compreso il significato di questo suo atteggiamento. Theoktistos, sempre ammirato della bellezza e della saggezza di Costantino (e si noti che in IV, 13) <sup>67</sup> viene ripetuta la stessa formula di III, 28), gli offre denaro, un buon partito per le sue nozze, la dignità di arconte; il tutto come inizio di una brillante carriera. Theoktistos, insomma, come a suo tempo i genitori, ragiona ancora in termini di „saggezza umana“ che non potevano certo soddisfare chi ormai attendeva solo a ricercare, insieme alla scienza, „onori e ricchezze avite“ (IV, 14), e cioè, parafrasando ancora Gregorio, la dignità dell'uomo prima del peccato originale. <sup>68</sup>

<sup>64</sup> Vita Costantini IV, 5 (. . . evolaret e corpore hoc et cum Deo viveret G r i v e c — T o m š i ć. Fontes. . . , p. 99 e 174). Giustamente nel commento Grivec richiama i passi di Gregorio di Nazianzo in cui la verginità è definita *ἐκβασις τοῦ σωματος*. Ritorna il tema della „vita angelica“.

<sup>65</sup> Si sa che questo Sermone funebre rappresenta una delle opere più significative di questo primo „umanesimo cristiano“. Cf. G r é g o i r e de N a z i a n z e. Discours funèbres en l'honneur de son frère César et de Basile de Césarée. A c. di F. Boulanger. Paris, 1908, e P. L e m e r i e. Le premier. . . , p. 47—48. Ed è certamente significativo anche ai fini della nostra interpretazione- che l'autore della Vita Constantini abbia attinto proprio da quest'opera così connessa con gli altri scritti di Gregorio più volte citati.

<sup>66</sup> „In castitate permanens, quo gratior fiebat Deo“. Cf. G r i v e c — T o m š i ć. Fontes. . . , p. 100 e 242.

<sup>67</sup> „Tvoja krasota i mudrost' ot nud' izlichia nudit' me ljubiti te“; „Tua pulchritudo et sapientia exinde valde me cogunt, ut amen te“. G r i v e c — T o m š i ć. Fontes. . . , p. 100 e 175.

<sup>68</sup> Cf. Vita Constantini, IV, 14: „Dar' oubo velik' trěboujuščiiim' jest', a mně bol' šeje oučenia něst' ničtože ino, im'že razoum' sьbrav' přéděd' n'jee č'sti i bogat'stva

I motivi tematici del quarto capitolo sono, come si vede, gli stessi del terzo, con la sola differenza che le dolorose rinunce lasciano il posto, com'è giusto che sia nella vita di un santo, al gioioso, consapevole accoglimento di valori totalmente positivi. Non l'anonimo „grammatico“ e le sue scienze profane, ma Fozio e Leone<sup>69</sup> e la loro grande tradizione umanistica, non il vano eloquio della poesia, ma la vera filosofia come ascesi e ricerca di Dio secondo la sua stessa definizione (IV, 8) — hanno formato Costantino. E, infine, nessun rimpianto per l'amor profano, ma assoluta dedizione agli „onori e ricchezze avite“, come massimo bene cui l'uomo possa aspirare.<sup>70</sup>

E' solo dopo questo eloquente rifiuto dei beni terreni che il Logoteta comprende che Costantino è un uomo di Dio, ne prende atto e lo annuncia alla regina: „quel giovane filosofo non ama questa vita“ (IV, 15). L'ascesa spirituale di Costantino è così compiuta anche agli occhi degli uomini; riceve, anzi, un riconoscimento esplicito ed autorevole, che i fatti brevemente narrati nella parte finale del capitolo (IV, 17—20; dove però a fatti storici si accompagnano probabilmente luoghi comuni del racconto agiografico) non fanno che confermare.

In conclusione, le vicende narrate nei due capitoli concernenti la formazione di Costantino non sono affatto contraddittorie, ma, anzi, complementari. Le esperienze maturate da Costantino nella capitale e riferite nel quarto capitolo sono un completamento di quelle vissute a Salonicco e, nello stesso tempo, una conferma expressis verbis di ciò che nel terzo era adombrato, in un racconto più prettamente agiografico, „sub verborum tegmine“. Insieme i due capitoli formano un dittico. E viene in mente la miniaturistica della rinascita carolingia (e il riferimento vuole essere solo tipologico), dove la scena storica è posta accanto alla scena allegorica; suggerista si questa da quella, ma anche divisa da una linea ben marcata.<sup>71</sup>

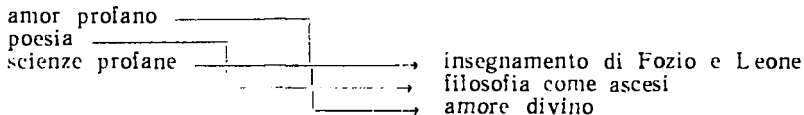
chošću iskati“. (Munus quidem magnum eis, appetunt id, mihi autem doctrina nihil maius est, qua scientiam colligere et avitos honores et divitias volo quaerere“ Gri - v e c — T o m š i ć. Fontes. . . , p. 100 e 175. Per l'interpretazione di „onori e ricchezze avite“, cf. ibidem, p. 242—246.

