

*LO SPAZIO LETTERARIO
DEL MEDIOEVO*

3. LE CULTURE CIRCOSTANTI

Direttori:

MARIO CAPALDO, FRANCO CARDINI, GUGLIELMO CAVALLO,
BIANCAMARIA SCARCIA AMORETTI

Volume III

LA CULTURA SLAVA

A cura di

MARIO CAPALDO



SALERNO EDITRICE
ROMA

In redazione:

CRISTIANO DIDDI

Inseri iconografici:

CRISTIANO DIDDI

Traduzioni:

R. CALDARELLI (G. HOLZER), C. DIDDI (E.G. VODOLAZKIN,
J.N. ŠČAPOV-E.V. BELJAKOVA, R. MARTI, W.R. VEDER),
J. JERKOV (S. AZBELEV, F.J. THOMSON), G. MAIELLO (M. HASHEMI-KOPECKA),
M. PIACENTINI (T. MICHAŁOWSKA), V.S. TOMELLERI (CH. KOCH),
L. VAGLIO (R. KATIĆIĆ)

ISBN 88-8402-502-8

Tutti i diritti riservati - All rights reserved

Copyright © 2005 by Salerno Editrice S.r.l., Roma. Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della Salerno Editrice S.r.l. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

CRISTIANO DIDI

AGIOGRAFIA E OMILETICA:
DALLA SLAVIA CIRILLO-METODIANA
ALLE TRADIZIONI REGIONALI

1. OSSERVAZIONI PRELIMINARI

Avviata intorno alla metà del XVII secolo dai padri bollandisti sulla base dell'esperienza maturata dalla filologia umanistica, nel corso degli ultimi trecento anni la scienza agiografica ha edito e interpretato una mole impressionante di testi e strumenti critici, imprescindibili per la comprensione di un genere, l'agiografia, che per tutto l'arco medievale occupò una posizione centrale, tanto nello spazio letterario, quanto nella prassi liturgica e nella vita sociale; ciò nonostante, è significativo che ancora oggi continui a lamentarsi la « mancanza di una sufficiente accumulazione erudita, che permetta giudizi fondati con qualche sicurezza e sintesi ».¹ Tale considerazione riguardante il Medioevo latino (e non solo quello) viene tanto più acutamente sentita in ambito slavistico, dove l'edizione e il commento dei testi, l'analisi critica dei principali nodi problematici e la sistematizzazione delle conoscenze non ha che in parte dissodato un fondo letterario vastissimo e in buona misura inesplorato. A una scienza agiografica giovane come quella slavistica, molto intensa fra Otto e Novecento e ripresa con vigore in anni più recenti, mancano purtroppo strumenti sistematici e edizioni seriali come la *Bibliotheca Hagiographica*, gli *Acta Sanctorum* o la *Patrologia Graeca e Latina*, mentre fra gli stessi studi e edizioni disponibili, tolti quelli apparsi negli ultimi decenni, molti sono ormai datati e di scarsa affidabilità. In molti casi non resta dunque che ricorrere a un'analisi diretta dei manoscritti, ostacolata però dalla loro dispersione in sedi molto lontane tra loro, oppure a cataloghi e repertori, i quali però solo di rado si spingono (né del resto

1. Cfr. C. LEONARDI, *Agiografia*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo latino*, vol. I, *La produzione del testo*, Roma, Salerno Editrice, 1993, to. II pp. 421-62, partic. p. 421.

è loro compito) al di là di aridi riferimenti a titoli e segnature che ben poco hanno da dire sulla struttura, il contenuto, le motivazioni e, infine, il contesto storico-culturale in cui testi e collezioni agiografiche ebbero a circolare e ad esercitare la loro influenza.

L'arretratezza delle conoscenze agiografiche ha però anche altre ragioni. Senza tenere nel conto il pregiudizio ideologico verso una letteratura religiosa che, proprio nei paesi slavi socialisti, ha trovato per decenni i maggiori detrattori, anche in Occidente, il carattere sacrale e il programmatico rifiuto di qualsiasi finalità estetica e dilettevole hanno a lungo imposto l'idea che questa produzione dovesse essere oggetto di un'analisi strettamente linguistico-filologica, implicito riconoscimento del suo scarso valore letterario. Ciò ha però oscurato il fatto che proprio l'agiografia fu nel Medioevo – e per gli Slavi in particolare – la forma narrativa per eccellenza, da un lato erede di generi come l'epica e il romanzo antico (filtrati da Bisanzio come dall'Occidente), dall'altro scuola di sperimentazione stilistica e infine campo di applicazione delle lingue letterarie nazionali; senza contare poi che a questa "prosa d'arte" fu riservato il compito di veicolare insegnamenti religiosi e morali, coagulare identità sociali e politiche, legittimare istituzioni e, non da ultimo, appagare le esigenze della pietà popolare.

Avviandoci a delineare, sia pure per sommi capi e senza alcuna ambizione di completezza, un profilo dell'agiografia slava medievale, non si potrà non rilevare innanzi tutto l'oggettiva difficoltà di circoscriverne un *corpus* definito di testi. In un sistema letterario come quello slavo – in gran parte ancillare al principio confessionale e privo della dimensione laica a cui potevano invece attingere le letterature germogliate dalle radici della classicità – il tema della santità si innerva nel tessuto narrativo delle opere più diverse: nelle compilazioni annalistiche, dove inserti leggendarî su santi e martiri coesistono naturalmente con il racconto storico, completandone il senso; nei resoconti di pellegrinaggi, tutti subordinati alla descrizione dei sacri luoghi della vita e della passione di Cristo; e persino nei trattati geografici, dove lo spazio fisico non è altro che il riflesso opaco di una topografia superiore a cui l'essere umano anela con tutte le forze, salendo la scala infinita della perfezio-

ne e della santità. Altrettanto vano e fuorviante sarebbe tentare, nella vasta galassia agiografica, una distinzione fra testi “narrativi” come *Vitae* e *passiones* da un lato e omiletica dall’altro, una distinzione che non ha motivo di esistere vista la continuità dei soggetti e dei procedimenti stilistici, come pure le funzioni e i contesti (collezioni liturgiche o antologie spirituali) in cui le opere ricorrono. Va da sé, che in un sistema come quello slavo medievale, che non teneva in particolare considerazione il principio individuale e la figura dell’autore, non avrebbe senso neppure separare le opere originali da quelle di traduzione, ritrovandosi tutte accomunate indistintamente all’interno degli stessi ambiti. Quanto infine all’interpretazione dei singoli testi, è evidente che il significato della scrittura agiografica non potrà essere colto pienamente se limitato al solo fatto “letterario”, escludendo cioè un’analisi delle finalità e dei contesti in cui avveniva la sua esecuzione: come accade con l’icona, il cui messaggio salvifico resta nell’ombra se isolato dal mosaico mistico dell’iconostasi, così anche l’agiografia riacquista il suo senso più autentico solo se ricollocata nel simbolico spazio-tempo della divina liturgia (e nel reticolo intertestuale dei libri usati dall’officiante) che in larga misura determinava la composizione e la semantica dei testi stessi.

I lunghi secoli di evoluzione dell’agiografia slava medievale, che nelle diverse regioni seguì presto strade divergenti sotto l’influenza delle tradizioni di Oriente e Occidente, nonostante le tante lacune e incertezze, possono essere inquadrati in un processo abbastanza definito. Rispetto a un periodo iniziale (IX-X sec.) caratterizzato dall’appropriazione dell’eredità spirituale di Roma e Bisanzio e da modelli di santità “universali” (p. es. Cirillo e Metodio), già nei secc. X-XII si assiste a un progressivo consolidamento – dalla Boemia alla Bulgaria, dalla Polonia alla Rus’ – di culti locali e ad una produzione agiografica che adesso sposta gli accenti sulle tradizioni “nazionali”² e accompagna il processo di emancipazione delle

2. Il termine “nazionale”, affatto improprio per l’età medievale e protomoderna, va naturalmente inteso qui in senso lato, a indicare quanto riferito ai fenomeni della sfera etno-culturale e dell’autocoscienza di un determinato gruppo (clan, tribú, federazione

diverse realtà ecclesiastiche e statuali slave. Una svolta sostanziale cade ancora intorno alla metà del Trecento con l'introduzione del *Typikon* di Gerusalemme e di nuovi modelli agiografici che cambiano in profondità, anche sul piano formale, il repertorio slavo-ecclesiastico: questo rinnovamento, originato nei monasteri dell'Atthos e Costantinopoli ed affermatosi dapprima in Serbia e Bulgaria, dilagherà infine nella Slavia orientale, rivitalizzando lo spirito "transnazionale" delle origini, anche se ormai in senso esclusivamente "slavo-ortodosso" o, più latamente, slavo-bizantino. Gli Slavi di tradizione latina, invece, pur essendo anch'essi interessati da scambi culturali e periodiche convergenze (p. es. boemo-croate e polono-boeme), dai secc. XIV-XV risentiranno sempre più delle influenze umanistiche provenienti da Occidente, con riflessi che non tarderanno a manifestarsi anche nell'agiografia, che perderà il suo carattere esclusivamente devozionale per assumere una dimensione sempre più mondana; la stessa deriva si affermerà del resto anche in area slavo-ortodossa, benché con tempi più lunghi e diverse modalità.

2. I MODELLI: TESTI E COLLEZIONI

2.1. *I testi*

Modelli di santità e tipologie agiografiche maturate in seno alla cristianità in modo graduale e plasmate attraverso processi secolari, si diffusero tra gli Slavi neoconvertiti con grande rapidità, portando a un'appropriazione accelerata del patrimonio agiologico. Ad imporsi fin dalle prime fasi fu soprattutto il modello martiriale di età protocristiana il quale, grazie a testi di forte impronta documentaria unita a una sincera tensione spirituale e poetica (p. es. le *passiones* di Perpetua e Felicita, dei XL martiri di Sebaste, ecc.), offrì esempi immediati di virtù cristiana entrando stabilmente nel repertorio slavo-ecclesiastico; questa letteratura, attinta a matrici greche e latine, non tardò peraltro a stimolare – come vedremo a suo

interetnica, ecc.): in questa accezione pre-moderna, esso andrà dunque considerato come sinonimo di "regionale" e simili.

luogo – anche una scrittura autoctona, destinata a promuovere i culti dei primi martiri slavi (secc. X-XI). Nel giro di pochi decenni furono tradotte dal greco anche svariate *Vite* di santi (Antonio il Grande, Sabba Illuminato, Nifonte di Costanza), ad esaltazione di un ideale monastico presentato ora nella forma eremitica dei padri del deserto, ora in quella comunitaria di ascendenza basiliana (e poi benedettina). La pratica liturgica e le esigenze della catechesi stimolarono inoltre la ricezione della letteratura patristica e dell'omiletica bizantina, che entro il X secolo approdò in Bulgaria con i sermoni di Gregorio Teologo (un ciclo di XIII e XVI orazioni), Basilio Magno, Epifanio di Cipro, Atanasio e Clemente di Alessandria e la *Parenesi* di Efrem Siro; il posto d'onore fu comunque riservato a Giovanni Crisostomo, come prova l'impressionante mole di sermoni tradotti e tramandati in gran copia (e spesso organizzati in speciali collezioni a struttura fissa, vd. infra), e soprattutto l'influenza che il venerabile maestro di eloquenza esercitò sull'omiletica slava originale.³

Nella primitiva letteratura degli Slavi non tardarono a penetrare anche numerosi florilegi ascetico-spirituali bizantini, con testi che pur non potendosi definire esclusivamente agiografici – dal momento che si concentrano su aspetti di prevalente interesse dottrinale (come le *Pandette* di Antioco, le *Quaestiones et responsiones* di Anastasio Sinaita) o si propongono come enciclopedie monastiche (sul modello dei *Sacra Parallela* di Giovanni Damasceno) – contengono tuttavia inserti agiografici di varia estensione.⁴ Una collezione monastica che conquistò il favore di lettori e uditori slavi fu in particolare il *paterikòn*, il quale, grazie alla semplicità e concretezza dell'esposizione, di regola articolata in una sequenza di brevi aneddoti e sentenze sulle imprese ascetiche degli antichi eremiti (descritti alle prese con il sonno, il digiuno, le tentazioni del maligno,

3. Per un inventario del *corpus* crisostomico nella tradizione slavo-ecclesiastica vd. Ioann Zlatoust v drevnerusskoj i južnoslavjanskoj pis'mennosti XI-XVI vekov. Katalog gomilij, ed. E.E. GRANSTREM et al., S.-Peterburg, Bulanin, 1998.

4. Su florilegi e catene ascetiche in area bizantina cfr. p. es. M. RICHARD, *Florilèges spirituels grecs*, in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, red. M. VIL-
LER, Paris, Beauchesne, 1962, to. V coll. 475-512.

la penitenza), svolse un ruolo non indifferente nell'edificazione di un pubblico incolto e bisognoso di acquisire rapidamente le basi della dottrina cristiana. Come in precedenza era avvenuto in altre tradizioni (latina, copta, siriana, georgiana, armena), nel volgere di pochi decenni i principali *paterikà* bizantini furono disponibili anche in slavo ecclesiastico: entro il X secolo risultavano infatti tradotti il *Paterikòn del deserto* e *Alfabetico* (*Paterik Skitskij* e *Azbučnyj*) modellati sugli *Apophthegmata Patrum*, il *Paterikòn sinaitico* (*Paterik Sinajskij*) esemplato sul *Pratum spirituale* di Giovanni Mosco, e da ultimo il *Paterikòn egiziano*, ricavato da *Historia monachorum in Aegypto* e *Historia lausiaca* di Palladio.⁵ Sebbene strutturato in sezioni microtestuali (ovvero capitoli) di maggiore estensione, come un *paterikòn* furono recepiti anche i *Dialogorum libri iv* di Gregorio Magno, tradotti entro il X secolo dalla versione greca di papa Zaccaria (741-752): a confermare questa fruizione è la stessa tradizione manoscritta, che talvolta sostituisce il titolo originale con quello di *Paterikòn romano* (in virtù dell'ambientazione italiana) e riduce il testo per renderlo omogeneo con gli altri *paterikà*.⁶ Tutte queste traduzioni entrarono assai per tempo nel circuito letterario slavo e singoli aneddoti cominciarono a migrare da una raccolta all'altra – a partire dalla cosiddetta *Miscellanea (Izbornik) del 1076*, compilata a Kiev su materiali di provenienza bulgara –, mentre in alcuni casi da questi testi ebbero origine precoci redazioni, abbreviazioni e conflazioni, tra cui il *Paterikòn Scaligeri* (X sec.) e il più tardo *Paterikòn compilativo (Svodnyj paterik)*, somma di estratti provenienti da vari *paterikà* primari. Sul modello di queste raccolte ascetiche bizantine si sarebbero infine realizzate anche svariate composizioni originali, dal *Paterikòn delle Grotte* a Kiev (secc. XII-XV), che per il

5. Sulle singole raccolte vd. in sintesi *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi, XI-pervaia pol. XIV v.*, red. D.S. LICHAČEV, Leningrad, Nauka, 1987, pp. 299-325.

6. La fortuna dei *Dialogi* gregoriani in area slavo-bizantina (e slavo-romana) fu comunque assai più vasta e duratura, guadagnandosi diverse altre versioni, parziali e integrali: su ciò vd. C. DIDI, *Antiche versioni dei Dialogorum libri iv e loro fortuna nel mondo slavo (secc. X-XVII)*, in *I Dialogi di Gregorio Magno. Tradizione del testo e antiche traduzioni*. Atti del Convegno per le celebrazioni del XIV centenario della morte di Gregorio Magno (Firenze, 21-22 novembre 2003), Firenze, SISMEL, i.c.s.

suo significato merita un discorso a parte, alla *Miscellanea di Vidin* (*Bdinski zbornik*), redatta nella Bulgaria trecentesca e degna di nota poiché dedicata esclusivamente a sante monache e martiri.

Alla letteratura cristiana primitiva gli Slavi attinsero anche per gli apocrifi dell'Antico e del Nuovo Testamento. La curiosità per particolari poco noti su fatti e personaggi biblici, ma anche l'ansia di penetrare i misteri dell'oltretomba e di conoscere la topografia dell'aldilà portarono alla precoce traduzione di testi come l'omelia di Epifanio di Cipro *Sulla discesa di Cristo nell'ade* e il *Vangelo di Nicodemo* – entrambi uniti nella tematica e spesso letti insieme per la vigilia di Pasqua – e di opere escatologiche quali la *Visione di Isaia*, l'*Apocalisse* di Metodio di Patara e il *Libro di Enoch* (quest'ultimo particolarmente prezioso essendosi nel frattempo perduto l'originale greco). La grande popolarità di questi testi – che nel *continuum* fra storia biblica e umana contribuirono a modellare la coscienza storica degli Slavi – è ben testimoniata dall'esuberanza della loro tradizione manoscritta, nei Balcani come nella Rus';⁷ data poi la prevalente tematica escatologica, alcuni di essi non tardarono a fondersi con elementi di estrazione folclorica e ad essere assunti come testi di riferimento anche da correnti eterodosse, tra cui quella bogomilica (dal sec. X).⁸ Che il nesso tra libro apocrifo ed eresia non vada tuttavia sovrastimato – come talvolta accade – lo mostra l'evanescenza stessa del concetto di "canone", che anche nella Chiesa ufficiale per secoli stentò ad avere contorni definiti e stabili. Gli stessi divieti relativi alla lettura e diffusione di testi "apocrifi", assai frequenti nella letteratura dell'epoca, hanno infatti un valore molto relativo dato che il più delle volte attingevano ad elenchi filtrati attraverso le traduzioni dal greco e potevano dunque riferirsi a libri del tutto ignoti alla tradizione slava: a questo proposito è assai istruttiva l'antica testimonianza della *Miscellanea* (*Izbornik*) di *Svjatoslav* del 1073 (copia russa di un prototipo tradotto

7. Per un parziale censimento della letteratura apocrifa in slavo ecclesiastico vd. A. DE SANTOS OTERO, *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*, Berlin-New York, De Gruyter, 1978-1981 voll. I-II.

8. A tale proposito vd. J. IVANOV, *Bogomilski knigi i legendi*, Sofija, BAN, 1925, partic. pp. 131-207.

dal greco per lo zar bulgaro Simeone), che ai ff. 253^a4-254^a28 reca una lista di letture – lecite e proibite – desunta proprio dal modello bizantino e certamente a quel tempo non disponibile in slavo ecclesiastico.⁹ Simili *Indices*, destinati a propagarsi poi in decine di manoscritti, oltre a mostrare una fisionomia cangiante non avevano neppure un reale potere sanzionatorio, tanto che molti testi “proibiti” continuarono a circolare indisturbati accanto ai sermoni di Giovanni Crisostomo o alle *Vite* dei santi più venerati della Chiesa ufficiale: basterebbe a confermarlo il gran numero di “apocrifi” penetrati nelle *Grandi menee* del metropolita Macario, quello stesso Macario che in un solenne sinodo presieduto da Ivan IV il Terribile (1551) proprio contro i “libri proibiti” e in nome della purezza dottrinale non aveva esitato a scagliare severi anatemi.¹⁰

La prevalente influenza della tradizione greco-bizantina nella letteratura slava degli esordi non deve oscurare il ruolo contemporaneamente svolto dai modelli agiografici occidentali (latini), i quali, sebbene in misura più limitata, fecero tuttavia breccia tra gli Slavi trapiantando culti e testi. Mentre inoltre in Occidente il filone greco, trapiantato dalla missione cirillo-metodiana, era destinato ad estinguersi in pochi decenni (Boemia) oppure a non attecchire affatto (Polonia) – come conferma in queste regioni il santorale latino-romano e i testi ad esso correlati – in area slavo-ecclesiastica la componente latina lasciò tracce più durature, con una tradizione agiografica che fu produttiva almeno fino a tutto l’XI secolo. Fra le traduzioni dal latino in paleoslavo si ricordano in particolare alcune *Vite* di martiri protocristiani (i ss. Apollinare, Anastasia, Vito) e una versione compendiate della *Vita di s. Benedetto* tratta dal II libro dei *Dialogi* gregoriani; a ciò si devono poi aggiun-

9. Cfr. *Simeonov sbornik (po Svetoslavovija prepis ot 1073 g.)*, to. I. *Izsledvanija i tekst*, red. P. DINEKOV, Sofija, BAN, 1991, pp. 699-702.

10. Vd. E.B. EMČENKO, *Stoglav, Issledovanie i tekst*, Moskva, Indrik, 2000, partic. pp. 310, 312 (cap. 41, vopros 17 e 22). I divieti di Macario erano ad ogni modo indirizzati alle opere potenzialmente più pericolose per l’integrità della fede (trattati astrologici, libelli magico-divinatori ecc.) e nella sostanza non intaccarono la circolazione di tutti gli altri testi, come conferma anche la tradizione manoscritta posteriore.

gere le *XL Homiliae in Evangelia* di Gregorio Magno (X/XI sec.) e il citato *Vangelo di Nicodemo*, tradotto nello stesso periodo in un'area imprecisata tra la Boemia e la Dalmazia e in seguito diffuso nella tradizione slavo-ecclesiastica insieme a una seconda versione (abbreviata) dal greco.¹¹ Una parte del repertorio occidentale poté infine filtrare attraverso la mediazione greca come ci ricordano, tra l'altro, i *Dialogi* del Gregorio-Zaccaria e le *Vite* dei ss. Giorgio, Stefano I, Pancrazio di Taormina ed altri, talvolta ascendenti forse a prototipi italo-greci.¹²

Non sfuggirà che i vari testi menzionati, compresi quelli tradotti da matrici greche, delineano un interesse speciale della cultura slava antica per la spiritualità latino-mediterranea e segnatamente italica. Se molte di queste *Vite* seguirono a diffondersi ancora per lungo tempo nella tradizione slava ortodossa, con testimoni che arrivano fino ai secc. XVI-XVII, ciò fu dovuto al fatto che di norma esse esaltavano santi venerati anche nel mondo bizantino; testi e culti non rispondenti a questo carattere "universale", con l'approfondirsi del solco fra le due Chiese, dovettero andare incontro all'estinzione, poiché ormai sentiti come estranei, oppure a processi di degrado e riorientamento ideologico. Un esempio estremo ma istruttivo di questa deriva ci è offerto dalla cosiddetta *Narrazione sulle lettere russe*, un breve testo slavo-orientale sull'origine della scrittura slava ad opera di Costantino-Cirillo, il quale, a dispetto dell'età relativamente antica (entro il sec. XI), è già caratterizzato da un deciso spirito antilatino, riflesso della crescente ostilità dell'ambiente russo verso il mondo romano-germanico: solo che in questo caso a farne le spese è un santo ecumenico e irenista come il ceco Adalberto (vd. infra), il quale, contrariamente alla realtà storica, ci viene dipinto come un fanatico persecutore degli ortodossi, impegnato a « distruggere

11. Si noterà, per inciso, che la nuova versione dal greco non ostacolò la circolazione di quella più antica, che ritroviamo in Russia ancora fra XIV e XV secolo. Interessante è a questo riguardo una miniatura del *Salterio di Chludov*, nella quale, sotto il crocifisso, sono ritratte le figure di Carino e Leucio (che nella seconda parte del Vangelo narrebbero la discesa di Cristo agli inferi), dove quest'ultimo è chiamato « Liceoš » (Leucius), cioè nella forma di derivazione latina: cfr. M.N. SPERANSKIJ, *Slavjanskije apokrifičeskie evangelija*, in *Trudy Vos'mogo archeologičeskogo s'ezda v Moskve 1890*, Moskva, Imp. AN, 1895, to. II pp. 92-119, partic. p. 118.