<sup>69</sup> E' certamente importante stabilire la veridicità storica del discepolato di Costantino presso Leone e Fozio, che alcuni studiosi, com'è noto, mettono in discussione (cf. P. L e m e r l e. Le premier. . . p. 163 e segg.), così come far luce sui rapporti, secondo alcuni tutt'altro che idilliaci tra Fozio e Costantino (cf. I. D u j è v. Costantino Filosofo nella storia della letteratura bizantina. -- In: Medioevo bizantino-slavo. II. Roma, 1968, p. 94 e relativa bibliografia). Ma è altrettanto importante capire perché l'agiografo ricorda esplicitamente i loro nomi in quel contesto.

<sup>70</sup> Mi sembra opportuno far rilevare che i motivi tematici del III capitolo (legati alla rinuncia) e del IV (legati all'accoglimento) vengono presentati in modo speculare, a partire dall'amor profano per arrivare all'amor divino. Il lettore ha così l'impressione della circolarità, e dunque della perfezione, di questo itinerario spirituale.

cap. III rinuncia

cap. IV accoglimento



<sup>71</sup> Cf. A. Katzenellenbogen. Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art. London, 1939. Colgo l'occasione per ringraziare tutti gli amici — e sono tanti — che mi hanno aiutato coi loro consigli e suggerimenti alla redazione definitiva di questo lavoro.

## СЪДЪРЖАНИЕ

Emile Guéorguiev — L'état de la problématique scientifique de Cyrille et Méthode vers le 1150 <sup>ème</sup> anniversaire de Konstantin-Cyrille le philosophe	5
Dimitre Angelov — L'Etat bulgare et la littérature et culture slaves.	28
<u>Angiolo Danti</u> — L'itinerario spirituale di un santo: dalla saggezza alla Sapienza. Note sul cap. III della Vita Constantini	37
Петър Динев — Историческая миссия древнеболгарской литературы	59
Велчо Велчев — Константин-Кирилл как философ	73
Куйо М. Кувев — Триезичната ерес и делото на Кирил и Методий на фона на средновековието	85
Sante Graciotti — Il codice Universalistico della Missione Cyrillo-Metodiana	95
Пеньо Русев — Възникване и развитие, характер и особености на старобългарската култура.	111
Пейо Димитров, Мария Тихова — Предсмъртната творба на Константин-Кирил Философ	123
<u>Христо Коларов</u> — Делото на Кирил и Методий и политиката на Източната и Западната църква към него	134
Дора Иванова-Мирчева — Кирило-методиевските традиции в литературния български език през вековете	139
Василка Тъпкова-Займова — „Византизизмът“ и делото на Кирил и Методий	152
Mario Caraldo — Letteratura agiografico-omiletica di tradizione cirilometodiana. Problemi e prospettive di ricerca	159
Боряна Велчева — Проблеми на глаголическата писменост. Асеманиево евангелие	167
Георги Данчев — Общобалканското и общославянско значение на Търновската книжовна школа — продължител на Кирило-Методиевото дело.	172
Димитър Кенанов — Литературата на Първата българска държава и писателското дело на Евтимий Търновски	179
Иван Харалампиев — Константин Костенечки и Григорий Цамблак за делото на Кирил Философ	188
Giuseppe Dell'Agata — Antico-Bulgaro e slavo-ecclesiastico nella Questione della lingua in Bulgaria nella Prima metà del XIX secolo	198
Alda Giambelluca Kossova — La Rielaborazione Russa del Trattato sulle lettere di Černorizec Chrabăr.	204
Georgi Dimov — Le tradizioni Cirilometodiane e la formazione della letteratura Nazionale Bulgara	223
Angelo Tamborra — L'„idea“ cirilometodiana in Europa nei secoli XIX—XX	231
Невяна Дончева-Панайотова — Легендата за покръстването на българите от Кирил и Методий във възрожденската литература	254
Janja Jeršov Caraldo — Tradition cyrilométhodienne à la frontière de la Pologne et de la Russie après Brest	268
К. Навовстякова — О cyrilometodovskej tradícii na Slovensku	275
Ангел Давидов — Презвитер Козма и старобългарският книжовен език	284

Ангелина Даскалова — Някои лексикални особености на Синайският патерик . . . . .	293
Велда Марди-Бабикова — Към въпроса за образа на Константин-Кирил Философ в средновековната декоративно-монументална живопис в България . . . . .	301
Никола Г. Николов — Делото на Кирил и Методий във формирането на славянската филология . . . . .	312
Пенка К. Ковачева — Наблюдения върху абстрактните съществителни с наставка -ѡта в произведенията на старобългарските писатели и в класическите старобългарски паметници . . . . .	321
Тодорка Генчева — Старобългарският глагол грати в съпоставка с нти . . . . .	331
Атанас Милчев — Кирил Философ в древноруската книжнина и изкуство. . . . .	340

**КОНСТАНТИН-КИРИЛ ФИЛОСОФ  
МАТЕРИАЛИ ОТ НАУЧНИТЕ КОНФЕРЕНЦИИ  
ПО СЛУЧАЙ 1150-ГОДИШНИНАТА ОТ РОЖДЕНИЕТО МУ...**

Редактор Милка Иванова  
Художник Стефан Груев  
Худ. редактор Данаил Донков  
Техн. редактор Дафинка Калинова  
Коректор Цветаяна Хантова

Изд. индекс 7760

Дадена за набор на 28. X. 1980 г.

Подписана за печат на 25. IV. 1981 г.

Формат 70×100/16      Тираж 1200

Печ. коли 21,75    Изд. коли 28,19    УИК 28,53

Цена 4,55 лв.

Код 28 9535378511  
5062-3-81

Печатница на Издателството на БАН  
1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев“  
Поръчка № 6