12. Sui rapporti fra tradizione italo-greca e slava vd. per es. I. DUJČEV, *Riflessi della religiosità italo-greca nel mondo slavo ortodosso*, in *La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del convegno storico interecclesiale*, Bari 30 aprile-4 maggio 1969, Padova, Antenore, 1973, vol. I pp. 181-212; F.J. THOMSON, *Early Slavonic Translations. An Italo-Greek Connection?*, in « *Slavica Gandensia* », XII 1985, pp. 221-33.

la vera fede, ripudiare le lettere russe, introdurre il credo e le lettere latine, e dare alle fiamme le sante icone, trucidando vescovi e popi».¹³

L'influenza occidentale nella tradizione slavo-ecclesiastica antica è del resto sensibilmente più vasta di quanto i documenti citati non lascino intendere e trova interessanti conferme in una serie di fonti extraletterarie, tra cui le notizie di donazioni e scambi di reliquie (p. es. di santi tedeschi nella Rus' di Kiev) e soprattutto le commemorazioni contenute in martirologi e calendari liturgici. Riguardo al fondo culturale occidentale riflesso nei martirologi, non c'è dubbio che esso raggiunse gli Slavi di rito greco, ancora una volta, per la mediazione di Bisanzio, nel cui menologio si conservano appunto le memorie di santi "latini" come Agostino, Ambrogio e Gregorio Magno, insieme a letture che poi passarono nei menologi e nei sinassari serbo-bulgari e russi; più incerta resta invece la provenienza di culti che sembrerebbero penetrati direttamente dal mondo occidentale e che per questo meritano un'attenzione particolare. A tale proposito, una festa che viene spesso additata ad esempio di precoci rapporti latino-slavi è la Traslazione delle reliquie di s. Nicola di Myra (9 maggio), fissata da papa Urbano II in seguito al trafugamento delle spoglie del santo dalla città natale e al loro trasferimento a Bari. Com'è noto, a causa di questa illecita sottrazione, la festa non entrò mai nel calendario bizantino, anche se figura regolarmente nei menologi serbi e bulgari dei secc. XII-XIV, e prima ancora nella Rus' di Kiev, dove la data fu recepita già entro il 1090-1091, sollecitando numerosi componimenti sul santo.¹⁴ Istruttive sono pure alcune festività che, sebbene note ai martirologi bizantini, tra gli Slavi vengono tuttavia celebrate secondo le date del *Martirologio Romano*: così avviene, per esempio, che l'evangelario novgorodiano di Mstislav (1115-1117) e l'Apostolo di Ocrida (fine XII sec.) commemorino s. Benedetto secondo il ri-

13. I termini di questa riformulazione sono descritti in V.M. Živov, *Slavia Christiana i istoriko-kul'turnyj kontekst Skazanija o ruskoj gramote*, in *Razysskanija v oblasti istorii i predystorii ruskoj kul'tury*, Moskva, Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2002, pp. 116-69, partic. pp. 155-57.

14. Cfr. G. PODSKALSKY, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München, Beck, 1982 (11^a ed. riveduta e corretta: *Christianstvo i bogoslovskaja literatura v kievskoj Rusi (988-1237)*, S.-Peterburg, Vizantinorossika, 1996², pp. 214-25).

to occidentale il 21 di marzo, e non il 14, mentre sempre a Novgorod l'evangelario di Ostromir (1056-1057) pone s. Silvestro sotto il 31 dicembre anziché il 2 gennaio (come vuole la tradizione orientale), e Giovanni Crisostomo al 10 gennaio anziché al 13 novembre.¹⁵

Quali furono i filoni culturali responsabili del trapianto, quali i centri che per primi recepirono i singoli culti latini e in che modo questi ultimi si propagarono poi in varie regioni della Slavia ortodossa restano interrogativi a cui non è facile dare una risposta. È diffusa la convinzione secondo cui la Rus' nord-occidentale (Novgorod, Pskov) e meridionale (Galizia e Volinia), grazie ai rapporti privilegiati col mondo latino-germanico, entro la metà dell'XI secolo avrebbe assunto nel proprio calendario una quantità di santi occidentali, poi passati, almeno in parte, nei menologi slavo-meridionali insieme a una serie di altri testi trasferiti dalla Rus' nei Balcani fra XII e XIII secolo.¹⁶ Ma anche così restano indefinite le modalità e i canali che misero in contatto il mondo slavo con i centri di cultura latina. Per i calendari di Ostromir e Mstislav è forse ammissibile un'influenza germanica e italica, che poté essere propiziata dalla mediazione boema e benedettina o, in alternativa, dagli intensi rapporti fra le corti principesche russe e tedesche fra XI e XII secolo.¹⁷ Altre volte, la mescolanza di feste greche e latine –

15. Per il menologio orientale vd. I. MARTYNOV, *Annus ecclesiasticus graeco-slavicus*, in *Acta Sanctorum Octobris*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1864; SERGIJ (SPASSKIJ), *Polnyj mesjaceslov Vostoka*, Vladimir, Tipo-litografija Carkova, 1901, voll. I-III.

16. Tale trasferimento è confermato – oltre che dai copiosi russismi nei menologi serbo-bulgari dei secc. XII-XIV – dalla ricezione di una serie di feste locali russe, tra cui la consacrazione della chiesa di S. Sofia (4 novembre) e di S. Giorgio a Kiev (26 novembre), la memoria di s. Teodosio delle Grotte (3 maggio) e dei martiri Boris e Gleb (24 giugno): cfr. p. es. O.V. LOSEVA, *Russkie mesjaceslovy XI-XIV vekov*, Moskva, Pamjatniki istoričeskoj mysli, 2001, pp. 87-119.

17. Cfr. p. es. A.V. NAZARENKO, *Čudo sv. Panteleimona o "russkom korole Charalde": monastyr' sv. Panteleimona v Kěl'ne i semejstvo Mstislava Velikogo (konec XI-načalo XII veka)*, in ID., *Drevnjaja Rus' na meždunarodnyh putjach. Meždisciplinarnye očerki kul'turnych, torgovyh, političeskich svjazej IX-XII vekov*, Moskva, Jazyki russkoj kul'tury, 2001, pp. 585-616. Sui rapporti russo-tedeschi nel periodo antico vd., più in generale, ID., *Russko-nemeckie svjazi domongol'skogo vremeni (IX-seredina XIII v.): sostojanie problemy i prespektivy dal'nejšich issledovanij*, in *Iz istorii russkoj kul'tury*, vol. II/1. *Kievskaja i Moskovskaja Rus'*, red. A.F. LITVINA, F.B. UŠPENSKIJ, Moskva, Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2002, pp. 261-308.

di cui molte di origine italica, come la Consacrazione della basilica di S. Michele arcistratega sulla via Salaria (29 settembre), Melania romana (31 dicembre), Sabino ravennate (5 maggio), Vito e Modesto (15 giugno), ecc. – potrebbe rimandare a prototipi originati da un sincretismo culturale proprio di ambienti “misti” (p. es. quello italo-greco). Per diversi altri culti, tuttavia, la provenienza rimane tutt’ora oscura e lascia solo immaginare correnti sotterranee risalenti forse ad antiche tradizioni monastiche dell’Europa continentale. A questo proposito, è difficile interpretare altrimenti martirologi come quelli dell’Apostolo di Ocrida, del Vangelo di Banica e di altri documenti serbi e russi, che oltre a diversi santi italici ne conservano alcuni legati alla Gallia (s. Vittorio martire 22 gennaio, s. Germano di Auxerre 30 giugno, s. Arnolfo 18 luglio) e all’Irlanda (s. Patrizio 18 marzo, s. Cuthbert 20 marzo): memorie che possono essere interpretate come probabili relitti di culti pre-cirillo-metodiani, forse innestati tra gli Slavi occidentali dalle missioni iro-scozzesi e franche e in seguito sopravvissuti nella tradizione slavo-ecclesiastica solo a livello periferico e residuale.¹⁸

2.2. *Le collezioni*

Nel seguire l’iniziale processo di acquisizione del repertorio agiografico da parte degli Slavi è inevitabile soffermarsi su un aspetto che ad esso è intrinsecamente legato, e cioè la storia – complessa e in gran parte ancora oscura – delle collezioni che dal IX-X secolo veicolano quel patrimonio letterario. Destinate quasi esclusivamente alla liturgia e ordinate secondo il calendario, sin dall’inizio queste raccolte si modellarono su prototipi bizantini

18. Oltre a LOSEVA, op. cit., pp. 63-75, vd. pure H. MIKLAS, *Kyryllomethodianisches und nachkyryllomethodianisches Erbe im ersten ostslavischen Einfluß auf die südslavische Literatur*, in *Symposium Methodianum. Beiträge der internationalen Tagung in Regensburg* (17. bis 24. April 1985), ed. K. TROST et al., Neuried, Hieronymus, 1988, pp. 437-71. Testimonianze indirette di culti latini in area slavo-ortodossa si ritrovano anche in testi di provenienza russa come l’*Euclologio di Jaroslavl’* (forse di origine boema), dove si citano santi tedeschi, francesi e irlandesi (cfr. F.W. MAREŠ, *An Anthology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin*, München, Fink, 1979, pp. 69-70, 75-76), e ancora nella *Pregghiera contro il diavolo*, a quanto pare trapiantata nella Rus’ dalla tradizione moravo-pannonica: cfr. V. KONZAL, *Staroslavjanskaja molitva protiv d’javola*, Moskva, Indrik, 2002, partic. p. 110.

per avere poi uno sviluppo ampio e articolato in tutta la tradizione slavo-ecclesiastica, assai piú effimero invece tra gli Slavi occidentali, dove i libri cirillo-metodiani furono presto soppiantati da passionari, leggendari e omeliari di tradizione latina.¹⁹

Nella Chiesa d'Oriente la distinzione tra feste fisse e mobili diede vita, com'è noto, ai due grandi cicli annuale e pasquale, il primo dedicato al culto dei santi e alle principali festività cristologiche e mariane, il secondo culminante nella Settimana Santa e la Pasqua, ma articolato in un periodo (pre-)quaresimale di 13 settimane e uno post-pasquale di 6, piú 32 settimane di preparazione. A supporto della liturgia si formarono via via apposite collezioni, con letture per le singole festività dell'anno. Per esempio, già in epoca antica alle prescrizioni del *Typikon* per singole date si aggiunse il cosiddetto "lezionario", contenente una scelta di letture per alcune feste fisse e un numero ridotto di testi per quelle mobili: motivata dalla preoccupazione di coprire tutto l'anno liturgico, questa primitiva raccolta si limitava solo alle principali ricorrenze, comprese quelle del ciclo pasquale, mentre solo in una fase piú matura presero forma i "menologi", dapprima in un solo volume (con le principali feste per tutto l'anno) e poi in 3, 4 e 12 volumi, in modo da coprire progressivamente l'intero ciclo annuale (con almeno un testo al giorno).

Le letture del ciclo pasquale, regolate da *Triodion* e *Pentekostarion*, si organizzarono invece nel cosiddetto "omeliario", con un repertorio variabile di sermoni in uno o due volumi per il periodo quaresimale, fino a Pentecoste. Per molti versi simile all'omeliario era pure il "panegirico" – annuale e semestrale (in uno o due volumi) – il quale però includeva anche le principali feste fisse (cristologiche, mariane e di alcuni profeti e apostoli) che lo avvicinavano dunque al lezionario. In aggiunta a queste collezioni "normali", nel mondo bizantino circolavano infine panegirici e omeliari "speciali", organizzati cioè non in base al calendario, ma per tema (cristologico, mariano) o per autore, un onore questo che fu riservato solo ai grandi padri della Chiesa orientale come Gregorio Teologo, Gregorio Niseno, Giovanni Crisostomo e Efrem Siro.

19. Proprio il rapido riassorbimento degli Slavi d'Occidente nell'alveo della tradizione medio-latina ci esime dal trattarne nel dettaglio le collezioni, le quali, tolti i naturali innesti regionali, si uniformarono alle raccolte della Chiesa apostolica romana (e dunque difficilmente potrebbero considerarsi espressione di "culture circostanti"). Per queste collezioni cfr. p. es. G. PHILIPPART, *Martirologi e leggendari*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo latino*, vol. II. *La circolazione del testo*, Roma, Salerno editrice, 1994, pp. 605-48 (e la bibliografia ivi citata).

Tutte le tipologie citate, dal lezionario al panegirico, ci sono consegnate in testimoni greci piú o meno devianti l'uno dall'altro (nelle date o nelle letture prescelte), tanto che al di là del dato macrostrutturale è vano ricercare una "norma" rigida e universale.²⁰ Un'articolazione anche maggiore si osserva poi in area slava, dove le frammentarie testimonianze antiche ci affidano reperti spesso devianti rispetto alle omologhe collezioni bizantine, e non solo per le date del calendario o la scelta delle letture, ma anche per il fatto che i compilatori slavi non tradussero, a quanto pare, meccanicamente da un unico modello o "tipo strutturale", ma in molti casi attinsero a varie fonti, spesso discostandosi dalle collezioni canoniche costantinopolitane e talvolta privilegiando tradizioni liturgiche periferiche, in vigore nelle Chiese locali.

Le prime collezioni ad essere tradotte dal greco furono con ogni probabilità l'omeliario e il panegirico, alle quali seguirono, in Bulgaria (secc. IX-X), collezioni "speciali" come le due versioni delle *xiii* e *xvi* *Omèlie* di Gregorio Teologo e varie sillogi crisostomiche, nonché i primi sermoni originali slavi, talvolta riuniti in cicli (si veda oltre il c.d. *Vangelo didattico*). Passando da un'area all'altra, nel corso dei secc. XI-XIV le diverse raccolte furono periodicamente sottoposte a revisioni linguistiche, arricchite di nuovi testi, occasionalmente controllate sugli originali greci e man mano adeguate alle esigenze liturgiche del momento. Nonostante i ripetuti ritocchi, esse rimasero comunque fedeli ai modelli primitivi, almeno fino al XIV secolo, allorché il sistema si adeguò alle prescrizioni del nuovo *Typikon* e al repertorio delle collezioni greche coeve.

Sbiadite tracce dell'antico omeliario cirillo-metodiano emergono da documenti piú o meno frammentari conservati a partire dall'XI secolo, e in primo luogo dal *Glagolita Cloziano*, redatto probabilmente in Macedonia (XI sec.), ma ascendente appunto a un prototipo slavo occidentale (IX secolo). I tre testi crisostomici per il Giovedì e Venerdì Santo (tra cui il celebre *Ἐκ θαυμάτων ἐπὶ τὰ θαύματα*) e l'omelia di Epifanio *Sulla discesa di Cristo nell'ade* per il Sabato di vigilia lasciano intuire la perdita di un numero imprecisato di letture desti-

20. Per una minuta analisi delle raccolte paraliturgiche bizantine, impensabile in questa sede, vd. A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, Leipzig, Hinrichs, 1939-1952 voll. I-III.

nate alla liturgia della Settimana Santa. Ad esse si aggiunge poi una quinta omelia, da tutti ritenuta originale (poiché priva di paralleli greci), nella quale si invoca il rispetto dell'istituzione matrimoniale e si ammonisce dalle usanze pagane come il concubinaggio, il ripudio della sposa e le nozze con le figlie spirituali: le affinità linguistiche con la versione del *Nomokanon* e il tono austero di questa allocuzione hanno da tempo attribuito il testo alla mano dell'arcivescovo Metodio, qui rivolto, si pensa, alla neoconvertita popolazione pannonica, e in particolare al principe e alla sua nobiltà, evidentemente riotosa ad abbandonare i costumi degli antenati.²¹

Utili ancorché non risolutivi indizi sull'esatto repertorio del *Cloziano*, purtroppo mutilato dalle ingiurie del tempo, si ricavano da collezioni serbe e bulgare più tarde, risalenti ai secc. XIII-XVI e tipologicamente assimilabili a "omeliari" (p. es. Mosca, GIM Chludov 55; S.-Pietroburgo, RNB Q I 56, ecc.), ovvero a "panegirici" (p. es. il cod. Mihanović: Zagabria, HAZU III c 19). Assai preziosa è pure la testimonianza di alcuni antichi "menologi" come il *Codice Suprasliense* (Bulgaria, XI sec.), che oltre a 28 letture per marzo (nn. 1-25 e 46-48, su cui torneremo tra poco) conserva un ampio dossier omiletico (nn. 26-45) per le feste mobili, dal Sabato di Lazzaro alla Domenica di Tommaso, cioè dall'antivigilia della Settimana Santa alla prima domenica dopo Pasqua (con 2 omelie per ciascun giorno); e il codice russo della Cattedrale della Dormizione (*Uspenskij sbornik*, XII-XIII sec.), una "menea" per maggio-giugno (nn. 1-22) completato da sermoni per il periodo tra il Sabato di Lazzaro e la Domenica di Ognissanti (nn. 23-45).²²

21. Importanti analisi di questa omelia, dal punto di vista letterario e del diritto canonico, sono offerte da A. VAILLANT, *Une homélie de Méthode*, in «Revue des Études Slaves», xxiii 1947, pp. 35-47, e J. VAŠICA, *Anonymní homilie rukopisu Clozova po stránce právní*, in «Slavia», xxv 1956, pp. 221-33.

22. Anche in questo caso, il ciclo omiletico non è meno singolare che in *Supra* a causa della sua struttura bipartita: i nn. 23-32 vanno infatti dal Lunedì al Venerdì Santo, ma il n. 33 torna al Giovedì, dopodiché il n. 34 riprende da Lazzaro fino a Ognissanti, con una serie di letture note a diversi panegirici bizantini (una particolare affinità si riscontra con il cod. Bodl. Barocc. 199 [X sec.], un *Halbjahrespanegyrik* per marzo-agosto contenente le omelie di *Usp* n. 34-38, 40, 44-45): cfr. EHRHARD, op. cit., vol. II pp. 99-101; *Uspenskij sbornik XII-XIII vv.*, edd. O.A. KNJAZEVSKAJA et al., Moskva, Nauka, 1971, ll.cc.

L'evoluto repertorio omiletico dei documenti citati – e di altri che per motivi di spazio devono essere omessi – lascia indovinare quanto rapido dovette essere l'accrescimento delle collezioni via via apparse negli *scriptoria* slavo-meridionali fra il X e l'XI secolo.²³ Sorvolando qui sulle questioni di dettaglio, è lecito ipotizzare che nel repertorio omiletico sorto in Moravia figurassero i già citati sermoni di Epifanio e del Crisostomo per la Settimana Santa e la Pasqua, ai quali seguì molto presto un embrionale ciclo quaresimale, a quanto pare limitato ai giorni festivi e privo delle domeniche successive alla Pasqua (con l'eccezione di Tommaso, Pentecoste e Ognissanti): a questo ciclo allargato alludono, tra l'altro, le prescrizioni del *Typikon* liturgico in vigore nel IX-X secolo, nonché un prezioso frammento dell'omelia per la Domenica di astensione dalle carni (l'ottava prima di Pasqua) contenuto nei *Fogli glagolitici di Rila* (XI sec.), un relitto isolato per l'età antica e che tuttavia doveva già allora inserirsi in un ciclo di testi più ampio.²⁴ Sempre entro il X-XI secolo dovrebbe infine inquadrarsi il *dossier* per il grande ciclo quaresimale, pasquale e post-pasquale, parzialmente riprodotto in codici come *Chlud* e *Mih*²⁵ e formato da letture che, sebbene

23. Nella stratificazione testuale che dovette scaturire da questo processo, accanto a letture di ascendenza cirillo-metodiana (morava) presto si aggiunsero nuovi sermoni, che la coloritura linguistica e la tecnica della traduzione collocano ormai in Bulgaria. Singoli codici poi (p. es. *Supr* o *Mih*), pur conservando gli stessi testi tramandati in esemplari molto conservativi (*Cloz*), li presentano talvolta in una versione rinnovata e conforme ai criteri della scuola bulgara orientale (X-XI sec.): per fare un solo esempio, *Supr* condivide con *Cloz* la versione antica (cirillo-metodiana) dell'*Omelia* di Epifanio (conservata anche in *Mih* e RNB Q.I.56), ma rispetto alla primitiva versione del crisostomico *Ἐβουλόμην, ἀγαπητοί* (*Cloz*, *Mih*, *Chlud*) oppone una nuova traduzione (n. 36); sulle diverse versioni di quest'ultimo testo cfr. E. BLÁHOVÁ, *Príspevek ke zkoumání staroslověnských homiletických textů. Trojí překlad Chrysostomovy homilie o Jidášově zradě*, in *Palaeoslovenica (Festschrift J. Kurz)*, Praha, ČSAV, 1971, pp. 49-64.

24. Su ciò vd. K. IVANOVA, *Cikl velikopostnyh gomilij v gomilarii Michanoviča*, in «Trudy Otdela drevnerusskoj literatury», xxxii 1977, pp. 219-44; E. BLÁHOVÁ, *Značenie chludovskogo sbornika N. 55 dlja izučenija sostava drevnejšich slavjanskich gomiletičeskich sbornikov*, in «Archeografičeskij ežegodnik za 1978 g.», [a. 1979], pp. 163-70.

25. Il codice *Mih* è in verità una raccolta ormai evoluta, come mostra la sua sezione omiletica, che per ogni festa conserva due sermoni (di cui uno crisostomico). Proprio questo particolare ha fatto ipotizzare l'uso di *due* modelli da parte del copista, di cui uno doveva essere forse un omeliario "speciale"; nello stesso modo, secondo alcuni, si sarebbe formata anche la parte omiletica di *Supr*: cfr. A. MARGULIÉS, *Der altkirchenslavische Codex Suprasliensis*, Heidelberg, Winter, 1927, pp. 207 sg.

unificate dal tema del digiuno e della penitenza, non furono tuttavia tradotte precipuamente per il tempo quaresimale, ma adattate a questa funzione solo in un secondo momento.

L'ulteriore sviluppo del ciclo pasquale preluderà alla comparsa di raccolte sempre più ampie e articolate, le quali, col tempo, finiranno addirittura per soppiantare le collezioni più antiche, pur senza cancellare queste ultime dall'uso.

All'inizio del X secolo è databile il cosiddetto *Zlatostruj* ('Fonte aurea'), sorto per iniziativa dello zar bulgaro Simeone (893-927), il quale secondo la tradizione avrebbe trascelto « i sermoni da tutti i libri » del Crisostomo per riunirli in un solo volume. Il testo slavo, pervenuto in due "redazioni", una lunga e una breve (risp. di 138 e 81 omelie), non traduce una preesistente collezione bizantina, ma rappresenta una selezione indipendente dal vasto *corpus* crisostomico, organizzata in base a un principio tematico e integrata con sermoni di Anastasio Sinaita, Cirillo di Alessandria, Efrem Siro e Simeone di Mesopotamia; le notevoli oscillazioni osservabili da un testimone all'altro indicano che proprio a causa della notevole mole della raccolta, fin da principio i copisti trascrissero soltanto una scelta di testi.²⁶

La grande popolarità di *Zlatostruj*, giunto a noi in decine di testimoni, non tardò a travasare i suoi materiali in nuove sillogi calendariali a struttura fissa, a cominciare dal cosiddetto *Zlatoust* ('Crisostomo', XIV-XV sec.), il quale, sebbene ormai distante dai modelli primitivi, non perde tuttavia l'antico legame con gli omeliari "speciali" della tradizione greca. Sorta su un nucleo di omelie crisostomiche integrate con testi di autori bizantini e bulgari, la raccolta va probabilmente ascritta all'iniziativa di redattori russi, a cui seguì poi un'evoluzione abbastanza articolata, che si rispecchia oggi in tre differenti tipologie testuali: una legata al periodo pre-quaresi-

26. Che *Zlatostruj* non vada comunque disgiunto dalla vicenda degli omeliari e panegirici più antichi lo suggerisce un gruppo di omelie quaresimali, 8 in tutto, che lo avvicinano al lacunoso *Mih* e a un omeliario più tardo imparentato con quest'ultimo (*Omelario di Gomirje*, XVI sec.). Sulla raccolta, che ancora attende un'analisi approfondita, cfr. p. es. FJ. THOMSON, *Chrysostomica Palaeoslavica. A Preliminary Study of the Sources of the Chrysorrhoeas (Zlatostruj) Collection*, in « Cyrillomethodianum », VI 1982, pp. 1-65.

male e alla Quaresima, una a quello di Pentecoste e una annuale (breve o estesa), con brani che vanno dalla Domenica del Pubblicano alla xxxvi Domenica dopo Ognissanti.²⁷

Parallela a *Zlatoust* è anche l'evoluzione dell'antico panegirico, tra gli Slavi orientali noto col nome di *Toržestvennik* (da *tržestvo*, 'panegyris'): un'evoluzione anche in questo caso recente (secc. XIV-XV), come indica tanto la presenza di sermoni originali slavi (Clemente di Ocrida, Cirillo di Turov, ecc.) quanto il calendario ben sviluppato e la specializzazione secondo i due grandi cicli annuali delle feste fisse ("panegirico mensile") e mobili ("panegirico del Triodion"), il primo contenente letture per le 12 grandi feste bizantine e varie date della Chiesa ortodossa e russa, il secondo encomi e sermoni didattici per il periodo pasquale.²⁸ Con l'andare del tempo, poi, il *Toržestvennik* avrebbe limitato sensibilmente il *dossier* omiletico in favore di Vite e passioni, accentuando tra l'altro l'apporto slavo orientale (anche in conseguenza della canonizzazione cinquecentesca di nuovi santi russi). Parallelamente, un po' ovunque si registra inoltre il passaggio dalla specifica funzione paraliturgica a una più ampia fruizione delle raccolte come libri di lettura, anche *extra moenia*: un'evoluzione che riguarda tanto il *Toržestvennik* – che fra Quattro e Cinquecento sperimenterà lo stile

27. Non per questo si può dire però che il quadro è chiarito in ogni dettaglio. Per esempio, ancora si discute sul luogo di origine e sull'epoca in cui la raccolta acquisì una fisionomia stabile e indipendente: il termine *Zlatoust* è infatti attestato in Russia non prima del XVI sec., mentre nei Balcani lo si incontra già nel tardo Trecento: per una sommaria descrizione cfr. *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi, vtoraja pol. XIV-XVI v.*, Leningrad, Nauka, 1989, to. 1 pp. 358-63.

28. Le ulteriori trasformazioni in ambiente russo portarono inoltre a una proliferazione di varianti del *Toržestvennik*: 3 redd. del "panegirico mensile" e 2 del "panegirico del Triodion", che in epoca tarda tornano a ricomporsi in una forma unitaria (il "panegirico plenario"). Si noterà che la storia del "panegirico del Triodion", data l'identica destinazione liturgica, è strettamente legata a quella di *Zlatoust* ed è probabile che entrambi risalgano ad un comune prototipo slavo, basato su traduzioni dal greco integrate con opere della tradizione autoctona. Tuttavia, mentre in *Zlatoust* prevalgono le omelie didattiche per i giorni feriali del Triodion, nel panegirico si leggono encomi per i giorni festivi: cfr. T.V. ČERTORICKAJA, *O načal'nych etapach formirovanija drevnerusskich sbornikov "Zlatoust" i "Toržestvennik" (triodnogo tipa)*, in *Istočnikovedenie literatury Drevnej Rusi*, Leningrad, Nauka, 1980, pp. 96-114; EAD., *Toržestvennik iz sobranija IIFiF. Opyt opisanija sbornika postojannogo sostava*, in *Istočnikovedenie i archeografija Sibiri*, Novosibirsk, RAN, 1977, pp. 162-98.

encomiastico della letteratura moscovita, assumendo infine i connotati di una miscellanea “belletteristica” – quanto lo *Zlatoust*, che dalla chiesa passerà man mano all’ambito domestico, fino a diventare una delle raccolte più lette nella società russa dei secc. XVI-XVII; e analogamente avviene per diverse altre collezioni dei secc. XV-XVI (*Izmaragd*, *Margarit*, ecc.), anch’esse ottenute mediante la conflazione di precedenti raccolte e con l’aggiunta di nuovi testi, ormai non più solo crisostomici.²⁹

L’altro grande ciclo delle feste fisse fu affidato, come si è detto, a panegirici come il codice di Mihanović, assai meno – fino al sec. XIV – a menologi strutturati secondo il modello bizantino. Le uniche testimonianze antiche in tal senso sono infatti quelle dei già citati *Supr* e *Usp*, che anche in questo caso però, a parte la sicura antichità delle fonti utilizzate (tutte pre-metafrastiche), non trovano immediata corrispondenza con modelli greci.

Il *Supr*, con le sue Vite e passioni per marzo (alle date 4-7, 9-14, 18-26 e 29-31, ma con lacune meccaniche per i giorni 1-3), presenta una fisionomia singolare, soprattutto a causa della sua sezione omiletica che appare assai più sviluppata rispetto ai menologi bizantini noti,³⁰ i quali, a loro volta, proprio per il mese di marzo hanno una tradizione lacunosa e difficilmente utilizzabile nel confronto con la menea slava.³¹ Il problema principale consiste nell’individuare i modelli “strutturali” della raccolta bulgara. Rispetto al VII tomo del menologio greco in 12 volumi, tolte le letture nn. 46-48, essa mo-

29. La scarsa conoscenza di ciascuna di queste collezioni – tutte inedite e minimamente studiate – non permette comunque di delinearne la storia e i rapporti con le raccolte più antiche. Per alcuni cenni generali su di esse vd. ancora *Slovar’ knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi, vtoraja pol. XIV-XVI v.*, cit., to. I pp. 397-401, to. II pp. 100-2.

30. Vd. p. es. la ridotta sezione omiletica testimoniata in fondo ai menologi di gennaio e febbraio, risp. Berolin. gr. 220 (Phill. 1623) e Hieros. Patr. 1: cfr. EHRHARD, op. cit., vol. I pp. 551, 568.

31. Tale situazione, com’è noto, costrinse già Ehrhard a ricorrere appunto alla testimonianza indiretta di *Supr* per integrare le fonti bizantine di marzo: cfr. EHRHARD, op. cit., to. I pp. 593-603; una fonte supplementare greca per il menologio di marzo, ignota a Ehrhard, è segnalata in C. GIANNELLI, *Probabili frammenti di un menologio premetafrastico di marzo e il corrispondente testo paleoslavo del ‘Codex Suprasliensis’*, in *Scripta minora*, Roma, Istituto di Studi bizantini e neoellenici, 1963, pp. 113-29.

stra infatti devianze tanto nella scelta dei santi da festeggiare che nelle letture corrispondenti (nn. 1-25), mentre d'altra parte, mancando delle letture per i giorni 8 27 e 28, è parzialmente accostabile al iv tomo del menologio in 6 volumi (marzo-aprile). L'unico dato certo è che *Supr* non è la traduzione diretta del vii tomo in 12 volumi e che la sua sezione menologica è frutto di una consultazione di fonti eterogenee e non identificabili con sicurezza.³²

Una struttura non meno eccentrica è presentata dal menologio di *Usp*, il quale registra tra l'altro l'ingresso di santi slavi e russi – le *Vite* di Metodio, di Teodosio delle Grotte, dei martiri Boris e Gleb – a conferma di una certa evoluzione rispetto a *Supr*, dove il santorale è ancora tutto bizantino. Ma la singolarità del menologio di *Usp* risiede in particolare nel suo ordine non conseguente: ai testi nn. 1-14 per la prima quindicina di maggio seguono infatti 3 letture per il 2 15 e 25 giugno (nn. 15-17), e poi di nuovo cinque letture per maggio, una per il 29 e quattro per il 12 (nn. 18-22). Volendo trovare conforto nella tradizione greca, qui si noterà che la sezione agiografica si limita sostanzialmente alla prima metà di maggio e riflette dunque la struttura dei menologi bizantini in 2 volumi, dove il primo si ferma appunto al 15 del mese;³³ la stessa scelta delle letture (nn. 1-14 e 18-22) sembrerebbe offrire interessanti analogie con un menologio greco per 1-13 maggio, il Vat. Palat. 27 (X-XI sec.), con l'unica devianza significativa nelle date in cui *Usp* festeggia santi slavi, ovviamente assenti nel codice bizantino.³⁴

Queste poche osservazioni, lungi dall'esaurire l'intricata questione delle fonti e dei rapporti con la tradizione greca, confermano tuttavia che, come l'omeliario, anche il menologio di *Supr* e *Usp* deriva da una consultazione di diverse fonti, seguita poi da una probabile sedimentazione di materiali in ambiente slavo. Tutto ciò

32. Per maggiori dettagli sulla struttura di *Supr*, vd. p. es. I. DOBREV, *Agiografската reforma na Simeon Metafrast i sätavät na Suprasälskija sbornik*, in «Starobälgarska literatura», x 1981, pp. 16-38.

33. Cfr. EHRHARD, op. cit., vol. I pp. 630-35, e *Uspenskij sbornik*, op. cit., ll.cc.; vd. inoltre il confronto delle fonti greco-slave in D. FREYDANK, *Verzeichnis griechischer Paralleltexzte zum Uspenskij sbornik*, in «Zeitschrift für Slawistik», xviii 1973, pp. 695-704.

34. Il citato codice palatino risulta a sua volta affine al menologio mensile nel cod. Monac. gr. 366: vd. EHRHARD, op. cit., vol. I pp. 623-25 e 620-22.

non fa che rimandare, ancora una volta, alla preistoria delle collezioni slave e alla loro primitiva fisionomia, la quale però – in assenza di un censimento sistematico del repertorio agiografico antico (bulgaro, serbo e russo), e soprattutto in presenza di una documentazione così esigua e frammentaria – è destinata a rimanere sfuggente. Allo stato attuale non è ad ogni modo confermato che entro l'XI secolo sia esistito un menologio in 6 o 12 volumi come quello bizantino. A suggerirlo, sia pure indirettamente, è ad esempio l'entità del repertorio tramandato in numerose raccolte di lettura dei secc. XII-XIV, le quali, sebbene non rigidamente strutturate secondo il calendario, ne mostrano tuttavia l'indiscutibile dipendenza. A tale riguardo è indicativo che i testi agiografici ivi censiti non eccedano di molto le 60 unità e riflettano dunque un repertorio che nel complesso resta esiguo, anche supponendo una selezione dettata dalle preferenze di scribi e committenti (unita alla deperibilità e all'intenso ricambio delle raccolte monastiche di lettura) che nel tempo poté disperdere una parte dei materiali più antichi.³⁵ Tenuto poi conto che molti di questi testi, essendo dedicati a santi slavi (russi), non risalgono oltre l'XI-XII secolo, se ne dovrà dedurre che il *dossier* di Vite estese tradotte nel periodo antico e circolanti ancora entro il XIV secolo era insufficiente a produrre un menologio in più volumi; tale "vuoto" non deve comunque apparire sorprendente, soprattutto per una Chiesa che, specie nei primi tempi, dovette dare la priorità alle traduzioni dei testi liturgici e che poté compensare le carenze del menologio con le ufficiature quotidiane integrate con le memorie dei singoli santi.

Relativamente tardo è del resto in area slava anche il sinassario (*Prolog*, XII sec.), basato sul menologio dell'imperatore Basilio II.³⁶

35. Per un censimento del materiale agiografico-omiletico presente in queste collezioni cfr. O.V. TVOROGOV, *Drevnerusskie čet'i sborniki XII-XIV vv.*, in «Trudy Otdela drevnerusskoj literatury», xli 1988, pp. 197-214; xliv 1991, pp. 196-225; xlvii 1995, pp. 3-33; li 1999, pp. 20-42.

36. Per quanto riguarda il nome di *Prolog*, secondo l'opinione comune esso risalirebbe a un fraintendimento del titolo greco nel proemio (*prologos*, appunto) che già in una fase antica sarebbe stato illecitamente esteso a tutta la raccolta: cfr. p. es. *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi, XI-pervaja pol. XIV v.*, cit., p. 376. Studi recenti ipotizzano però che

Forse non verrà mai stabilito con certezza se la versione, eseguita come pare da una *équipe* mista di letterati russi e bulgari, apparve in ambiente kieviano ovvero in qualche monastero dell'Athos o di Costantinopoli. Certo è che questa sorta di enciclopedia agiologica compendiata, con i suoi encomi e Vite brevi da recitarsi tra la sesta e la settima ode del canone, si diffuse rapidamente nella Rus' e di lì, entro il sec. XIII, nei Balcani, dove trapiantò alcune memorie liturgiche di santi russi nel frattempo aggiuntesi al *dossier* bizantino (p. es. Teodosio delle Grotte, i martiri Boris e Gleb, e in seguito Vladimir, Ol'ga, ecc.). Molto resta da chiarire anche sui rapporti interni fra le *due* redazioni del sinassario, tra loro molto ravvicinate nel tempo (XII-XIII sec.),³⁷ dalle quali si distingue poi il cosiddetto "sinassario versificato", contenente la versione slava dei distici e monastici di Cristoforo di Mitilene (XI sec.). Apparso nella Serbia trecentesca e in seguito propagatosi anche in Russia, il cosiddetto *Prolog stišnoj* godette di particolare fortuna tra gli Slavi meridionali, tanto che finì per limitare la circolazione del piú antico *Prolog*, del quale nei Balcani si contano oggi appena 16 copie.

Collezioni di piú ampio respiro e consistenza come i menologi annuali in vari volumi prendono corpo – o in ogni caso ci vengono testimoniate – nella tradizione slavo-ecclesiastica non prima del Trecento e sono connesse con la ricezione del *Typikon* sabbaita e la revisione dei libri liturgici, che come si è detto introdussero profonde trasformazioni nel repertorio agiografico-omiletico.³⁸ La

la denominazione possa risalire a un calco sul greco *ἡ προκειμένη βίβλος* (il nome che precede quello di *synaxarion*), a indicare "il libro che precede l'ufficiatura": cfr. Ju. ТЕМČИН, *Počemu drevneslavjanskij kalendarnyj sbornik kratkich žitij byl nazvan prologom (ob odnom paleoslavističeskom nedorazumenii)*, in « Slavjanovedenie », a. 2001, fasc. II pp. 3-21.

37. La principale differenza tra I e II red. consiste nella diversa ampiezza delle due foggie testuali, la prima essendo piú succinta e fedele al menologio basiliano, ma con brevi inserti edificanti al termine di ogni Vita, forse estrapolati dalla II red.; quest'ultima, assai piú ricca di testi e secondo alcuni antecedente la I red., nonché riconducibile alla cerchia di Cirillo di Turov (?): vd. *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi, XI-pervaja pol. XIV v.*, cit., pp. 377-79.

38. Queste trasformazioni, del resto, non sortirono dovunque gli stessi effetti: per esempio, rispetto alla Bulgaria, dove i libri della redazione "atonita-tirnovese" si affermarono rapidamente, la Serbia continuò a tramandare ancora per molto tempo il repertorio piú antico: cfr. A.A. TURILOV, *Posle Klimenta i Nauma (Slavjanskaja pis'mennost' na*

prima grande collezione conservata è quella medio-bulgara del monastero di Studion, avviata già a Tarnovo al tempo del patriarca Eutimio e completata probabilmente sull'Athos: 10 volumi nei quali alle tradizionali letture bizantine per le feste fisse e mobili si aggiungono ormai nuovi testi della tradizione greca e soprattutto le opere dei più venerati autori slavi, da Clemente di Ocrida a Giovanni l'Esarca, da Gregorio Camblak allo stesso Eutimio.³⁹ Iniziative di un certo impegno si registrano poco più tardi anche in Russia, dove accanto a menologi tradizionali (tra cui cinque codici quattrocenteschi per settembre-novembre e febbraio-marzo, recanti ancora tracce di antichi prototipi bizantini)⁴⁰ sulla scia della “seconda influenza slavo-meridionale” e delle correnti ellenizzanti si registrano anche raccolte agiografiche su santi greci: a tale proposito è d'uopo menzionare almeno quella del maggiore esponente esicasta in Russia, Nil Sorskij, che nel XV secolo redasse una serie di Vite di monaci e asceti bizantini (Simeone Stilita, Antonio il Grande, Ilarione il Grande, Teodoro Studita, ecc.) da leggersi in determinati giorni dell'anno e riunite in una speciale raccolta, il cosiddetto *Sobornik*.⁴¹

Per registrare un'impresa paragonabile alla collezione di Studion – quanto ad ambizione e ampiezza del repertorio – occorrerà attendere almeno la prima metà del XVI secolo, epoca a cui risal-

territorii ochridskoj archiepiskopii v X-pervoj polovine XIII v., in B.N. FLORJA et al., *Sud'by kirillo-mefodievskoj tradicii posle Kirilla i Mefodija*, S.-Peterburg, Aletejja, 2000, pp. 82-162, partic. pp. 159-60.

39. Struttura e contenuto del menologio, di cui esistono altre due redazioni coeve – serba e russa – sono descritti in Z. JUŢU, *Za desetomnata kolekcija Studion (Iz archiva na rumãnskija izsledvač J. JuŢu)*, in *Studia Balcanica, Proučvanija po slučaj vtorija meždunaroden kongres po balkanistika*, Sofija, Institut za balkanistikata, 1970, vol. II pp. 299-343, partic. pp. 311-42.

40. Cfr. T.M. PROTAS'EVA, *Opisanie rukopisej Sinodal'nogo sobranija ne vošedšich v opisanie A.V. Gorskogo i K.I. Nevostrueva (N. 577-819)*, Moskva, Nauka, 1970, to. I pp. 168-69 (nn. 780-81).

41. Nonostante l'organizzazione delle letture sulla base del calendario è evidente che la raccolta, pervenutaci nella copia autografa dello stesso Nil, non svolgeva tanto la funzione di una “menea” quanto piuttosto di libro monastico per la lettura privata, ed è assimilabile dunque a un *paterikòn*: cfr. la recente edizione integrale del testo in *Sobornik Nila Sorskogo*, ed. T.P. LËNNGREN, Moskva, Jazyki russkoj (slavjanskoj) kul'tury, 2000-2004 to. I-III.

gono le tre successive stesure delle *Grandi menee di lettura* in 12 volumi ispirate dall'arcivescovo di Novgorod, e poi metropolita di Mosca, Macario. I tre monumentali esemplari di queste menee – rispettivamente della cattedrale di S. Sofia a Novgorod (8 voll.; † dicembre-gennaio e marzo-aprile), della cattedrale della Dormizione a Mosca (12 voll.) e per la biblioteca di Ivan IV (10 voll.; † marzo-aprile) – esprimono bene l'afflato riformatore della Chiesa russa del tempo, la quale, nel generale riassetto culturale determinato dalla centralizzazione moscovita (si pensi solo alla riscrittura della storia russa nei cosiddetti *Annali di Nikon*), procedette alla revisione del repertorio letterario slavo-ecclesiastico tramandato fino a quel momento. L'imponente raccolta di materiali provenienti dai monasteri dell'Athos e di tutta la Russia fece allora evolvere la menea da collezione paraliturgica a vera e propria *summa* enciclopedica della tradizione ortodossa: molte opere poterono così scampare all'oblio e a un'estinzione quasi certa, mentre d'altra parte, grazie al censimento dei testi, venne introdotto un certo ordine nel patrimonio librario. Tutto ciò non bastò del resto ad assicurare risultati sempre soddisfacenti, come conferma ad esempio la scelta frequente di testimoni imperfetti e il modestissimo intervento filologico da parte dei vari redattori. A dispetto delle intenzioni, e nonostante che nel corso delle tre stesure le *Grandi menee* si arricchissero di nuovi testi, non si riuscì neppure a riunire tutti i libri esistenti: di alcuni autori, centrali per la spiritualità russa medievale, non abbiamo infatti che una scelta minima di letture (p. es. Teodosio delle Grotte, Cirillo di Turov, Cirillo di Beloozero), e altrettanto sorprendenti sono i vuoti riguardanti le Sacre Scritture, di cui mancano in tutto 20 libri vetero-testamentari, pure a dispetto di ben tre versioni del Salterio (nei commenti di Atanasio, Teodoreto e Brunone di Würzburg).⁴²

Nonostante i difetti e le lacune, le *Grandi menee* costituirono comunque una pietra miliare nella tradizione slavo-ecclesiastica, tan-

42. Cfr. in dettaglio MAKARIJ (BULGAROV), *Istorija ruskoi cerkvi*, vol. iv. *Istorija ruskoi cerkvi v period postepenogo perehoda ee k samostojatel'nosti (1240-1589)*, Moskva, Izd. Spaso-Preobraženskogo Valaamskogo mon., 1996, to. 1 pp. 423-28.

to che fornirono a loro volta ispirazione e materiali per altre iniziative editoriali: tra queste si ricordano p. es. le *Menee* di German Tulupov (1627-1632) e di Ioann Miljutin (1646-1654), entrambe assai piú contenute nelle dimensioni e soprattutto omogenee nel repertorio, composto in prevalenza da *Vite* di santi russi. Al di fuori dei confini moscoviti, imprese di rilievo si registrano ancora nei Balcani, con le *Menee* del monaco Averkije di Hilandar (1623-1626), consegnateci in sei tomi per settembre-febbraio e marzo-aprile (Hil., nn. 439-444),⁴³ e in Rutenia, dove tra il 1689 e il 1705 Demetrio Tuptalo, vescovo di Rostov-Jaroslavl', approntò una nuova versione del menologio in 12 volumi. In quest'ultimo caso si trattò però di un'impresa che per il luogo in cui fu realizzata – i territori russi occidentali, particolarmente esposti all'influenza europea – e per le caratteristiche stesse della raccolta, doveva ormai sancire un superamento della tradizione medievale slavo-ortodossa: a confermarcelo sono in particolare le fonti utilizzate, non piú soltanto slavo-ecclesiastiche e greche (le *Grandi menee* e il menologio di Simeone Metafraste), ma anche latine, come il *De probatis Sanctorum historiis* di Lorenzo Sauer (Surius) e gli *Acta Sanctorum*, e polacche, come ad es. le *Vite dei santi* del gesuita Pietro Skarga, che proprio in Rutenia, fra Cinque e Seicento, godettero di un'ampia fortuna.⁴⁴

3. LA LETTERATURA “CIRILLO-METODIANA” (SECC. IX-X)

La comparsa di *Vite* e sermoni originali in slavo ecclesiastico è coeva alla primitiva acquisizione del patrimonio agiografico greco-latino, rispetto al quale i nuovi testi non presentano devianze te-

43. Le menee di Hilandar (*panagirik*), inquadrabili nell'ultimo periodo di rinascita culturale serbo-ortodossa guidata dal patriarca Pajsije Janjevac, attendono tutt'ora uno studio approfondito: vd. D. BOGDANOVIĆ, *Katalog ćirilskih rukopisa Hilandara*, Beograd, SANU, 1978, nn. 439-44.

44. Su Dmitrij Tuptalo e le sue menee cfr. A.M. DERŽAVIN, *Četii Minei Svjatitelja Dmitrija, mitropolita Rostovskogo, kak cerkovno-istoričeskij i literaturnyj pamjatnik*, in «Bogoslovskie Trudy», xv 1976, pp. 61-145; xvi 1977, pp. 46-141; sulla ricezione dell'agiografia skargiana in Bielorussia e Ucraina, interessante innesto di letteratura cattolica riformata in ambiente ortodosso e uniate, cfr. N.K. GUDZIJ, *Perevody “Žywoťov šviętych” Petra Skargi v jużozapadnoj Rusi*, Kiev, Tip. Univ. sv. Vladimira, 1917.

matiche o stilistiche significative. Il costante riferimento a modelli e sottotesti – primo fra tutti, la Bibbia – fa inoltre sí che gli stessi confini fra traduzione, compilazione e composizione originale restino a lungo fluidi, tanto che l’apporto individuale dei singoli autori andrà piú spesso identificato nella capacità mimetica e nell’*ars combinatoria* di materiali preesistenti anziché nell’apporto creativo e personale.

Uno dei primi reperti di omiletica slava originale, interessante incontro con la tradizione dell’Occidente latino, è un sermone penitenziale di area slovena conservato insieme ad alcune formule confessionali nei cosiddetti *Monumenti di Frisinga* (X sec.). Forse pronunciata per qualche occasione solenne, ovvero composta a fini didattici come predica-modello per l’ammaestramento dei chierici, questa *Adhortatio ad poenitentiam* risale probabilmente a un lontano prototipo latino (o antico alto-tedesco) e riflette senza dubbio la pratica del clero germanico tra gli Slavi di Stiria, Carinzia e Baviera (VIII-IX sec.), luoghi dove fin dalle piú antiche missioni irlandesi era usanza adoprare il vernacolo locale per la diffusione di preghiere e formule confessionali tra il popolo (di ciò reca traccia anche l’*Euclologio* slavo del Sinai). Pur collocandosi nel contesto occidentale, è possibile che entro la sua stesura definitiva il componimento abbia avuto una convergenza con la tradizione slavo-ecclesiastica – innestata in quei territori dalla missione cirillo-metodiana – e che sia stato confezionato (forse!) da qualcuno dei collaboratori di Costantino-Cirillo, se non proprio da quest’ultimo.⁴⁵ Non è chiaro del resto se il sermone fu mai redatto in lettere glagolitiche prima di venire fissato in caratteri latini, né se la coloritura linguistica antico-slovena risalga all’ultima redazione, ovvero a qualche copia piú antica, o allo stesso originale: simili questioni, come in generale tutta la protostoria del testo, sono purtroppo destinate a rimanere oggetto di speculazione.⁴⁶

45. L’ipotesi, indimostrabile e non necessaria, è sostenuta p. es. da F. GRIVEC, *Konstantin und Method Lehrer der Slaven*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1960, p. 213.

46. Sulla stessa origine geografica del documento si sono avute in passato opinioni assai discordanti che di volta in volta hanno sostenuto la provenienza moravo-pannonica, bavarese, croato-istriana e addirittura bulgara: cfr. in sintesi F. ZAGIBA, *Das Geistesleben*

Il soggetto del sermone, tutto articolato sulla tensione fra la caduta dal paradiso terrestre da una parte, e la promessa di redenzione nel regno dei cieli dall'altra – con in mezzo il fragile essere umano, conteso fra Bene e Male, condannato al deperimento fisico ed esposto alle insidie del maligno – non spicca per particolare originalità. Notevole è tuttavia la struttura simmetrico-circolare che incornicia la sequenza dei ragionamenti svolti, come pure l'intensa carica emozionale che si innerva nel tessuto verbale dell'opera, accortamente modulato da un'alternanza di crescendo e di pause, da patetiche apostrofi rivolte all'uditorio (cfr. il reiterato *sinci...*, 'figliuoli...') e da un'organizzazione ritmica della frase (allitterazione, *homoioteleuton*) che pur trovando analogie nella tradizione slavo-ecclesiastica rimandano soprattutto ai precetti e ai modelli compositivi della retorica tardo-latina.⁴⁷

Il livello di raffinatezza formale raggiunto dall'*Adhortatio* non era destinato, del resto, a rimanere un caso isolato: già nella seconda metà del IX secolo infatti, contemporaneamente alle prime versioni delle Scritture, videro la luce le ampie *Vite* slavo-ecclesiastiche di Costantino-Cirillo (m. 869) e Metodio (m. 885), forse apparse già nel teatro della missione moravo-pannonica e perciò anche note negli studi come "leggende pannoniche". Opere di straordinario valore documentario sulle prime fasi della liturgia e delle lettere slave, le due *Vite* si distinguono anche per una foggia letteraria particolarmente elegante, a tal punto debitrice verso la tradizione bizantina che in passato non è mancato chi ne ha ipotizzato una prima stesura in greco. Più o meno coeve e ad esse correlate sono poi alcune importanti fonti latine di ambiente romano, tra cui la c.d. *Leggenda italica* e l'*Epistola* al vescovo di Velletri Gauderico, entrambe composte da Anastasio Bibliotecario (m. 879 ca.) in relazione alle reliquie di s. Clemente papa, rinvenute da Costantino a

der Slaven im früher Mittelalter, Wien-Köln-Graz, Böhlau, 1971, pp. 124-44 e 198-207, partic. pp. 134-39.

47. Su ciò cfr. in partic. J. POGAČNIK, *Kompositorische und stilistische Besonderheiten der Freisinger Denkmäler*, in *Freisinger Denkmäler – Monumenta Frisingensia. Literatur-Geschichte-Sprache-Stilart-Texte-Bibliographie*, ed. J. POGAČNIK, München, Trofenik, 1968, pp. 121-56, partic. pp. 133-38.

Cherson e infine condotte a Roma; sensibilmente piú tarde e di minore rilievo sono invece alcune fonti greche sulla missione, anche se non è escluso che verso la fine del IX secolo, insieme ai citati testi latini, potesse circolare una biografia greca di Costantino-Cirillo ad uso della colonia grecofona di Roma.⁴⁸

In un misto di cronaca veridica ed “epica” esaltazione dell’eroe e delle sue imprese, la *Vita di Costantino* – fonte tra le piú rilevanti sulla missione bizantina in Moravia – ripropone i piú classici meccanismi della coeva agiografia greca. Filologo di talento, poliglotta ed erudito, come altri santi dell’età post-iconoclasta il “Filosofo” viene esaltato soprattutto per le sue doti intellettuali e l’abilità dialettica contro gli avversari dell’ortodossia, doti che però ad un certo punto passano addirittura in secondo piano di fronte alla sua opera capitale – la creazione di un alfabeto e di una lingua sacra per il suo popolo – che gli vale il titolo di “pari-apostolo” e “secondo Paolo”.⁴⁹

Nato a Salonicco ultimo di sette figli, alla fatidica età di sette anni Costantino abbandona la mondanità per dedicarsi agli studi e all’appassionata lettura di Gregorio Teologo; la brama di conoscenze lo conduce assai presto a Costantinopoli, dove ancora giovinetto, in uno scontro dialettico contro il deposto patriarca iconoclasta Giovanni, rivela doti di brillante polemista. Apprezzato a corte per la sua sapienza (è intimo dell’imperatore e del patriarca Fozio), partecipa a una serie di missioni diplomatiche nelle quali, contro ogni verosimiglianza storica, ci viene presentato come l’esponente di punta nelle dispute dottrinali contro gli Arabi (musulmani), i Cazari (israeliti) e i pagani della Crimea. Inventato infine (per rivelazione divina) l’alfabeto glagolitico, su incarico dell’imperatore si dirige col fratello Metodio nella Grande Moravia, dove introduce la liturgia e i libri slavi e istruisce i primi chierici. Dopo un soggiorno di 40 mesi i due fratelli si recano a Roma, evidentemente per ottenere l’approvazione del rito slavo da parte del papa, Adriano II, e mettere così al riparo la fragile Chiesa slava dalla protervia del clero franco. Durante il tragitto – dopo una sosta in Pannonia presso il principe Kocel, anch’egli interessato alla nuova liturgia

48. Su questa ipotesi, piú volte avanzata dagli studiosi, cfr. GRIVEC, *Konstantin und Method*, cit., p. 247.

49. Sui rapporti tra le *Vite* di Costantino e Metodio e la coeva agiografia bizantina cfr. V. VAVŘÍNEK, *Staroslověnské Životy Konstantina a Metoděje*, Praha, ČSAV, 1963.

per la sua gente – si ha un’ultima prova della *vèrve* dialettica di Costantino, che si esibisce contro un consesso di vescovi riuniti a Venezia: l’accurata difesa dei libri slavi di fronte alla “eresia trilinguista” professata dai latini è qui argomentata con una lunga citazione da s. Paolo (*I Cor*, 14 5-40), che con l’occasione si rivela l’ideale patrono della missione cirillo-metodiana. Giunti a Roma, i due fratelli ricevono tutti gli onori e l’approvazione papale della liturgia slava, che viene cantata consecutivamente per piú giorni in diverse chiese della città. Sempre a Roma Costantino cade malato e prima di morire prende i voti (e con essi il nome monastico di Cirillo); la venerazione del papa gli vale infine la sepoltura nella basilica di S. Clemente, del quale, come si è detto, aveva in precedenza rinvenuto le preziose (ma oggi sappiamo non autentiche) reliquie.

Oltre all’ovvio sottotesto scritturistico e ai modelli agiografici bizantini (in primo luogo Gregorio Teologo e i suoi sermoni), nella *Vita* si distinguono anche preziosi frammenti di opere dello stesso Costantino – preghiere, trattati polemici e forse rapporti delle varie missioni – che in origine dovettero essere composte tutte in greco: proprio questi brani, in cui piú sensibile è la mano del traduttore-compilatore, aiutano anche a capire come mai le “leggende pannoniche” siano state talvolta considerate, appunto, traduzioni dal greco. Il *dossier* polemistico, in particolare, dovette essere tradotto già da Metodio, come indica una notizia riportata nella disputa con i Cazari, dove si dice che proprio l’arcivescovo raccolse gli scritti del fratello e li divise in otto sermoni.⁵⁰ Un destino differente ebbero invece alcuni componimenti greci (poi andati dispersi) composti dal Filosofo per le reliquie di s. Clemente: di essi ci ragguaglia, come si è detto, Anastasio Bibliotecario, il quale, pur volgendo in latino una *brevis historia* e un *sermo declamatorius*, rinunciò però a tradurre un inno per il santo, poiché incapace di renderne il numero delle sillabe e la « sonora armonia »;⁵¹ di un altro ser-

50. « Dei molti discorsi colà proferiti [presso i Cazari] abbiamo qui compendiato in poche parole, quanto basta per serbarne memoria. Chi vorrà consultare integralmente quei santi sermoni, li troverà nei libri suoi [del Filosofo], vòlti [in slavo] dal nostro maestro, l’arcivescovo Metodio, che li suddivise in otto sermoni » (*Constantinus et Methodius thessalonicenses. Fontes*, ed. F. GRIVEC-F. TOMŠIČ, in « Radovi staroslavenskog instituta », vol. IV 1960, p. 118).

51. [...] « Sane rotulam hymni quae et ad laudem Dei et beati Clementis idem philo-

mone, da recitarsi per il *dies natalis* di Clemente (30 gennaio), fu invece approntata una versione slava, la cosiddetta *Leggenda di Cherson*, consegnataci però in copie tardive e imperfette. Assai delicato è infine il significato da attribuire ad alcune preghiere che nel testo vengono recitate da Costantino e che potrebbero ugualmente risalire al Filosofo come al suo agiografo. Questi brevi inserti lirici, ritmicamente assimilabili alla poesia – o, in alternativa, a una scansione sillabo-tonica –, rivelano tutta la maestria e la sensibilità artistica dell'autore della *Vita*, il quale collocò i brani in alcuni punti chiave del racconto, quasi a sottolineare le stazioni che scandiscono il percorso dell'eroe verso la santità. Due di questi inserti si presentano proprio all'inizio e al termine della vicenda umana di Costantino e coincidono con due preghiere-invocazioni, una a Gregorio Teologo affinché si faccia guida spirituale dell'eroe, l'altra (concepita come una sorta di testamento spirituale) a Dio, affinché preservi il popolo slavo dalle insidie « dei senzadio, dei pagani [...] e dell'eresia trilinguista ». Un terzo inserto poetico, affascinante quanto enigmatico per il simbolismo che lo pervade, cade infine, significativamente, alla vigilia dell'invenzione dell'alfabeto e della missione in Moravia, e riporta un'iscrizione in lettere semitiche apposta su un certo “calice di Salomone”, iscrizione che viene brillantemente decifrata dal santo come una profezia sull'avvento di Cristo.⁵²

Rispetto all'“epica” *Vita di Costantino*, quella di Metodio, apparsa a breve distanza dalla morte dell'arcivescovo di Pannonia (885), consente di ricostruire soprattutto le fasi che seguirono la scomparsa del Filosofo: che le due agiografie costituiscono una sorta di dittico uscito dallo stesso ambiente, lo conferma l'omissione di episodi e si-

sophus edidit, idcirco non transtuli, quia, cum Latine translatus, hic pauciores, illic plures sillabas generaturus esset, nec aptam nec sonoram cantus harmoniam redderet»: *Constantinus et Methodius thessalonicensis*, cit., pp. 65-6.

52. I vari inserti poetici della *Vita* sono analizzati in R. JAKOBSON, *Stichotvornye citaty v velikomoravskoj agiografii*, in *Id.*, *Selected Writings*, Berlin-New York-Amsterdam, Mouton, 1985, vol. VI pp. 277-85; sul “calice di Salomone” – di cui esiste un parallelo greco – cfr. pure I. ŠEVČENKO, *The Greek Source of the Inscription on Salomon's Chalice in the Vita Constantini*, in *To Honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday*, The Hague-Paris, Mouton, 1967, to. III pp. 1806-17.

tuazioni già note, in particolare quelle legate al periodo bizantino, e l'ampio spazio riservato alla missione slava in Pannonia fra l'869 e l'885. L'esigenza di legittimare l'operato di Metodio e la liturgia slava, sempre più minacciata dall'ostilità del clero franco e dal volubile atteggiamento del principe Svatopluk, successore di Rastislav, conferisce al testo un pronunciato carattere documentario-apologetico che vede il frequente alternarsi di atti ed epistole ufficiali, citati a sostegno della causa slava: a tale proposito è assai emblematico il lungo estratto dalla missiva di Adriano II (cap. VIII), nel quale l'agiografo, sottolineando il passo di *Atti*, 2 4 (in cui la discesa dello Spirito Santo fa parlare gli apostoli in varie lingue), equipara la liturgia e le lettere slave a una seconda Pentecoste, un argomento questo già toccato nella *Vita di Costantino* e poi più volte ripreso nell'apologetica slava dei secc. X-XI.⁵³

Strettamente legata alla prassi catechetica, vicina ai trattati dottrinali e autentico compendio di storia della salvezza umana è la lunga introduzione alla *Vita*, la quale, citando a testimonio l'Antico e il Nuovo Testamento, i padri della Chiesa, i patriarchi e i concili ecumenici (fino a riprendere le stesse tesi paoline in difesa della lingua vernacolare), fa eco tanto alla *Vita di Costantino* che all'*Adhortatio ad poenitentiam*. Rispetto ad entrambe però, qui l'argomentazione è così estesa (circa un quinto dell'intera *Vita*) da apparire molto simile alle novelle apostoliche e ai compendi dottrinali che accompagnavano i missionari bizantini nella conversione dei pagani e che si fissano, p. es., nella celebre *Vita di s. Pancrazio* o, in area slava, nel cosiddetto *Discorso del Filosofo*, secondo la tradizione pronunciato da un presunto missionario greco al principe russo Vladimir prima della conversione di quest'ultimo e inserito, entro l'inizio del sec. XII, nel *Racconto dei tempi passati*.⁵⁴

53. Su ciò cfr. D. OBOLENSKY, *Cyrille et Méthode et la christianisation des Slaves*, in *La conversione al Cristianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo*, Spoleto, CISAM, 1967, pp. 587-609, partic. p. 605 (rist. in ID., *Byzantium and the Slavs: Collected Studies*, London, Variorum reprints, 1971).

54. Vd. al riguardo le osservazioni di I. ŠEVČENKO, *Religious Missions Seen from Byzantium*, in *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine*, ed. O. PRITSAK-I. ŠEVČENKO, in «Harvard Ukrainian Studies», XII-XIII 1988-1989, pp. 7-27, partic. pp. 20 sgg.

Tra le due “leggende pannoniche”, quella di Metodio ha riscosso in generale un interesse piú limitato, tanto negli studi dei moderni quanto fra i lettori medievali, come indica indirettamente la sua ridotta tradizione manoscritta e l’assenza di estratti (assai numerosi invece per l’altra *Vita*). Non per questo va però trascurata la raffinata fattura dell’opera, che appare modellata sul *Sermone in memoria di s. Atanasio* di Gregorio Teologo, e notevole sia per l’organizzazione ritmico-sintattica del testo (vd. il lungo proemio e la retorica chiusa, contenente un’invocazione ai santi di schietto sapore liturgico) sia per alcune parentesi di intensa ispirazione lirica, come p. es. quella in cui Costantino morente si congeda da Metodio («Ecco, fratello mio, eravamo noi due una coppia sola, [sotto il medesimo giogo] arando lo stesso solco: ma ora io cado sul campo, avendo terminato il mio tempo») e lo prega di rinunciare all’agognata vita ascetica per continuare l’opera missionaria.⁵⁵

Il valore di modello che le traduzioni e le stesse *Vite* di Cirillo e Metodio assunsero nella letteratura slava posteriore (fornendo tra l’altro spunto per diversi testi derivati come *Vite* brevi, ufficiature e divagazioni leggendarie) emerge bene dalla fioritura letteraria nella Bulgaria neoconvertita, dove i discepoli cirillo-metodiani trovarono accoglienza e, sotto la protezione del khan Boris, si misero al servizio della locale Chiesa slava.⁵⁶ La figura piú eminente della “scuola” cirillo-metodiana fu senza dubbio Clemente (ca. 840-916),

55. Uno dei primi a riconoscere i pregi letterari della *Vita di Metodio* è stato Riccardo Picchio, con il quale conveniamo che «piú di un capitoletto della V.M. ci sembrerebbe degno di figurare in un’antologia dello stile slavo-ecclesiastico. Il brevissimo *settimo capitolo*, ad esempio, ha il sapore e la musicalità d’una strofe lirica» (R. PICCHIO, *Compilazione e trama narrativa nelle «Vite» di Costantino e Metodio*, in «Ricerche slavistiche», VIII 1960, pp. 61-95, partic. p. 91).

56. Sull’identità dei chierici transfughi dalla Moravia non ci restano che pochi nomi, alcuni dei quali però di primo piano e determinanti per lo sviluppo letterario successivo (vd. infra). Del tutto sconosciuta resta invece la sorte toccata a uno dei piú importanti fra loro, Gorazd, designato da Metodio a succedergli sulla “cattedra di s. Andronico”. Di lui le fonti antiche perdono subito le tracce e non è affatto certo che dopo la morte di Metodio sia riuscito a riparare nella Polonia meridionale, come potrebbe suggerire una memoria del menologio di Wiślica, che sotto la data del 17 luglio menziona, appunto, un certo Gorazd: cfr. K. LANCHROŃSKA, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, Roma, Pio, 1961, pp. 19-20.

già attivo in Moravia-Pannonia e da molti additato – con argomenti però solo indiziari – come autore della *Vita di Metodio*, se non di entrambe le “leggende pannoniche”. Missionario in Macedonia sin dall’886 e arcivescovo di Ocrida dall’893, nell’arco di un trentennio, insieme alla cura pastorale, profuse un impegno costante in qualità di traduttore, compilatore e autore originale che lo portò ad incrementare significativamente il repertorio omiletico e innografico slavo. E sebbene fra le decine di sermoni che gli vengono attribuiti molti siano probabilmente spuri (più sicura è l’attribuzione dei testi poetici, provvisti della firma-acrostico “Klim” o “Kliment”), proprio la consuetudine di legare molti testi al suo nome conferma indirettamente la grande autorità di cui godette nella letteratura slavo-ecclesiastica.

Seguendo la convenzionale bipartizione risalente alla retorica classica e fatta propria dalla tradizione cristiana, anche nell’opera clementina è usanza distinguere fra sermoni encomiastici e didattici (i primi preferibilmente dedicati a santi o personaggi biblici, i secondi più spesso concepiti come “sermoni generali” e poi adattati alle varie ricorrenze), gli uni e gli altri caratterizzati da un registro che si rivela duttile tanto alle esigenze di un uditorio colto quanto a quelle ben più modeste della predicazione parrocchiale.⁵⁷ Fra gli encomi solenni, in particolare, ritroviamo testi che godettero di enorme fortuna come l’*Encomio per gli arcangeli Michele e Gabriele* (opera fra le più copiate nel Medioevo slavo, esemplare soprattutto per il *pathos* e l’organizzazione ritmica della frase, che ricordano la poesia liturgica), altri che ebbero invece una circolazione più limitata, pur divenendo anch’essi modelli imitati anche a grande distanza di tempo (p. es. l’*Encomio per il profeta Zaccaria* e la *Nascita di Giovanni Battista*). L’opera più notevole lasciataci da Clemente è tuttavia l’*Encomio in onore di Costantino-Cirillo*, nel quale i riferimenti concreti derivanti dall’esperienza personale e la sincera devozione per il maestro trascendono ampiamente le convenzioni dell’agiografia per risolversi in una rievocazione commossa e densa di li-

57. Per una sintetica disamina dell’omiletica clementina cfr. K. STANČEV-G. POPOV, *Kliment Ochridski. Život i tvorčestvo*, Sofija, Kliment Ochridski, 1988, partic. pp. 59-86.

rismo. Basato in parte sulla *Vita di Costantino*, di cui riprende la fraseologia e numerose metafore, l'encomio ripropone con vigore i capisaldi della missione cirillo-metodiana, ben riassunti nel duplice ideale dell'universalismo religioso (consapevole delle sue radici bizantine, ma al tempo stesso rispettoso della tradizione romana) e del diritto all'autodeterminazione degli Slavi, concetto questo espresso mediante l'esaltazione dell'alfabeto e dei libri slavi, introdotti dal "nuovo Paolo", s. Cirillo.⁵⁸ L'intima vicinanza di Clemente ai due apostoli slavi si ripropone ancora nel panegirico in onore di s. Demetrio, il quale ci ricorda la devozione del maestro Metodio per il patrono di Tessalonica (a Metodio è infatti attribuito un *Canone* per il santo), nonché nel generico *Sermone per l'apostolo o martire*, che per alcuni elementi tematici e compositivi risulta accomunato all'*Adhortatio ad poenitentiam* (p. es. nell'enumerazione dei peccati umani e delle tentazioni del maligno), anche se qui, nell'adattamento all'uditorio bulgaro, tutto appare semplificato ai fini didattici e come depotenziato della primitiva carica poetica del testo di Frisinga.⁵⁹

L'intensa produzione agiografica e omiletica di questi anni presuppone naturalmente, oltre a Clemente e a pochi altri nomi noti, l'attività di numerosi letterati e traduttori operanti a Ocrida e in altri centri della Macedonia, i quali tuttavia sono destinati a rimanere per lo più anonimi, e comunque non direttamente collegabili a testi concreti, poiché anch'essi di regola pervenuti adespoti.⁶⁰ Ciò vale anche per gli *scriptoria* sorti dall'altra parte del dominio bulgaro, nei territori nord-orientali e nella capitale Preslav, dove in compenso si distinguono alcune personalità di spicco come il monaco Pietro e il presbitero Gregorio – ai quali si attribuisce un certo nu-

58. Cfr. *Kliment Ochridski, Säbrani säčinenija*, ed. B. ANGELOV et al., Sofija, BAN, 1970, vol. 1 pp. 415-42.

59. Vd. ancora *Kliment Ochridski, Säbrani säčinenija*, cit., vol. 1 pp. 88-108.

60. A tale proposito basterà solo ricordare il caso di Naum (m. 910) – anch'egli reduce dalla missione in Moravia e secondo le fonti attivo al fianco di Clemente – al quale è lecito attribuire con sicurezza solo un testo innografico (un canone per l'apostolo Andrea); scarse sono pure le notizie sul suo conto, concentrate essenzialmente in una breve notizia biografica del sec. X: cfr. J. IVANOV, *Bälgarski starini iz Makedonija*, Sofija, BAN, 1931² (rist. Sofija, Nauka i izkustvo, 1970), pp. 305-11, partic. pp. 306-7.

mero di sermoni ascetico-didattici –⁶¹ e soprattutto Costantino, vescovo di Preslav, e Giovanni l'Esarca, questi ultimi autori di un'omiletica rivolta ad ambienti diversi e tuttavia accomunati nell'impegno di consolidare la neofita Chiesa bulgara.

Di Costantino, allievo di Metodio e rinomato autore della *Preghiera alfabetica* (per via dell'acrostico formante la sequenza delle lettere glagolitiche), oltre a una ricca – e fino a pochi anni fa insospettata – produzione innografica si devono qui ricordare i 51 sermoni del *Vangelo didattico*, un ciclo di letture per le domeniche di tutto l'anno (da Pasqua alla Domenica delle Palme) basato sul commento crisostomico ai Vangeli e forse desunto da una raccolta greca già pronta. La tradizione diretta (appena 4 copie dei secc. XII-XIV) sembra indicare che l'opera ebbe una circolazione modesta, poiché probabilmente limitata da collezioni come *Zlatostruj*, *Toržestvennik* e *Zlatoust*, che dal *Vangelo didattico* assorbono tuttavia alcuni sermoni. Quanto alle omelie, il loro stile volutamente dimesso e colloquiale non è tuttavia privo di una sua particolare grazia, soprattutto per una certa musicalità della frase, ritmata da frequenti pause e apostrofi rivolte all'uditorio («fratelli miei», «figliuoli cari», ecc.); la stessa struttura dei sermoni segue uno schema fisso, con una parte centrale che riproduce l'esegesi crisostomica al brano evangelico, e un preambolo e una chiusa originali che sottolineano l'elemento didattico della lettura, quasi a volere esprimere la premura con cui il predicatore trasmetteva la buona notizia al gregge dei fedeli. Strettamente legata al ministero pastorale di Costantino è pure la sua versione delle quattro *Orazioni contro gli ariani* di Atanasio di Alessandria (906/907), la quale ci riporta al clima infuocato in cui la Chiesa bulgara, alle prese con l'emergere di correnti eterodosse, si trovava ad operare in quegli anni: una situazione che si farà particolarmente drammatica appena qualche decennio più tardi, come ci rammenta p. es. la celebre *Omelia contro l'eresia bogomilica recentemente apparsa* del presbitero Cosma (metà X

61. Cfr. in partic. R. PAVLOVA, *Petăr Černorizec starobălgarski pisatel ot X vek*, Sofija, BAN, 1994; sul presbitero Gregorio, al quale vengono attribuiti almeno due sermoni, cfr. p. es. G. PODSKALSKY, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865-1459*, München, Beck, 2000, p. 192.

sec.), un testo che ebbe grande circolazione anche in Serbia e nella Rus', dove per secoli fu adoperato come *pamphlet* contro diverse eresie, e per questo di volta in volta adattato alle esigenze del momento.

La seconda personalità evocata, Giovanni l'Esarca, nota per la versione abbreviata della *Dogmatica* di Giovanni Damasceno e per la compilazione di un *Hexaameron* (per lo più dipendente da Basilio Magno e Severiano Gabala), in ambito omiletico ci ha lasciato solo un piccolo gruppo di testi. Articolati sulle principali festività dell'anno liturgico – *Natività, Epifania, Hypapante, Trasfigurazione, Ascensione* – e presto accolti in svariate collezioni calendariali slavo-meridionali e russe (tra cui *Uspenskij sbornik*), spesso questi sermoni possono essere attribuiti all'Esarca solo con una certa riserva, dato il loro carattere prevalentemente compilativo (le fonti sono sempre Giovanni Crisostomo, Cirillo di Alessandria, Efrem Siro, ecc.).⁶² La solida cultura filosofica, già evidente nelle due opere maggiori, si conferma comunque anche in molti di questi testi, dove rispetto ai componimenti di Clemente e Costantino si fa pure sentire una certa complessità ideologica, in più punti percorsa da una sottile e insistita polemica contro eretici, ebrei e filosofi pagani.⁶³ Il tono aulico e sostenuto dei sermoni lascia intendere che essi dovevano rivolgersi a un ambiente colto, probabilmente quello della corte, dove poteva ben trovarsi un pubblico capace di apprezzare i frutti di una retorica volutamente ricercata e complessa, forse appresa dall'autore in qualche centro di cultura greca, per esempio Costantinopoli.

62. Su questo problema cfr. alcune osservazioni preliminari in M. CAPALDO, *Jean l'Esarque en tant que compilateur et traducteur. Problèmes historico-littéraires, textologiques, linguistiques*, in « Polata knigorisbnaja », III 1980, pp. 69-89, che delinea una serie di possibili criteri per l'attribuzione, lo studio e l'edizione del *dossier* esarchiano.

63. Cfr. D. PETKANOVA, *Starobalgarska literatura IX-XVIII vek*, Sofija, Kliment Ochridski, 1997, p. 246, dove si propone fra l'altro un confronto tra l'omiletica esarchiana e clementina, quest'ultima caratterizzata – a giudizio della studiosa – da maggiore lirismo e linearità espositiva; per un raffronto stilistico dei due autori vd. pure D. IVANOVA-MIRČEVA, *Kliment Ochridski i Joan Elezarch kato sązdateli na slova*, in *Kliment Ochridski. Sbornik ot statii po slučaj 1050 godini ot smärta mu*, red. B. ANGELOV et al., Sofija, BAN, 1966, pp. 243-65.

4. LE TRADIZIONI REGIONALI

4.1. *Culti e testi dell'Occidente slavo (secc. X-XV)*a) *Boemia e Polonia*

La vicenda cirillo-metodiana, come si è detto, ebbe tra gli Slavi occidentali vita breve e dovette presto cedere alle correnti latine presenti sul territorio. In Boemia questo avvicendamento si osserva già nel corso dei secc. X-XI, mentre in Polonia – dove pure qualche influsso della missione bizantina dovette giungere, mutuo dalle terre ceche – le tracce della tradizione slavo-ecclesiastica sono ridotte al minimo, complice anche il fatto che con la conversione di Mieszko I (966) la Polonia fu donata al papa e divenne quindi proprietà di San Pietro. Ancora diversa è infine la situazione nelle terre croato-dalmate, le quali, perpetuando il dualismo culturale greco-romanzo ereditato dalla tarda antichità, continuarono a guardare sia ad Oriente che a Occidente, dando luogo a interessanti forme di sincretismo.

Una delle prime e più vistose manifestazioni di agiografia regionale dell'intero mondo slavo si registra in Boemia con il ciclo sui principi-martiri Ludmila e Venceslao, entrambi periti in congiure di palazzo ordite dai loro familiari. I primi testi loro dedicati, composti in latino e slavo ecclesiastico intorno alla metà del X secolo, ne promossero un culto che non tardò ad oltrepassare i confini cechi, come confermano, per esempio, gli accenni del cronista Widukind ai miracoli di Venceslao (*Rerum Gestarum Saxonicarum libri*, ca. 970), le leggende latine sul santo redatte in area italica (fine X-inizio XI sec.) e, naturalmente, l'influenza che la vicenda del martire boemo ebbe più tardi a Kiev nella formazione del culto e delle agiografie sui principi Boris e Gleb.

Se le fonti su Ludmila si riducono essenzialmente alla leggenda latina *Fuit in provincia Bohemorum*, di poco posteriore al martirio, e a una breve *Vita* slavo-ecclesiastica tramandata dal sinassario (e a sua volta ricavata da una *Vita* estesa, oggi perduta), ben più ampio è il *dossier* riguardante Venceslao, con testi che da sempre sono al centro di questioni controverse, a cominciare dalla datazione e dai re-

ciproci rapporti di filiazione.⁶⁴ È diffusa l'opinione secondo cui a vedere la luce fu dapprima una leggenda latina, *Crescente fide*, inquadrabile nell'ambiente del clero bavarese allora guidato da Thietmar, primo vescovo suffraganeo di Praga, e pervenuta in due recensioni (boema e bavarese). Al periodo compreso fra gli anni '40 e i '70 risalirebbe invece una *Vita* slavo-ecclesiastica, la cosiddetta *Vita prima*, secondo alcuni ricavata proprio da *Crescente fide*: scritta secondo i canoni dell'agiografia antica, ossia in stile semplice e con un taglio documentario che trascura i miracoli del santo, questa *Vita* scomparve però assai presto dalla tradizione boema, tanto che oggi si conserva solo in alcuni breviari glagolitici di area croata (secc. XIV-XV) e in alcune copie russe cinquecentesche (la cosiddetta "variante di Vostokov"), vale a dire in due tradizioni periferiche rispetto al focolaio originario. Intanto, all'incirca nello stesso periodo della *Vita prima*, su commissione di Ottone II e sulla scorta di materiali di provenienza ceca, prendeva forma una seconda leggenda latina dovuta al vescovo di Mantova Gumpold (970 ca.), la cui traduzione diede luogo di lì a breve a una nuova *Vita* slavo-ecclesiastica, la *Vita secunda* (Boemia, XI sec.), questa volta caratterizzata da una preminenza del miracolo e da un elaborato stile retorico, in parte desunto dallo stesso modello latino. La popolarità del martire boemo seguì poi a diffondersi per l'Europa ancora a lungo, come ci testimonia, per esempio, una nuova agiografia di area italica dovuta a Lorenzo da Monte Cassino (inizio XI sec.), interessante non solo per i suoi punti di contatto – forse dovuti a una fonte comune – con la *Vita prima* (slava), ma anche perché collega il mondo slavo-occidentale con l'ambiente italico benedettino, che in quegli anni svolse un'importante mediazione tra la cultura latina e gli Slavi (vd. infra).

La produzione agiografica su Venceslao e Ludmila nelle terre ceche non scemò neppure con la successiva decadenza della cultura slava, ed anzi si perpetuò in una varietà di opere latine che, pur

64. Una sintetica rassegna delle fonti e delle questioni ad esse correlate è offerta p. es. in W. BAUMANN, *Die Literatur des Mittelalters in Böhmen. Deutsch-lateinisch-tschechische Literatur vom 10. bis zum 15. Jahrhundert*, München-Wien, Oldenbourg, 1978, pp. 16-23.

interpolate con motivi leggendari seriori, continuarono a dipendere in gran parte dalle fonti piú antiche. Nel primo periodo přemyslide (II metà del X sec.) si è inclini per esempio ad inquadrare la cosiddetta *Vita et passio s. Wenceslai et s. Ludmilae aviae eius*, altrimenti nota come *Legenda Christiani*, dal nome del suo estensore, Cristiano, un benedettino del convento di Břevnov. L'opera, che a causa di alcuni punti di contatto con leggende recenziori (ad es. *Oriente iam sole*, XIII sec.) e presunte tracce di compilazione da testi antichi (*Crescente fide*, *Fuit in provincia* e *Leggenda* di Gumpold) è stata pure talvolta collocata in un'epoca tarda (XIII-XIV sec.), è interessante in particolare per l'inquadramento della vicenda dei due martiri, che viene collocata al culmine di un processo di cristianizzazione del mondo ceco qui descritto a partire dagli albori pagani fino all'età dei primi Přemyslidi. Nel resoconto di Cristiano, animato da una sotterranea polemica in difesa della liturgia e delle lettere slave, costrette a recedere di fronte al latino, un grande rilievo è pure riservato alla missione cirillo-metodiana,⁶⁵ le cui eco, sebbene sempre piú flebili, continuarono evidentemente a risuonare ancora a lungo nelle terre boeme, come del resto confermano anche diverse leggende ceche tardo-medievali, tra cui *Diffundente sole* e *Beatus Cyrillus*.⁶⁶

65. Ampi stralci sono per esempio dedicati alla traduzione dei libri slavi e all'impegno pastorale di Metodio, il quale, a detta dell'agiografo, nell'884 battezzò personalmente il duca di Boemia Bořivoj: cfr. *Legenda Christiani. Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmille ave eius. Kristiánova legenda. Život a umučení svatého Václava a jeho báby svaté Ludmily*, ed. J. LUDVÍKOVSKÝ, Praha, Vyšehrad, 1978, partic. pp. 12-16, 18-20.

66. Il richiamo alla tradizione cirillo-metodiana nella *Legenda Christiani* è confermato dal fatto che l'autore conosceva probabilmente la perduta *Vita slava* di Clemente di Ocrida, poi utilizzata anche dal greco Teofilatto (vd. infra): cfr. B.N. FLORJA, *Kirillo-metodievskaja tradicija v «Legende Kristiana»*, in «Byzantinoslavica», LVI 1995, pp. 571-77. L'importanza della *Leggenda* è data inoltre dalla continuità che viene istituita dall'A. fra la tradizione morava (cirillo-metodiana) e quella antico-boema, un tema che sarebbe poi divenuto centrale nella cultura ceca medievale e moderna, fino a trovare risalto nel dibattito degli studiosi contemporanei: su ciò cfr. J. LUDVÍKOVSKÝ, *The Great-Moravian Tradition in the 10th cent. Bohemia and Christian's Legend*, in *Magna Moravia. Sborník k 1100. výročí příchodu byzantské mise na Moravu*, Praha, Státní Pedagogické Nakladatelství, 1965, pp. 525-66; R. VEČERKA, *Vělikomoravskie istoki cerkovnoslavjanskoj pis'mennosti v Čěšskom knjažestve*, ivi, pp. 493-524; M. КОПЕЦКÝ, *Cyrlometodějská tradice v starší české literatuře*, ivi, pp. 567-86.

Tra le fonti dedicate alla vicenda di Venceslao, oltre alle tante questioni aperte circa i rapporti testuali, non pochi problemi hanno causato le divergenti versioni dei fatti riportati, da cui traspaiono quanto meno diversi orientamenti e finalità attribuite ai testi. Mentre le fonti latine, a cominciare da *Crescente fide*, sottolineano p. es. l'empietà del fratricida Boleslao ed i sentimenti filo-pagani di Drahomira, madre di Venceslao e responsabile della morte di Ludmila, nella prima *Vita* slava non solo di tutto ciò non si fa parola, ma si propone addirittura un'immagine edificante (o per lo meno assolutoria) dei due colpevoli. Pure i termini cruenti con cui *Crescente fide* descrive l'assassinio del principe (trafitto al capo dalla spada del fratello), nel resoconto slavo vengono attenuati, quasi a voler assolvere Boleslao dall'infamia del crimine, che viene piuttosto attribuito agli empi boiari, qui significativamente paragonati agli ebrei del sinedrio. Sempre nel finale della leggenda slava, il tema della responsabilità del fratricida viene abilmente eluso spostando l'attenzione sull'analogia tra la morte di Venceslao e la *passio Christi*, un paragone che viene rimarcato dal rinvenimento del corpo straziato del principe da parte della madre e dal fatto che « il sangue [del santo] non volle sgorgare a terra per tre giorni e la terza sera, davanti a tutti, gocciolò dalla lapide che lo ricopriva ». ⁶⁷ La divergenza più vistosa tra le due versioni la si coglie infine nel resoconto della traslazione delle spoglie del martire nella chiesa di S. Vito, secondo la leggenda latina avvenuta clandestinamente per non suscitare le ire di Boleslao, in quella slava promossa invece dallo stesso fratricida in segno di pentimento. Dietro queste contraddizioni, è evidente, si celano punti di vista contrastanti, i quali sembrano adombrare un conflitto politico più o meno latente tra la corte e la curia vescovile: mentre dunque il filone latino, al quale pure si rifà la *Leggenda* di Gumpold, esprime l'orientamento dell'alto clero raccolto intorno a Thietmar, la *Vita* slava dovette invece scaturire dall'ambiente ecclesiastico legato a Boleslao, a beneficio del quale fu appunto elaborata una versione edulcorata della vicenda.

Su un piano più strettamente agiografico, Venceslao esibisce tutti gli attributi di una santità monastica di derivazione latina, in gran parte attinti alla *Vita di s. Emmeram di Regensburg*, anche se non mancano pure influssi di provenienza orientale. Tracce del persistente filone culturale slavo ecclesiastico si ricavano, per esempio, da un canone in onore del santo tramandato in alcune menee liturgiche russe del 1095-1097 (ma non è chiaro se questo fu compo-

67. Cfr. MAREŠ, op. cit., p. 108.

sto in Boemia o già nella Rus'), e ancora dalla *Vita* slava piú antica, nella quale il principe viene descritto – da laico – nell'atto di ricevere la tonsura, secondo un rituale alquanto insolito per l'uso latino e forse spiegabile come una pratica in auge presso gli Slavi (si veda pure la preghiera per la tonsura nell'*Euclologio* slavo del Sinai).⁶⁸ La persistenza di diverse influenze culturali nella Boemia del X secolo si fissa anche in un altro particolare del ritratto di Venceslao, e precisamente laddove lo si descrive come cultore delle lettere slave e latine (« utriusque linguae peritus »), una qualità che se da un lato corrisponde a un *topos* agiografico e a un ideale universalistico mutuato dalla corte degli Ottoni (si pensi solo alle nozze di Ottone II con la greca Teofano, inviatagli dall'imperatore Giovanni Zimisce), dall'altro può ben riflettere l'ambivalenza culturale delle terre ceche, ancora tutt'altro che insensibili a quanto restava della tradizione cirillo-metodiana.⁶⁹

Pochi santi ebbero nella storia e nella cultura ceca l'importanza che fu di Venceslao e Ludmila; i diversi culti e le leggende che pure fiorirono sul territorio fra X e XI sec. rimasero inoltre confinati in una dimensione per lo piú regionale.⁷⁰ Straordinariamente vasta e duratura fu invece la venerazione tributata a s. Adalberto-Vojtěch (957-997), precocemente assunto come patrono di Boemia e Polonia e oggetto di un culto che in breve tempo si propagò all'ambiente germanico, italico, croato e persino magiaro (di lui si parla

68. Su questo rituale cfr. p.es. A. AVENARIUS, *Die byzantinische Kultur und die Slawen. Zum Problem der Rezeption und Transformation (6. bis 12. Jahrhundert)*, Wien-München, Oldenbourg, 2000, pp. 113-15.

69. Su questa ambivalenza della cultura boema fra X e XI secolo vd. ancora AVENARIUS, op. cit., pp. 109-24, partic. pp. 115-16.

70. Uno di questi è il culto di s. Procopio, fondatore del monastero di Sázava (1032) e promotore del rito slavo-latino in Boemia. La peculiare produzione letteraria slavo-ecclesiastica nel famoso cenobio benedettino dà adito all'ipotesi che subito dopo la morte dell'abate vi venisse compilata una *Vita* slava (di cui tuttavia non si ha traccia), alla quale seguirono poi diverse agiografie latine, tra cui la cosiddetta *Vita antiqua* (1061-1067 ca.), la biografia compresa nella cronaca *De exordio Zazavensis monasterii* (II metà del XII sec.), la cosiddetta *Vita minor* (XII sec.) e almeno due leggende ceche trecentesche da questa dipendenti, rispettivamente una in prosa (pervenuta in due passionali coevi e poi oggetto di una retroversione in latino) e una versificata. Su queste ed altre fonti cfr. *Středověké legendy prokopské. Jejich historický rozbor a texty*, ed. V. CHALOUPECKÝ-B. RYBA, Praha, ČSAV, 1953.

p. es., in relazione alla conversione degli Ungheresi, già nel ciclo su s. Stefano I).⁷¹ Aristocratico rampollo degli Slavniki e legato da intima amicizia a Ottone III, Adalberto successe a Thietmar sul seggio vescovile di Praga, carica che a causa dei rapporti conflittuali tra la sua casata e quella přemyslide presto abbandonò per vestire il saio benedettino e dedicarsi all'attività di apostolato: questa sua scelta missionaria, che lo vide dapprima attivo in Boemia e in Polonia, lo spinse infine a Oriente, sino alle remote regioni abitate dai Prussiani, per mano dei quali, da ultimo, patì il martirio.

Anche la scrittura agiografica a lui dedicata, come già quella su Venceslao e Procopio, ha origine in ambiente benedettino, e in particolare nel convento greco-latino dei ss. Bonifacio e Alessio, sull'Aventino, dove lo stesso Adalberto aveva a lungo soggiornato: proprio tra le mura del cenobio romano, subito dopo la morte e per iniziativa di papa Silvestro II ed Ottone III, vide la luce la *Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita prior* (999), composta dal confratello Giovanni Canapario e pervenuta in tre distinte redazioni (di cui l'ultima riconducibile allo *scriptorium* di Monte Cassino). Seguì di lì a poco la *Sancti Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera*, a noi pervenuta in due redazioni – una breve *passio* a carattere storico (1004 ca.) e una versione estesa, ricca di digressioni narrative e miracoli postumi (1009) – forse entrambe risalenti alla penna di Bruno di Querfurt, cappellano dell'imperatore germanico e missionario in Ungheria, Polonia e Rus' kieviana, al quale si deve pure un *Liber de passione martyris sancti Adalberti*, oggi perduto e noto unicamente da una citazione nella cronaca del Gallo anonimo.

Già in queste prime *Vite*, compilate sulla base di fonti occidentali (Girolamo, Gregorio di Tours, Gregorio Magno) e imbevute di reminiscenze classiche (Ovidio, Virgilio, Orazio, Persio, Giovenale),⁷²

71. Cfr. *Scriptores Rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum*, ed. E. BARTONIEK et al., Budapest, Academia Litterarum Hungarica, 1938, pp. 380-81, 405-7.

72. Su ciò cfr. in partic. J. STARNAWSKI, *Über die Anfänge der polnisch-lateinischen Hagiographie*, in *Lateinische Kultur im X. Jahrhundert*, in «Mittellateinisches Jahrbuch», xxiv-xxv 1989-1990, pp. 457-60, e, più estesamente, Id., *Drogi rozwojowe hagiografii polskiej i łacińskiej w wiekach średnich*, Kraków, Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1993.

il ritratto di Adalberto vede convergere diversi modelli di santità, corrispondenti alle diverse fasi dell'esistenza dell'eroe: così, il vescovo militante contro le pratiche pagane, la poligamia e le unioni fra consanguinei (e si ricordi qui l'omelia anonima attribuita a Metodio!) si compenetra con il prototipo dell'apostolo-martire, e soprattutto con la figura del monaco benedettino, come il suo patrono provvisto di doti taumaturgiche e profetiche. La *Vita altera*, artisticamente piú matura, pur dipendente per le notizie fattuali dal testo del Canapario, presenta diverse amplificazioni che ora integrano il racconto, e ora enfatizzano singoli aspetti di morale cristiana. L'originalità di questo testo consiste tuttavia nel superamento di una certa fissità figurativa che è propria della *Vita prior* e che viene risolta in favore di un piú veridico ritratto psicologico dei personaggi: valga come unico esempio la descrizione del supplizio di Adalberto, dove all'immagine stereotipata del santo che esorta i confratelli con freddi ammonimenti morali (« Non temete fratelli! Sappiate che patiamo nel nome del Signore, il quale sovrasta in perfezione ogni virtù e del quale è sovrumana la bellezza, ineffabile la potenza, incommensurabile la bontà »), è preferita una piú umana – e poetica – reazione di sgomento di fronte alla morte, qui espressa per mezzo di semplici dettagli fisici, come il volto che trascolora e la bocca che si rifiuta di proferir parola.⁷³ La stessa sensibilità psicologica e figurativa si ripropone in un'altra opera di Bruno di Querfurt, la *Vita quinque fratrum martyrum*, redatta alla corte di Boleslao il Valoroso (1006) e incentrata sul sacrificio di cinque eremiti, periti a Międzyrzecze per mano dei pagani durante una spedizione sulle tracce di Adalberto promossa da Ottone III (1003): anche in questo caso l'autore, che in origine avrebbe dovuto far parte della missione, pur riportando gli eventi con asciutta obiettività e talvolta divagando a margine della vicenda (si ricordi il penetrante ritratto psicologico e morale di Ottone III), non rinuncia a descrivere i fatti con accenti che tradiscono un profondo coinvolgimento emotivo e una non comune maturità artistica.

73. Cfr. il passo riprodotto in T. MICHAŁOWSKA, *Średniowiecze*, Warszawa, PWN, 1995, pp. 83-4.

Con il passare del tempo e sulla scia del processo di appropriazione nazionale del santo, specie in ambiente polacco il culto adalbertiano diede a vita a una lunga serie di testi nei quali l'eroe mostra di allontanarsi sempre più dalla concretezza storica per assumere i tratti fissi e stereotipati del pastore e martire della Polonia: testimonianze di questa produzione, in gran parte basata sulle due *Vite* antiche, sono, fra l'altro, la *Passio sancti Adalberti martyris* (1017 ca.), destinata all'uso liturgico, e la leggenda *Tempore illo* (XII sec., ma tradita in un unico passionale del XIII-XIV sec.), infine seguite da alcuni testi più brevi e ricchi di interpolazioni leggendarie (*Miracula s. Adalberti*, *Adalbertus nobili progenie* ecc.).⁷⁴ Sempre nel solco tracciato dal ciclo adalbertiano si inserisce anche l'agiografia più tarda, della quale si ricorderanno almeno le opere chiamate a promuovere il culto due-trecentesco di s. Stanislao, vescovo di Cracovia, assassinato nel 1079 dal re Boleslao l'Ardito: anche a tale proposito è appena il caso di ricordare che la tradizione – con le due *Vite* di Vincenzo da Kielcza e i *Miracula s. Stanislai episcopi* – rimane ancora rigorosamente nell'alveo del Medioevo latino, nel quale andranno inquadrare pure le agiografie due-trecentesche su alcune venerate sante polacche, come la *Vita et miracula s. Kyngae ducissae cracoviensis* e la *Vita s. Hedvigis ducissae Slesiae*. L'uso del volgare – ritardato dal lento processo di emancipazione delle lingue nazionali in tutto l'Occidente slavo – in Polonia non si affaccia che intorno al XV secolo, e anche allora molto timidamente: è a quel periodo che risalgono infatti volgarizzamenti, come per esempio il frammento della *Vita di s. Biagio*, tramandato nella *Legenda aurea* di Iacopo da Varagine (approdata in Polonia intorno al Trecento e ben riflessa anche nell'omiletica in latino), e soprattutto la *Leggenda versificata* su s. Alessio, il cui culto nella tradizione polacca risale già ai tempi di s. Adalberto, autore di un'omelia latina in onore del santo.⁷⁵ A par-

74. Per una sintetica rassegna delle fonti adalbertiane (e più in generale dell'agiografia polacca medievale) cfr. T. DUNIN-WASOWICZ, *Hagiographie polonaise entre XI^e et XVI^e siècle*, in *Corpus Christianorum. Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, ed. G. PHILIPPART, Turnhout, Brepols, 2001, vol. III pp. 179-202; vd. pure A. WITKOWSKA, *Agiografia polacca medievale*, in «Sanc-torum», v 2000, pp. 69-83.

75. Sulla leggenda versificata cfr. MICHAŁOWSKA, op. cit., pp. 484-96, e prima ancora C.

te queste prime testimonianze – alle quali si devono aggiungere i piú precoci reperti dell'omiletica, che comincia a parlare polacco entro il Trecento (cfr. i *Sermoni della Santa Croce* e i piú tardi *Sermoni di Gniezno*, entrambi destinati alla predicazione parrocchiale) – una produzione in volgare si realizzerà compiutamente solo nel tardo Cinquecento, con le ormai mature *Vite dei Santi* e i *Sermoni alla Dieta* di Pietro Skarga, i quali però, calati come sono nel clima culturale della Controriforma, si collocano ben oltre l'orizzonte medievale.

b) *L'area croato-dalmata*

L'esposizione delle terre croate all'influenza latino-germanica, diede luogo a una produzione agiografica per molti versi affine a quella boema e polacca, in particolare nelle città del litorale e nell'entroterra istriano-dalmata, che fin dai tempi antichi si trovarono sotto la giurisdizione di Roma e videro via via proliferare sul proprio territorio le fondazioni benedettine, attivi centri di propagazione di influssi occidentali nonché, piú tardi, della riforma cluniacense. La tradizionale presenza bizantina non mancò al tempo stesso di introdurre in queste regioni una varietà di riti e di culti orientali, che si fissano già in documenti antichi come, p. es., il codice liturgico di Sebenico (X-XI sec.), dove a santi di origine franca provenienti da Aquileia e dai centri dell'Europa continentale si accompagnano memorie e testi di tradizione greca, tra cui l'ufficiatura in onore del *basileus* bizantino.⁷⁶ Altrettanto precoce è, specie in Dalmazia, la comparsa di leggende latine dedicate a santi locali, come p. es. la *Vita* del vescovo-martire di Salona s. Dujm-Doimo (III sec.), che in un famoso codice esemplato dal diacono Maione è

VERDIANI, *Il « ritmo polacco » su Sant'Alessio (1454)*, in « Ricerche Slavistiche », xv 1967, pp. 41-112; xvi 1968-1969, pp. 3-97.

76. Cfr. R. KATIČIĆ, *Na ishodištu. Književnost u hrvatskim zemljama od 7. do 12. stoljeća*, Zagreb, Matica hrvatska, 1994, pp. 76-8. Sulla sedimentazione di culti occidentali (franchi, italici, dalmati, pannonico-magiari ecc.) e orientali (greco-bizantini) all'interno del santorale croato è per es. istruttiva la testimonianza del calendario del *Breviario di Novalja*, che registra le entrate di santi fra i secc. VIII e XV: cfr. M. PANTELIĆ, *Kalendar II. Novljanskog brevijara iz 1495. godine*, in « Slovo », xxix 1979, pp. 31-82.

seguita, ancora una volta, da una *Vita di Maria Egiziaca* di ascendenza bizantina.

Il filone culturale greco e latino filtra però in area croata insieme a una terza componente culturale, quella slavo-ecclesiastica, che qui manifesta una persistenza e una vitalità ignota al resto della Slavia occidentale. Particolarmente longeva nella Croazia interna, l'eredità cirillo-metodiana si esprime innanzi tutto nella pervicace conservazione della scrittura glagolitica, tanto più autorevole agli occhi dei Croati quanto più strettamente legata al nome di Costantino-Cirillo o, più spesso, a quello di s. Girolamo, a lungo identificato, appunto, nell'inventore dell'alfabeto slavo (più incerta è invece la questione secondo cui, col tempo, il glagolitico sarebbe divenuto addirittura una sorta di vessillo identitario "proto-nazionale" dell'elemento slavo, in opposizione alla componente culturale latino-romana: la tesi, talvolta sostenuta dagli storici croati, si rivela alla prova dei fatti poco fondata). L'esigua documentazione risalente al periodo antico (X-XI sec.) impedisce purtroppo di ricostruire nel dettaglio le modalità della ricezione del patrimonio letterario slavo-ecclesiastico, che in Croazia dovette approdare sia dall'area ceca – il primo vescovo di Zagabria, lo ricordiamo, è il boemo Duh – sia dalla diocesi di Ocrida, la cui tradizione risaliva intanto verso nord attraverso Dioclea e la Bosnia (una traccia di questo movimento è offerta dal frammento dell'*Apostolo di Mihanović*, XII sec., in cui si nota l'ordine delle letture seconda la tradizione orientale e una scrittura glagolitica intermedia fra tipo rotondo macedone e angoloso croato).

In ambito agiografico, tracce degli antichi prestiti di area boema sono confermate da una serie di reperti nei breviari croato-glagolitici dei secc. XIV-XV: la testimonianza più preziosa – poiché nel frattempo perduta nella tradizione ceca – è la già citata *Vita prima* di s. Venceslao (a cui il santorale croato affianca le memorie di Ludmila e Adalberto), ma altrettanto significative sono alcune copie della *Leggenda di s. Clemente papa*, come pure dell'*Encomio* e della *Vita di Costantino-Cirillo*, tutte conservate in estratti di uso liturgico dai quali emerge un testo sensibilmente più arcaico delle restanti testimonianze serbe e slavo-orientali (comunque più tarde e

per lo piú filtrate dalla tradizione bulgara del primo impero).⁷⁷ Pur trattandosi di un repertorio frammentario e ben lontano dal riflettere l'entità del trapianto culturale dall'area ceca verso la Croazia, esso è tuttavia sufficiente a far luce sui rapporti tra le due regioni intorno al X-XI secolo: rapporti che verranno infine rivitalizzati intorno alla metà del Trecento, con la chiamata a Praga dei benedettini glagolizzanti croati (che nei progetti di Carlo IV dovevano reintrodurre in Boemia la liturgia e le lettere slavo-ecclesiastiche), e poi prolungati ancora per tutto il Quattrocento, allorché si assiste a un nuovo riflusso di cultura e di libri dalla tradizione boema verso quella croata.⁷⁸

Ma insieme ai reperti slavo-ecclesiastici di matrice occidentale, le raccolte agiografiche croate dei secc. XIII-XV presentano anche (e soprattutto) numerose antologie ascetiche, Vite di santi, sermoni e apocrifi ascendenti ad archetipi macedoni e bulgari del X-XI secolo, le quali con ciò testimoniano quale fu la principale fonte del filone slavo-ecclesiastico in questi territori.⁷⁹ Nelle collezioni omiletiche, in particolare, si deve tuttavia notare che alle traduzioni dal greco di norma non si accompagnano le opere di autori slavi come Clemente di Ocrida e Giovanni l'Esarca, che invece ricorrono già nelle antiche raccolte slavo-orientali di provenienza bulgara (p. es. *Troickij sbornik*, XII-XIII sec.): una lacuna forse spiegabile con la frammentarietà della tradizione croata piú antica, ovvero col fatto che in queste zone approdarono omeliari molto arcaici nella struttura, contenenti cioè solo testi di origine bizantina e ancora privi di omelie slave originali?

L'orientamento verso il repertorio cirillo-metodiano e bizantino, sensibile fino al XIV secolo (ma in questo periodo cade già la

77. Cfr. E. HERCIGONJA, *Srednjovjekovna književnost*, in *Povijest hrvatske književnosti*, Zagreb, Mladost, 1975, vol. II pp. 267-72.

78. L'attività di traduzione, svolta nel monastero di Emaus dai chierici glagolizzanti (forse provenienti dall'isola di Pašman, vicino Zara), si orientò in prevalenza su un tipo di letteratura didattica originata da modelli latini e tedeschi (tra cui *Elucidarius*, *Paradisus animae*, *Legenda aurea*, ecc.), la quale poi rifluì, insieme a versioni da originali cechi (Tomáš da Štítné, Jan Hus), nelle terre croate: cfr. E. HERCIGONJA, *Tropismena i trojezična kultura hrvatskoga srednjovjekovlja*, Matica hrvatska, 1994, pp. 78 sgg.

79. HERCIGONJA, *Srednjovjekovna književnost*, cit., pp. 81-94, 99-113.

traduzione in dialetto čakavo delle *Vite dei santi padri*, eseguita a Zara su un modello latino derivato dal greco),⁸⁰ non ostacolò del resto l'acquisizione di testi occidentali (sui ss. Girolamo, Benedetto, Ambrogio, Francesco d'Assisi) che confluirono in gran numero nei leggendari croati tre- e quattrocenteschi, anche per l'influenza di breviari e messali di rito romano. Accanto alla tradizione latina e a leggende ispirate a santi locali (p. es. le *Vite* di s. Giovanni vescovo di Traú, del martire Anastasio-Staš e del citato s. Doimo), si imposero inoltre versioni, compilazioni e parafrasi da modelli italiani e, come si diceva sopra, cechi (vd. n. 78):⁸¹ per alcuni santi come Nicola di Myra, sino ad allora celebrati con testi bizantini, si affiancarono adesso modelli di tradizione occidentale, mentre cominciarono a circolare anche le *Vite dei santi padri* di Domenico Cavalca, la *Legenda aurea*, i *Fioretti* di s. Francesco e svariati componimenti a tema mariano. È inoltre indicativo che testi di tradizione latina come la *Vita et Transitus s. Hieronymi* o i *Dialogorum libri iv* di Gregorio Magno – ma siamo già nel primo Cinquecento – vengano ormai tradotti in croato letterario (čakavo) da volgarizzamenti italiani, che a quel tempo avevano evidentemente assunto un'autorità pari ai modelli latini.⁸² Molte di queste opere – che pure conservano l'esteriore cornice agiografica – registrano peraltro il graduale passaggio da una letteratura di ispirazione liturgico-devozionale alle forme della novella e del romanzo profano, come mostra il caratteristico sviluppo dell'intreccio fabulistico, la predilezione per la tematica erotica, il carattere vivace e realistico dei personaggi, l'ampio ricorso ai dialoghi e una lingua che tende sempre più a mimare le cadenze e l'espressività del parlato. Sebbene le *Vite* tradizionali fossero destinate a perpetuarsi ancora a lungo in leggendari adibiti al-

80. Questa almeno la localizzazione ipotizzata nella recente edizione del testo: cfr. D. MALIĆ, *Žića svetih otaca*, Zagreb, Matica hrvatska, 1997, pp. 5 sgg.

81. Sulle traduzioni di leggende e omelie dal ceco in croato (ma anche dal ceco in polacco e dal polacco in bielorusso) cfr. J.M. REINHART, *Zwischenlavische Übersetzungen im Mittelalter*, in «Wiener slavistisches Jahrbuch», XLIII 1997, pp. 189-203; ID., *Mežslavjanske perevody v period pozdnego srednevekov'ja i rannego Novogo vremena (do konca XVI v.)*, in *Slavjane i ich sosedi*, to. XI. *Slavjanskij mir meždu Rimom i Konstantinopolem*, Moskva, Indrik, 2004, pp. 111-35.

82. HERCIGONJA, *Srednjovjekovna književnost*, cit., pp. 286-302.

la predicazione e alla lettura (specie in periodo di Controriforma), la nuova dimensione mondana, in Croazia come altrove nella Slavia occidentale, aveva ormai preso il sopravvento.

4.2. *La tradizione slavo-ecclesiastica (XI-inizi XIV sec.)*

Come nella Slavia latina, anche nella tradizione slavo-ecclesiastica le traduzioni e i testi di estrazione cirillo-metodiana furono presto affiancati da una scrittura agiografica di carattere regionale nella quale non tardò ad affacciarsi anche una piú o meno esplicita polemica nei confronti di Bisanzio, che fin dalle prime fasi, con i suoi metropolitani, esercitò il potere giurisdizionale sui popoli neoconvertiti. La fioritura di questa agiografia “nazionale” fu alquanto precoce – nei Balcani come nella Rus’ – e si rivelò particolarmente vivace in Serbia, dove il genere della *Vita* divenne in breve tempo un complemento naturale alla canonizzazione dei propri re e arcivescovi.⁸³ In area bulgaro-macedone invece – dove pure i primi culti locali datano alla metà del X secolo (p. es. Giovanni di Rila, i sovrani Boris e Pietro) – questa evoluzione in senso regionale subì un certo ritardo, forse anche per la maggiore resistenza del retaggio universalistico cirillo-metodiano e per l’influenza qui esercitata da autori come Clemente e Costantino di Preslav, che alla tradizione degli apostoli slavi continuavano ad ispirarsi; a ciò dovette inoltre contribuire la temporanea dominazione bizantina, che fra XI e XII secolo annientò lo Stato bulgaro fiaccandone sensibilmente la produzione letteraria in slavo.

83. Proprio il culto dei sovrani e la sua produttività sul piano agiografico fanno della Serbia un caso piú unico che raro nella storia europea: nessuna tradizione occidentale – neppure l’Ungheria di Stefano I e di Ladislao – può infatti vantare una dinastia di re-santi come quella dei Nemanja (Stefano-Simeone, Stefano Primo Coronato, Dragutin, Stefano Uroš II Milutin, Stefano Uroš III di Dečani, Stefano Uroš V, il principe Lazar, il despota Stefano Lazarević), e tanto meno ciò può valere per Bisanzio, dove il culto dei sovrani non entrò mai nella consuetudine. E se è vero che la canonizzazione dei re poté in parte rispondere alle esigenze delle élites serbe a fini di auto-legittimazione politica, è pur vero che tale pratica deve avere radici culturali piú profonde, come prova tra l’altro la capillare diffusione dei culti a livello popolare e la loro fusione con le forme del folklore e del sostrato precristiano: su ciò cfr. p. es. V. ČAJKANOVIĆ, *Studije iz srpske religije i folkloru*, Beograd, BIGZ, to. I-II 1994; ID., *Stara srpska religija i mitologija*, Beograd, Srpska književna zadruga, to. I-III 1994.

a) *La Rus' di Kiev*

Il corpus di testi redatti in Bulgaria e Macedonia tra IX e X secolo, entro l'XI prese la via della Rus' neoconvertita, che nel contempo acquisì un certo numero di libri anche dai territori boemi. La reticenza delle fonti non permette purtroppo di ricostruire nei particolari le circostanze e le vie di questo trasferimento, così determinante tanto per la promozione culturale degli Slavi orientali quanto per la conservazione della letteratura antico-slava, che per cause diverse non sfuggì a perdite ingenti – e molto spesso irreparabili – in Boemia e nei Balcani. La precoce appropriazione di questa letteratura ci è ad ogni modo confermata, p. es., da antiche copie russe delle omelie clementine e del *Vangelo didattico* (XII-XIII sec.), come pure dal trapianto di testi slavo-occidentali quali le *Omelie* di Gregorio Magno e il ciclo su s. Venceslao.

La ricezione del patrimonio letterario non fu però soltanto passiva, poiché negli *scriptoria* di Kiev e di altri principati vide la luce anche una serie di opere originali, accomunate tra loro da una rete di rimandi intertestuali e, come si è detto, da un più o meno marcato orientamento regionalistico. Esempio a questo proposito è il *Sermone sulla legge e sulla grazia* del metropolita russo Ilarione (1051-1054), raffinata esegesi di storia sacra universale il cui nucleo programmatico è già tutto compendiato nella titolazione di apertura:

Sulla Legge data da Mosè e sulla Grazia e la Verità compiutesi attraverso Gesù Cristo. E quando la legge venne meno, la Grazia e la Verità colmarono tutta la terra. E la fede si propagò a tutte le genti, anche alla nostra gente russa. E sia gloria al nostro *khagan* Volodimer, dal quale ricevemmo il battesimo, e si levi a Dio la preghiera da tutta la terra nostra.⁸⁴

Incentrato sul cammino del genere umano dalla schiavitù dell'Antico alla libertà del Nuovo Testamento (allegoricamente illustrato da una lunga digressione sulla doppia unione di Abramo con la serva Agar e la libera Sara), il sermone reca un messaggio chiaro ai fedeli: come il popolo della Legge (gli Ebrei) è stato superato

84. Cfr. "Slovo o zakone i blagodati" Ilariona, ed. A.M. MOLDOVAN, Kiev, Naukova dumka, 1984, p. 78.

dalle “nuove genti”, così il procedere della Grazia nella storia consente al neofita popolo russo di andare oltre l’esperienza spirituale di chi lo ha preceduto nel battesimo (Bisanzio). Tutto questo non fa che introdurre poi al vero cuore ideologico e culmine del componimento, ovvero la conversione della Rus’, che nella lettura di Ilarione non è dovuta tanto ai Bizantini quanto al principe-apostolo Vladimir, unico battezzatore della sua terra e qui ritratto con accenti che paiono alludere a un incipiente processo di santificazione (si vuole infatti che il *Sermone* fosse pronunciato sulla sua tomba).

Ciò apre, tra l’altro, alla complessa e tutt’ora irrisolta questione del culto del “santo” Vladimir, di cui per secoli mancò una canonizzazione ufficiale, pure a dispetto di una venerazione che ci viene confermata da alcune *Vite* del sinassario e da un *Encomio* di un certo monaco Iakov.⁸⁵ Particolarmente significativo è pure il collegamento che nei testi citati viene istituito tra Vladimir e l’avola Ol’ga da una parte e i loro “archetipi” bizantini, Costantino e Elena, dall’altra: una relazione che viene simbolicamente sottolineata nell’episodio del battesimo – in virtù del quale la principessa Ol’ga assume il nome di Elena, mentre Vladimir si trasfigura in “novello Costantino” – e che ci viene ribadita anche dall’iconografia del tempo, per esempio dall’affresco raffigurante i due autocrati bizantini nella cattedrale di S. Sofia a Novgorod (XI sec.), che in questo senso riproduce idealmente la cattedrale di Costantinopoli.⁸⁶ Nel citato encomio di Vladimir, il principe viene inoltre definito “secondo Mosè” (che è anche l’epiteto di Costantino il Grande nella *Vita* di Eusebio) e Kiev “nuova Gerusalemme”, secondo una rete

85. Si noti comunque che la Chiesa orientale ammetteva il culto dei defunti anche in assenza di una canonizzazione ufficiale, un costume che nella Rus’ medievale si protrasse fino al XVI secolo. Nel caso di Vladimir, pur non escludendosi una qualche forma di venerazione precoce, il culto vero e proprio non dovette aver luogo prima del sec. XIII-XIV: cfr. V. VODOFF, *Pourquoi le prince Volodimer Svjatoslavič n’a-t-il pas été canonisé?*, in *Millennium of Christianity in Rus’-Ukraine*, op. cit., pp. 446-66.

86. Si deve comunque tener presente che l’effigie dei due sovrani, molto diffusa in tutto l’Oriente cristiano, era innanzi tutto connessa con la solenne festività della *elevatio crucis*: sull’iconografia di Costantino e Elena cfr. p. es. I.A. ŠALINA, *Relikvii v vostočnochristianskoj ikonografii*, Moskva, Indrik, 2005, specie il cap. *Ikonografija Vozdviženija kresta v vizantijskoj i drevnerusskoj živopisi*, pp. 133-218, partic. pp. 138-45.

di rimandi simbolici nei quali non si compie soltanto l'appropriazione di un patrimonio spirituale universale ma si allude implicitamente alla prospettiva storica e soteriologica in cui la conversione della Rus' va intesa: quella di una cristianizzazione dovuta non già a missionari venuti da lontano, ma a quello stesso piano della Provvidenza che secoli addietro, valendosi di un sovrano illuminato, aveva portato al battesimo dei Romani e che adesso si ripete inviando l'apostolo Vladimir al suo popolo.⁸⁷

Alla lenta maturazione del culto di Vladimir corrispose la precoce affermazione di quello dei suoi figli, i principi Boris e Gleb, entrambi trucidati nel 1015 dal fratellastro Svjatopolk per la conquista del trono paterno e venerati come martiri già al tempo di Jaroslav il Saggio (1019-1054).⁸⁸ Con la loro canonizzazione, forse coincidente con la prima traslazione delle reliquie a Kiev intorno al 1072 (una seconda avrà luogo nel 1115), la Rus' ebbe i suoi primi santi autoctoni, con feste che fecero subito ingresso nel ciclo liturgico annuale e si propagarono poi fin nei Balcani e tra gli Slavi occidentali.⁸⁹ A illuminare la vicenda umana e spirituale dei due san-

87. La forza di attrazione del "prototipo" bizantino nelle diverse tradizioni letterarie – dalla Rus' ai Balcani – illustra bene il comune orizzonte ideologico della Slavia ortodossa: in Bulgaria, alla figura di Costantino il Grande viene infatti accostato già il primo sovrano cristiano, il khan Boris, e ancora, nella seconda metà del Trecento, lo zar Ivan Šišman, esaltato come il difensore della croce (cfr. *l'Encomio per Costantino ed Elena* del patriarca Eutimio di Tărnovo); al grande sovrano guarderanno infine anche le tradizioni serba e moscovita, che in fantasiose genealogie di epoca tarda tenteranno a vario titolo di stabilire rapporti dinastici con l'imperatore romano.

88. Tra i motivi che imposero il culto dei due fratelli su quello del padre vi fu probabilmente la morte violenta, e più esattamente il martirio, che com'è noto nell'Europa barbarica era considerato un attributo evidente di santità; non è inoltre escluso che in ciò abbia giocato un ruolo il retaggio arcaico della tradizione variaga e il particolare significato che il sacrificio del sangue ricopriva nella legittimazione dinastica e dei diritti collettivi: vd. VODOFF, op. cit., pp. 456-58.

89. Il rapporto con la tradizione boema è confermato p.es. dalla consacrazione di un altare con alcune reliquie dei santi russi, avvenuta a Sázava nel 1095, oltre che dall'influenza del ciclo di s. Venceslao sui testi dedicati ai due martiri. La venerazione dei due fratelli si spinse comunque ben oltre i confini del mondo slavo, come mostra la loro memoria nel sinassario greco (sin dal XII sec.) e soprattutto la precoce versione armena della *Narrazione, passione e encomio dei santi martiri Boris e Gleb* (vd. infra), popolarissima anche in slavo: su ciò cfr. Y. DACHKÉVICH, *La Vie de Borys et Hlib en arménien in Les arméniens à Kiev (jusqu'à 1240)*, in «Revue des Études Arméniennes», n.s., ix 1975-1976, pp. 346-75.

ti, a parte le ufficiature e le commemorazioni del sinassario, furono in particolare una notizia contenuta nel *Racconto dei tempi passati* (a. 1015), la cosiddetta *Lettura sulla vita e l'uccisione dei beati martiri Boris e Gleb* e la *Narrazione, passione e encomio dei santi martiri Boris e Gleb*, tutti testi tra loro molto diversi per ispirazione e cifra stilistica, benché apparentemente legati da non meglio definiti rapporti testuali.⁹⁰ Se la *Lettura*, sacrificando la dimensione storica in nome della riflessione teologica, dà come risultato un *exemplum* fuori del tempo e dello spazio, con i due protagonisti simili a figurine dipinte in un'icona e affatto privi di tratti individuali, ben diversa è l'indole della *Narrazione*, che trae la sua forza da un resoconto vivace e alquanto tendenzioso dei fatti (si ricordi l'esaltazione di Vladimir echeggiante Ilarione), nel quale la riflessione sul significato universale della vicenda si fonde felicemente con il dramma umano dei due martiri, caduti sotto i colpi del "novello Caino" Svjatopolk. E proprio a sottolineare l'interpretazione del martirio alla luce della storia di Caino e Abele contribuì la particolare collocazione della lettura sui due santi nel paromiario, lettura che durante la liturgia poteva essere preceduta o in alcuni casi addirittura sostituire il corrispondente episodio del Genesi: come a dire che il racconto su Boris e Gleb era percepito come "equivalente" a quello biblico, o quanto meno come una sua realizzazione locale.⁹¹ L'altro messaggio che il lettore medievale poteva cogliere dal sacrificio volontario dei due fratelli era poi naturalmente quello legato all'etica feudale, che in un regime di seniorato prescriveva la completa sottomissione al volere del fratello maggiore, in questo caso però detentore di un potere illegittimo (e caduco) poiché non fondato sulla Verità e sull'osservanza delle leggi cristiane.

90. Secondo alcuni studiosi, *Lettura e Narrazione* (e con esse la notizia annalistica) si sarebbero formate nel corso degli anni, forse attingendo a una fonte comune (una proto-leggenda redatta per la traslazione delle reliquie?); d'altra parte non si può neppure escludere che i testi derivino l'uno dall'altro, secondo rapporti che comunque non sono mai stati definiti: cfr. *Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die heiligen Boris und Gleb*, nach der Ausgabe von D.I. ABRAMOVIČ, hrsg. von L. MÜLLER, München, Fink, 1967, pp. xi-xvii.

91. Cfr. B.A. USPENSKIJ, *Boris i Gleb: Vosprijatie istorii v drevnej Rusi*, Moskva, Jazyki russkoj kul'tury, 2000, partic. pp. 22-25.

Fra i testi redatti a Kiev a partire dall'XI secolo e solo in parte citati in queste pagine, molti videro la luce tra le mura del monastero delle Grotte, che fin dall'inizio rappresentò un autentico crogiuolo della vita culturale e spirituale russa.⁹² Nel suo *scriptorium* non tardarono naturalmente a comparire anche le prime agiografie monastiche originali, a cominciare dalla perduta *Vita* del fondatore del cenobio, Antonio, composta sullo scorcio dell'XI secolo ed impiegata come fonte in una delle prime stesure degli annali russi. In una fase relativamente antica (XII sec.) si colloca pure il suggestivo *Paterikòn delle Grotte*, che secondo la tradizione sarebbe stato originato da uno scambio epistolare tra il vescovo di Suzdal', Simone, e il monaco Policarpo: quest'ultimo, esortato dal suo interlocutore a rifuggire le lusinghe del mondo e ad abbracciare la vita ascetica, avrebbe infatti raccolto una serie di notizie sui confratelli delle Grotte, che andarono infine a costituire il primitivo nucleo della raccolta, la quale continuò poi ad accrescersi nel tempo, finché per iniziativa del vescovo Arsenio di Tver' (1406) e del monaco Cassiano (1460, 1462) non assunse una foggia stabile, anche se non definitiva, come illustrano le nuove redazioni del testo ancora nei secc. XVII e XVIII.⁹³

L'intervento di molte generazioni e di molte mani diede natural-

92. Tra le molte agiografie sorte lontano da Kiev, vale la pena ricordare almeno quella del santo-militare Aleksandr Nevskij (m. 1263), esaltato ora come il valoroso guerriero contro Svedesi e Cavalieri teutonici, ora come diplomatico accorto, capace di assicurare l'indipendenza di Novgorod dall'Orda d'Oro. La sua *Vita*, composta nell'ambiente di Galič intorno agli anni '80-'90 del sec. XIII, costituisce in effetti un documento singolare, combinando insieme elementi di estrazione ecclesiastica (citazioni bibliche, estratti da *Vite* di santi) e profana (cfr. i rimandi alla *Guerra giudaica* e alle figure di Alessandro Magno e Digenis Akrites). Tale dualismo, che fa del Nevskij una figura a metà strada tra il condottiero della tradizione biblica e il cavaliere dell'epica cortese, ha indotto talvolta a ritenere l'opera un rifacimento di ambiente ecclesiastico basato su una preesistente *Vita* mondana, un'ipotesi questa che pare incoraggiata dalla struttura stessa del racconto, articolato in una scelta di episodi fra loro indipendenti e forse risultato di un lavoro di compilazione a posteriori: cfr. I.P. EREMIN, *Lekcii i stat'i po istorii drevnej rus-skoj literatury*, Leningrad, Izd. leningradskogo Univ.-ta, 1987, pp. 141-43; informazioni più ampie sulla *Vita* in *Slovar' knižnikov... XI-pervaja pol. XIV v.*, cit., pp. 354-63.

93. Per la complessa gestazione e le successive redazioni del *paterikòn* cfr. p. es. L.A. OL'SEVSKAJA, *Tipologo-tekstologičeskij analiz spiskov i redakcij Kievo-pečerskogo paterika*, in *Drevnerusskie pateriki*, edd. L.A. OL'SEVSKAJA-L.S. TRAVNIKOV, Moskva, Nauka, 1999, pp. 253-315.

mente un carattere non uniforme ai diversi racconti, che risultano tenuti insieme dall'ambientazione e dall'atmosfera di santità che traspira dalle mura del monastero. Tra le fonti utilizzate figuravano leggende e tradizioni allora circolanti in forma orale, come pure inserzioni di carattere annalistico, *Vite* dei padri fondatori e aneddoti tratti da *paterikà* bizantini, il tutto condito con un uso moderato della citazione biblica e una certa inclinazione per il meraviglioso, non esente talvolta da suggestioni di matrice folclorica. Esempio mirabile di letteratura ascetica ma anche venerato libro di lettura e fonte di ispirazione per molte generazioni (fino ad A. Puškin, F. Dostoevskij, L. Tolstoj), l'opera è anche una notevole testimonianza storica, tanto più preziosa nei casi in cui supplisce ai vuoti e ai silenzi dell'annalistica (si pensi solo al racconto di apertura sulla costruzione della Cattedrale della Dormizione, che pare echeggiare motivi leggendari della tradizione variaga più antica).

Nella redazione di Cassiano trovò posto, tra l'altro, un ampio inserto agiografico sulla figura più eminente del monachesimo kieviano delle origini, s. Teodosio delle Grotte (m. 1074), la cui *Vita* – scritta dal confratello Nestore sulla base di testimonianze orali e di alcuni scritti dello stesso Teodosio – risale al tempo della canonizzazione (1108): l'autorità del protagonista e il pregio stesso dell'opera – che nel *Paterikòn* è seguita da un encomio e una *translatio reliquiarum* – dovevano riservare a quest'ultima una devozione tutta particolare nella tradizione slavo-ecclesiastica, tanto che ad essa si sarebbero più tardi ispirate molte altre *Vite* di santi russi (Abraam di Smolensk, Barlaam di Chutyn) e persino serbi (s. Sava).

Umile e sollecito verso i poveri, fin dall'adolescenza dominato da un ardente desiderio di vita religiosa e infine egumeno delle Grotte, Teodosio corrisponde all'immagine più convenzionale della santità monastica bizantina, di cui è palpabile l'influenza attraverso le *Vite* di Antonio il Grande, Sabba Illuminato, Giovanni Crisostomo e il *Romanzo di Barlaam e Josafat*.⁹⁴ L'adattamento della

94. La questione delle fonti è però più complessa, come indicano per esempio certi punti di contatto con la tradizione boema: cfr. D. ČIŽEVSKIJ, *Anklänge an die Gumpoldslgende des hl. Václav in der altrussischen Legende des hl. Feodosij und das Problem der "Originalität" der slavischen mittelalterlichen Werke*, in «Wiener slavistisches Jahrbuch», I 1950, pp. 71-86.

tradizione greca all'ambiente slavo orientale è tuttavia in questo testo già molto avanzato: Teodosio è infatti ormai un santo "russo", campione cioè di una spiritualità che, come in Ilarione, rivendica con orgoglio il suo specifico carattere "nazionale" e la sua sensibile distanza da Bisanzio.⁹⁵ Il grado di adeguamento all'ambiente kieviano si coglie poi nelle numerose situazioni che infrangono la stilizzazione agiografica rinviando alla quotidianità e al folklore locale. Un esempio in tal senso, spesso evocato dagli studiosi, ci è offerto dal conflittuale rapporto fra lo stesso Teodosio e la madre, dal quale si sprigiona una tensione drammatica che va ben oltre il *topos* del genitore che ostacola la vocazione del figlio e rimanda piuttosto a una composizione di schietto sapore popolare. E in effetti, l'indelebile ritratto della donna, icasticamente caratterizzata in apertura come « forte nel corpo e robusta come un uomo », non è che l'anticipazione di una fisicità che irrompe devastante nel tessuto agiografico allorché lei stessa, avendo appreso della partenza del figlio coi palmisti per la Terra Santa, si dà al suo inseguimento e una volta raggiuntolo...

per la collera e la grande ira, afferratolo per i capelli, lo scaraventò a terra e lo prese a calci. E dopo aver molto insultato i pellegrini, fece ritorno a casa, conducendolo legato come un malandrino qualsiasi. Una volta a casa, era a tal punto posseduta dall'ira che lo percosse finché le forze non le vennero meno; dopodiché lo portò in una stanza e legatolo ben bene lo rinchiuso e si allontanò.⁹⁶

Inutile dire che tutti i maltrattamenti vengono accettati con rassegnazione dal venerabile Teodosio, il quale, fedele all'indomabile desiderio ascetico, piegherà infine la madre a più miti consigli, addirittura inducendola a indossare lei stessa il saio monacale.

Infaticabile organizzatore del suo monastero e responsabile dell'introduzione del *Typikon* studiata nella Rus', come ci ricorda la sua

95. Esaltando la pur tardiva conversione della sua terra, Nestore per esempio non si stanca di sottolineare la pari dignità dei popoli cristiani di fronte Dio, aggiungendo che « molti degli ultimi saranno [i primi], e quest'ultimo [Teodosio] si mostrò più grande dei primi padri »: cfr. *Uspenskij sbornik*, cit., p. 72 (f. 26va).

96. Ivi, p. 76 (ff. 28vb-29ra).

Vita, Teodosio lasciò dietro di sé anche alcune opere ascetiche, tra cui cinque sermoni didattici *Sulle virtù monastiche*, modellati su omonimi componimenti di Teodoro Studita e pervenuti in copie tardive.⁹⁷ E come lui, a modelli bizantini continuò ad ispirarsi tutta l'omiletica russa dell'XI-XIII secolo, la quale, pure a dispetto delle frammentarie testimonianze conservatesi, dovette avere una produzione abbondante, essendo destinata ad accompagnare la liturgia e, non da ultimo, a contrastare i persistenti residui di paganesimo, continuo oggetto di ammonimenti e violenti anatemi da parte dei predicatori del tempo.⁹⁸ In questa letteratura, tolti i pochi testi superstiti attribuiti a Clemente-Klim Smoljatyč, a Serapione di Vladimir e ad alcuni altri, un poco più consistente appare il lascito del vescovo di Turov, Cirillo (m. 1182), prolifico innografo ed esegeta, nonché autore di svariati sermoni didattici ed encomiastici, in gran parte debitori a modelli crisostomici (a lui, lo ricordiamo, taluni attribuiscono pure la redazione del *Prolog*, vd. sopra). Tra le omelie che possono essergli attribuite si distingue p. es. un rinomato ciclo pasquale di 8 omelie (dalla Domenica delle Palme a quella prima di Pentecoste), mentre per altri sermoni, circolanti sotto il suo nome, soltanto un'accurata analisi dei testi potrà sciogliere i molti dubbi ancora irrisolti.⁹⁹

b) *I Balcani*

Serbia e Bulgaria, sia pure con qualche differenza e sfasatura temporale, fra XII e XIV secolo svilupparono una tradizione in larga misura comune: gli intensi scambi di uomini e libri (inizialmente dalla Bulgaria e Macedonia verso la Serbia) e la rete di rela-

97. Cfr. I.P. EREMIN, *Literaturnoe nasledie Feodosija Pečerskogo*, in «Trudy Otdela drevnerusskoj literatury», v 1947, pp. 159-84.

98. Su questo particolare aspetto vd. N.M. GAL'KOVSKIJ, *Bor'ba christianstva s ostatkami jazyčestva v Drevnej Rusi*, Char'kov-Moskva, Eparchial'naja tipografija, 1913-1916 (repr. Moskva, Indrik, 2000).

99. Un saggio dell'omiletica nella Rus' premongolica è offerto p. es. nella raccolta (con ampia introduzione e commento) *Krasnorečie Drevnej Rusi (XI-XVII vv.)*, red. T.V. ČERTORICKAJA, Moskva, Sovetskaja Rossija, 1987; cfr. anche *The Edificatory Prose of Kievan Rus'*, Translated by W.R. VEDER, with Introductions by W.R. VEDER and A.A. TURILOV, Harvard, Harvard Univ. Press, 1994.

zioni tra i vari monasteri – a cominciare dai cenobi atoniti di Zo-graphou e Hilandar – diedero vita a una simbiosi culturale che saldò i già stretti vincoli fra le due tradizioni e favorì la circolazione di conoscenze e di culti (si pensi solo, per fare un esempio, alla venerazione dei Serbi per Giovanni di Rila). A consolidare questa dimensione sovranazionale giovò peraltro, fra XII e XIII secolo, il recupero di un patrimonio letterario che in precedenza era migrato nella Rus' e che adesso faceva ritorno – attraverso la mediazione atonita – nella Slavia balcanica; il culmine di questa interdipendenza si sarebbe infine realizzato intorno alla metà del Trecento per influsso dell'esicasmò bizantino, al quale è legata l'insorgenza di nuove tendenze liturgiche e letterarie destinate infine ad estendersi, come si vedrà, a tutta l'agiografia slavo-ecclesiastica.

La dominazione bizantina, il venir meno dell'indipendenza statale e del patriarcato, l'insediamento di arcivescovi greci e, da ultimo, una sensibile ellenizzazione della cultura, implicarono se non l'arresto, certo un brusco rallentamento della letteratura slava nei territori bulgaro-macedoni dei secc. XI-XII, che in molti àmbiti videro crescere una produzione scritta in greco.¹⁰⁰ Greca è per esempio l'ampia *Vita di Clemente* composta sullo scorcio dell'XI sec. dall'arcivescovo di Ocrida Teofilatto (1084-1107), la quale risulta oggi la fonte piú importante sul grande discepolo di Cirillo e Metodio, tanto piú preziosa in quanto basata su una piú antica agiografia slava oggi dispersa. L'opera, contenente tra l'altro numerosi cenni alla missione cirillo-metodiana (esaltata come un segno della provvidenza e strettamente collegata alla Bulgaria), era rivolta in primo luogo ad un pubblico slavo e ciò spiega l'atteggiamento benevolo del greco Teofilatto verso l'ambiente bulgaro, nel quale impressiona in particolare la positiva descrizione dei sovrani Boris e Simeone, in controtendenza rispetto alle coeve cronache bi-

100. La carenza di fonti del IX-X sec. è un dato indicativo del miserevole stato di conservazione del patrimonio librario antico-bulgaro, che certo dovette subire perdite ingenti durante l'occupazione bizantina; d'altra parte non ci sono elementi sufficienti per ritenere che i testi slavi venissero distrutti sistematicamente dai Bizantini per « obbligare i Bulgari a leggere solo opere greche, privandoli di testi slavi »: cfr. D. PETKANOVA, *Starobălgarska literatura IX-XVIII vek*, cit., p. 367.

zantine, che non risparmiano commenti polemici e sprezzanti all'indirizzo dei vicini slavi; d'altra parte, non mancano tra le righe neppure giudizi improntati a una certa insofferenza per il provincialismo e l'arretratezza della popolazione slava, che il colto arcivescovo venuto da Costantinopoli definisce senza mezzi termini «barbara», «rozza» e «ottusa nelle cose teologiche».¹⁰¹ La *Vita*, completata da un encomio e una preghiera al santo affinché interceda nella lotta alle eresie (tra le quali Teofilatto ormai annovera, per via del *Filioque*, anche quella latina), avrebbe in seguito fornito lo spunto per un'altra breve agiografia greca di Clemente, firmata dall'arcivescovo di Ocrida Demetrio Comaziano (m. 1236 ca.) e subito vòlta in bulgaro, talvolta ritenuta interessante per una notizia assente in Teofilatto e secondo alcuni attinta a una fonte slava non conservata (vi si dice che il santo era un bulgaro e che inventò una «forma nuova e piú semplice di scrittura»)¹⁰².

Sempre a Teofilatto è da attribuire pure un elegante *Vita dei 50 martiri di Strumica*, nella quale si racconta fra l'altro delle persecuzioni patite dai cristiani nella Bulgaria pagana, della conversione di Boris, delle reliquie dei martiri rinvenute a Strumica e dei miracoli compiuti dai santi in terra bulgara. Tra le agiografie in lingua greca, di notevole fattura è infine una *Vita di Giovanni di Rila* composta dal governatore di Sofia Giorgio Skilitze (1143-1180) e pervenuta unicamente in traduzione bulgara, per noi preziosa poiché annovera tra le sue fonti una dispersa *Vita* slava della metà del X secolo e la cosiddetta *Vita popolare* del santo (XI sec.), nota solo a partire da copie quattrocentesche. L'atteggiamento critico verso le fonti e la pretesa di comporre un'agiografia in raffinato stile metafrastico indussero Skilitze a subordinare il materiale trådito alle regole del genere agiografico: ciò lo portò tra l'altro ad eliminare una

101. Cfr. N.L. TUNICKIJ, *Materialy dlja istorii žizni i dejatel'nosti učenikov svv. Kirilla i Mefo-dija*, Sergiev Posad, Izd. ORJAS RAN, 1918, p. 128.

102. Cfr. J. IVANOV, *Bălgarski starini iz Makedonija*, cit., pp. 314-21, partic. pp. 320-21. L'ipotesi che dietro questa notizia si celi una fonte slava resta comunque poco credibile, essendo essa imputabile piuttosto a una manipolazione dello stesso Comaziano (che in generale, per tutto il resto, dipende da Teofilatto); accettando questa soluzione perde d'importanza anche la questione di quale fosse la scrittura "nuova e piú semplice" inventata da Clemente, talora identificata (ma senza alcuna verosimiglianza) col cirillico.

serie di dettagli ed episodi di matrice folclorica, che mal si adattavano ai suoi intendimenti, e a seguire un criterio di “ripulitura” che si sarebbe riproposto due secoli più tardi con la riscrittura della stessa *Vita* da parte di Eutimio di Tărnovo.

Nonostante la prevalente produzione in greco, nel periodo della cattività bizantina i motivi della tradizione apocrifa e del folclore non cessarono tuttavia di alimentare una scrittura agiografica in slavo, che rimase prevalentemente votata alla tematica ascetica (vedi le *Vite* di Giovanni di Rila e di altri anacoreti bulgari come Procoro di Pšinja e Gioacchino e Gabriele di Ossogovo). Tra i vari testi apparsi in questa fase vale la pena ritornare brevemente sull'anonima *Vita popolare*, la più antica conservata sul santo rilense e anch'essa composta, poco dopo la traslazione delle reliquie a Sofia, sulla dispersa *Vita* breve: il suo autore, che pure conosceva la letteratura agiografica allora circolante – come indica l'uso delle citazioni bibliche, la fraseologia ed alcune preghiere di chiara ascendenza letteraria – non mancò di inserire nel testo anche elementi “apocrifi”, forse di estrazione bogomilica, concedendosi inoltre diverse licenze sul piano compositivo (come nella sezione iniziale, che prende l'abbrivio in *medias res*, senza il convenzionale proemio e la presentazione dell'eroe). Significativo è infine in questo testo il rilievo dato al rapporto di amicizia tra il santo e lo zar Pietro, che in un'epoca di asservimento allo straniero doveva tener desto il ricordo del passato splendore dei Bulgari: un particolare questo che, non a caso, venne soppresso nel testo greco di Giorgio Skilitze, per essere invece recuperato da Eutimio.

La fine del dominio bizantino e la rinascita statale diedero nuovo vigore a una letteratura slava che tornò ad essere specchio della tradizione autoctona e strumento di autolegittimazione: l'agiografia in particolare fu chiamata a rivitalizzare culti preesistenti, come mostrano tre nuove *Vite* su Giovanni di Rila, e a celebrarne di nuovi, tra cui quello del primo patriarca del rinnovato impero asenide, il monaco atonita Gioacchino. Il trasferimento di molte reliquie nella nuova capitale Tărnovo (Petka di Epivat, Ilarione di Meglena, ecc.) fornì inoltre il pretesto per la composizione di brevi *Vite* e *traslazioni* che, oltre a consolidare il *pantheon* nazionale, diedero

supporto ideologico alle ambizioni universalistiche (e imperialistiche) della dinastia asenide.¹⁰³ L'entusiasmo per l'indipendenza politica ed ecclesiastica non bastò del resto a sopire l'inveterato spirito antiellenico, come illustra la persistente circolazione, ancora nei secc. XIII e XIV, di testi come la *Dormizione di Cirillo*, che ritorna sulla leggendaria conversione dei Bulgari da parte di Costantino-Cirillo sulle sponde del fiume Bregalnica, e ancor più il *Sermone di Cirillo Filosofo, di come convertì i Bulgari* (o *Leggenda di Salonicco*), nel quale – in polemica coi Greci – si dimostra che i Bulgari non sono antropofagi (!), bensì il popolo eletto da Dio e come tale investito di un mandato messianico che lo destina al ruolo di guida di tutti i popoli slavi. In entrambi i casi, le coordinate storiche del racconto risultano avere ben poco di attendibile, calate come sono nell'alone leggendario dell'apocrifo e imbevute di uno spirito polemico che va a scapito di qualsiasi veridicità storica; in conseguenza di ciò è difficile anche azzardare una datazione di questi scritti, come mostra p. es. la *Leggenda di Salonicco*, di solito considerata tarda (XIII-XIV sec.), ma talvolta retrodatata – sulla base di dubbie argomentazioni – al periodo più antico e ricondotta a un contesto addirittura pre-cirillometodiano.¹⁰⁴

In Serbia, le prime testimonianze di una attività letteraria risalgono alla fine del XII secolo, non prima cioè dell'unificazione statale sotto lo scettro della dinastia Nemanja. Per la fase precedente, ricostruibile con molte lacune e incertezze, è certo che la cultura serba – al centro di influenze provenienti sia dall'area adriatica latinizzata sia dai territori bulgaro-macedoni – dovette venire in contatto con i testi di entrambe le tradizioni, e soprattutto con il fondo letterario paleoslavo: senza questo lento processo di acquisizione

103. Vd. p. es. la *Traslazione di Ilarione di Meglena*, dove Ivan Asen II è esaltato come « dominatore di Bulgari e Greci, Franchi, Serbi e Albanesi e di tutte le città da mare a mare »: cfr. J. IVANOV, *Bălgarski starini iz Makedonija*, cit., pp. 418-20, partic. p. 420.

104. L'ultimo tentativo in tal senso appartiene a V.M. LUR'Ė, *Okolo Solunskoj legendy. Iz istorii missionerstva v period monofelitskoj unii*, in *Slavjane i ich sosedi*, vol. VI. *Grečeskij i slavjanskij mir v srednie veka i ranee novoe vremja*, Moskva, Indrik, 1996, pp. 23-52; per una datazione tarda dell'opera cfr. p. es. B. ANGELOV, *Iz starata bălgarska, ruska i srăbska literatura*, Sofija, BAN, 1967, vol. II pp. 44-66.

sarebbe infatti difficile spiegare la repentina fioritura del XIII secolo e la padronanza con cui già i primi autori si muovono nel variegato sistema letterario bizantino-slavo. Le prime agiografie, provenienti dai principali *scriptoria* monastici atoniti e serbi (Careva, Hilandar, Studenica, Mileševa, Žiča, Peć), indicano inoltre che i letterati, pur nel rispetto dei canoni bizantini, non si limitarono a riprodurre passivamente i loro modelli, ma seppero adattarli ai propri gusti e esigenze, ora integrando i testi con epistole e atti ufficiali della tradizione autoctona, ora reinterprestandone con sensibilità le forme compositive: a questo proposito si pensi solo all'originale sviluppo delle *arenghe* bizantine, che da laconici inserti autobiografici contenuti nei diplomi dei sovrani, nella letteratura serba presero le sembianze di autentici nuclei agiografici, con una ispirazione e uno stile che appaiono molto vicini alla preghiera e alla poesia liturgica.

Nonostante il precoce orientamento culturale verso Bisanzio, come si è detto, la Serbia manifestò sin dall'inizio una certa apertura – dettata ora dalla prossimità territoriale ora da contingenze (e convenienze) politiche – anche nei confronti di Roma. Di questa ambivalenza – affatto naturale nel quadro di una Chiesa universale ancora indivisa e destinata a protrarsi almeno fino al regno di Stefano Dušan (XIV sec.) – un indice simbolico è rappresentato p. es. dal doppio battesimo (di rito latino e greco) ricevuto dal primo sovrano, Stefano Nemanja (1167-1197), del quale ci informa, appunto, una delle sue *Vite*:

Giacché si trovavano in quelle terre anche sacerdoti latini, obbedendo alla volontà di Dio [il sovrano] si compiacque di accettare il battesimo latino [...] e in seguito considerò di prendere un secondo battesimo dalle mani del sacerdote e archiereo [greco] in mezzo alla terra serba [...], poiché dicono le Scritture: « di entrambe le mammelle tu hai succhiato il latte » [...].¹⁰⁵

105. Cfr. *Žitije Simeona Nemanje od Stefana Prvovenčanoga*, ed. V. ČORVIĆ, in *Svetosavski zbornik, Izvori*, Beograd, SKA, 1939, to. II pp. 18-19. Per quanto riguarda i motivi del secondo battesimo (di rito greco), alcuni ritengono che Stefano si risolve a riceverlo allorché assunse il controllo dei territori fino ad allora rimasti sotto la giurisdizione di Bisanzio: cfr. J. LEŠNY, *Studia nad počatkami serbskiej monarchii Niemaniczów (połowa XI-koniec*

Date queste premesse, non stupirà se le prime testimonianze agiografiche provenienti dai territori serbi risultano legate proprio alla tradizione occidentale. La prova più immediata in proposito ci è offerta dalla cosiddetta *Cronaca del Diocleate*, un testo latino del XII secolo basato su fonti anteriori (anche slave) e contenente, insieme a una genealogia “goto-slava” e una cronaca del principato di Dioclea, un breve inserto agiografico sul principe-martire Vladimir (997-1016). Inquadrato nel contesto dei rapporti conflittuali fra le terre serbe e lo Stato bulgaro di Samuele (996-1014), il racconto si sofferma solo su alcuni episodi salienti della vicenda di Vladimir, a detta del cronista estrapolati da una precedente *Vita* estesa: il testo, la cui collocazione cronologica resta a tutt’oggi incerta,¹⁰⁶ rappresenta un ibrido anche dal punto di vista del genere, poiché se da un lato evidenzia legami con la tradizione delle *Vite* dei santi principi, dall’altra non nasconde una certa inclinazione verso il romanzo erotico di ambiente cortese.

Rinunciando ad affrontare Samuele che ha invaso il suo principato, Vladimir, per evitare la morte ai suoi, viene a patti con il Bulgaro che però lo imprigiona e gli devasta la regione. Ridotto in catene, il pio principe è visitato da un angelo che gli preannunzia il martirio. A questo punto però il racconto prende inaspettatamente una nuova piega poiché entra in scena Kosara, la figlia di Samuele, che discesa nelle segrete per accudire pietosamente i prigionieri, vedendo Vladimir *pulcher in aspectu, humilis, mansuetus atque modestus et [...] repletus sapientia et prudentia domini* se ne innamora, ne ottiene la liberazione e lo sposa. L’eroe riceve così indietro il trono avito e tutto sembra volgere al lieto fine, se non che a questo esito si frappongo-

XII wieku), Wrocław, Ossolineum, 1989, pp. 133, 168. Una simile ambivalenza si riscontra del resto anche in altre corti dell’Europa centrale, a lungo oscillanti tra Roma e Bisanzio: oltre alla Boemia dei primi Přemyslidi, di cui si è parlato, occorre ricordare ancora l’Ungheria di Stefano I (che grande influenza doveva avere sulla storia degli stessi Serbi e Croati), la quale, nonostante la politica tendenzialmente filo-romana, non fu tuttavia insensibile all’influsso culturale bizantino: cfr. Gy. MORAVCSIK, *Byzantium and the Magyars*, Amsterdam, Hakert, 1970, pp. 111 sgg.

106. Cfr. a tale proposito le osservazioni di H. BIRNBAUM, *Byzantine Tradition Transformed: the Old Serbian Vita*, in *On Medieval and Renaissance Slavic Writing. Selected Essays*, The Hague-Paris, Mouton, 1974, pp. 299-340, partic. pp. 304, che considera il testo un’opera di invenzione tarda, risalente non all’XI ma al sec. XIV-XV (epoca alla quale data anche la testimonianza della *Cronaca del Diocleate*).

no adesso le insidie del sovrano di Ocrida, Vladislav, il quale cattura proditoriamente il principe e lo conduce a morte. Dopo la parentesi amorosa, questa seconda parte si uniforma di nuovo ai canoni piú schiettamente agiografici, ben visibili nel supplizio dell'eroe e nelle prodigiose guarigioni avvenute presso il suo sepolcro dopo la morte.¹⁰⁷

L'inserito su Vladimir, a metà strada fra resoconto storico e novella agiografica, al di là della redazione linguistica latina che in Serbia non avrà seguito, anticipa però la centralità che in questa tradizione avrà il culto dinastico: le prime manifestazioni di questo fenomeno risalgono infatti già ai capostipiti della casata Nemanja – il principe Stefano e l'arcivescovo Sava – i quali saranno dunque i primi santi autoctoni e insieme l'incarnazione locale del modello sinfonico bizantino, fondato sull'unione di trono e altare.

A Stefano, che negli ultimi anni della sua vita si ritirò sull'Athos assumendo il nome monastico di Simeone, oltre ad alcuni brevi componimenti liturgici (*akolutie*) – determinanti per l'affermazione del suo culto ufficiale e contenenti dati biografici sul santo – furono presto dedicate due ampie *Vite* redatte dai due figli, Sava e Stefano Primo Coronato, il primo destinato a fondare la Chiesa autocefala serba (1219), il secondo a ricevere la corona regale dalle mani di papa Onorio III (1217). Stilizzato sulla maschera del pio sovrano bizantino, il ritratto di Simeone risultante dalle due *Vite* riflette in buona misura l'esperienza personale e la diversa indole dei due estensori: mentre infatti la *Vita* di Sava esalta il fondatore di monasteri e l'asceta penitente, l'altra si concentra piuttosto sulle gesta politiche e militari del monarca e unificatore delle terre serbe (di qui anche la sua importanza come fonte storica). La frequenza delle citazioni bibliche e i costanti rimandi ai piú alti modelli di virtù cristiana non consentono del resto di assimilare neppure quest'ultima a una biografia secolare, come mostra ad esempio la titolatura, tipica di un testo devozionale (*Vita e opere del santo e beato e venerabile padre nostro Simeone, primo precettore e maestro e signore e autocrate della patria sua, di tutta la terra serba e del litorale*), nonché la

107. Cfr. il breve testo in *Letopis popa Dukljanina*, ed. F. Šišić, Beograd-Zagreb, SKA, 1928, partic. pp. 331-41.

serie dei miracoli *post mortem* e l'encomio finale, composti in perfetto stile agiografico.

Accanto al culto del principe-monaco non tardò ad imporsi quello dell'arcivescovo Sava, che a partire da una breve *Vita* per il sinassario composta poco dopo la sua morte – forse in occasione della traslazione delle reliquie da Tärnovo a Mileševa (1237) – fu oggetto di una venerazione promossa in svariati testi e ufficiature. Già intorno alla metà del Duecento le figure di Simeone e Sava risultano appaiate in due sontuose agiografie commissionate da re Uroš I e concepite per la corte,¹⁰⁸ nelle quali ci viene per la prima volta offerta una rappresentazione monumentale della patria serba, vista come una sorta di proiezione del regno celeste e “nuova Israele”, nella quale risplendono gli ideali e le virtù monastiche.¹⁰⁹ Il talento letterario dell'autore dei due testi, il monaco Domentiano (ca. 1210-post 1264), si rivela in particolare nella *Vita di Sava*, che con le oltre duecento pagine di testo supera di gran lunga le dimensioni di un'agiografia tradizionale per assumere le forme di un vero e proprio affresco storico.

Introdotta da una lunghissima digressione teologico-dottrinale, che fa quasi opera a sé, la *Vita* ripercorre tutte le tappe dell'esistenza di Sava, dai pellegrinaggi in Terra Santa alle missioni diplomatiche svolte come un capo di Stato presso re, imperatori e patriarchi; e poi l'Athos, la (ri)fondazione del cenobio di Hilandar assieme al padre, la stesura del *Typikon* di Carrea, e infine l'investitura episcopale, del cui cerimoniale ci viene offerta una minuziosa quanto solenne descrizione. La morte improvvisa a Tärnovo, durante una visita allo zar Ivan Asen II e al patriarca Gioacchino I, sollecita la traslazione delle reliquie in Serbia, evento che viene descritto con inusitata commozione. Equiparato a un patriarca veterotestamentario e a un apostolo – Domentiano lo chiama anche “secondo Cirillo” e “secondo Paolo” –, Sava compie miracoli ancora in vita (p. es. resuscita il fratello per fargli prendere i voti monastici), e al momento del trapasso la sua anima

108. Una sommaria presentazione dei testi (con bibliografia di orientamento) è disponibile in PODSKALSKY, *Theologische Literatur*, cit., pp. 365-76.

109. Non a caso la stessa *Vita di Simeone*, che nella parte encomiastica cita ampiamente il *Sermone* di Ilarione di Kiev, si ritrova nel *Typikon* del monastero di Mileševa, che ne prescriveva la lettura per il 13 febbraio, *dies natalis* del santo: cfr. D. BOGDANOVIĆ, *Stara srpska književnost*, Beograd, Naučna knjiga, 1991, p. 148.

sale in cielo scortata da una schiera angelica, episodio che, come molti altri, si travaserà infine nel folclore e nell'arte pittorica serba e bulgara di età posteriore.

Il marcato monumentalismo, lo scavo psicologico e l'uso sapiente dell'ornato stilistico – ricco di citazioni, preghiere, invocazioni, inserti poetici – allontanano decisamente l'opera di Domenziano dalle *Vite* antiche, anticipando una maniera compositiva che nei Balcani giungerà a piena maturazione nel secolo successivo. Nel solco di questa evoluzione si inserisce anche l'altra grande *Vita di Sava*, composta entro la fine del Duecento da Teodosio di Hilandar (m. 1328), che per l'occasione si valse di vari modelli bizantini (p. es. la *Vita di Sabba Illuminato*) e dello stesso Domenziano, da cui però si discosta per un più spiccato senso delle proporzioni, una maggiore fluidità del racconto e una cadenza ritmico-musicale della frase che ricorda la poesia liturgica (genere in cui l'autore era assai versato).¹¹⁰

L'opera di Teodosio costituisce senza dubbio una delle testimonianze più alte della tradizione serba antica e insieme un'anticipazione dell'agiografia trecentesca, attraverso la quale si compirà infine la saldatura tra culto dinastico-episcopale e storia nazionale serba. Il culmine di questo processo risulterà dall'imponente ciclo delle *Vite dei re e degli arcivescovi serbi*, vero e proprio *unicum* nella tradizione letteraria medievale, dove è inutile ricercare tanti esponenti di una medesima dinastia canonizzati o anche solo come tali esaltati in sontuose e monumentali agiografie. All'origine di questa singolare raccolta vi fu un nucleo iniziale di sei *Vite* scritte da Danilo II, egumeno di Hilandar e in seguito arcivescovo di Serbia (1324-1337), nelle quali si tracciano i profili degli arcivescovi Arsenio I e Eustazio I e soprattutto dei re Dragutin, Milutin, Stefano Uroš e di sua moglie Elena (il culto non ufficiale di quest'ultima,

110. Le medesime caratteristiche si ripropongono anche nell'altra *Vita* composta da Teodosio, quella in onore dell'anacoreta Pietro di Koriša: testo alquanto singolare in una tradizione come quella serba, quasi tutta votata all'esaltazione di sovrani e arcivescovi, esso può forse spiegarsi con l'influenza delle *Vite* monastiche bulgare, allora circolanti anche nei cenobi serbi e dedicate prevalentemente a eremiti. Per succinte notizie su Teodosio e la sua opera cfr. ancora PODSKALSKY, *Theologische Literatur*, cit., pp. 376-82.

cattolica francese e fautrice dell'unione delle Chiese, non è che l'ultimo esempio del dualismo serbo medievale). Un discepolo di Danilo aggiunse poi le *Vite* di re Stefano Uroš III di Dečani, di Stefano Dušan e dello stesso Danilo II, con le quali prese anche corpo la raccolta come tale, conclusa infine da due compilatori, che acclusero brevi schizzi biografici su alcuni arcivescovi allo scopo di creare un equilibrio con la sequenza dei sovrani.¹¹¹

Anche prescindendo dall'ambizioso disegno della raccolta, che per la sua struttura e dimensione è stata talvolta assimilata (impropriamente) a un menologio nazionale serbo, ad apprezzarne il valore basterebbe la qualità letteraria dei singoli testi che la compongono, i quali superano tanto la *Vita* monastica tradizionale, quanto il monumentalismo di Domentiano (di cui pure è sensibile l'influenza), anticipando un'evoluzione dell'agiografia verso forme narrative in parte secolarizzate. Quel che colpisce nel variegato mosaico di sovrani e arcivescovi è in particolare la combinazione di diversi generi e la disinvoltura con cui gli agiografi, modulando il registro, passano dal canovaccio storico alla preghiera, dai dialoghi intimi fra l'eroe e la sua anima alle solenni digressioni encomiastiche. Proprio questo tipo di composizione e di inquadramento della storia nazionale non solo farà scuola nella tradizione serba (e moldava) successiva, ma influenzerà anche quella della lontana Moscovia, dove nel sec. XVI, abbandonata l'abituale esposizione annalistica, la storia russa si ristrutturò nella monumentale sequenza di *Vite* di sovrani del cosiddetto *Libro della genealogia degli zar* (*Stepennaja kniga*) del metropolita di Mosca Atanasio (m. 1568/1575).¹¹²

111. Sulla collezione, che dovette vedere la luce prima del 1346 (poiché nel frontespizio Stefano Dušan è ancora definito re, e non imperatore), cfr. p. es. FJ. THOMSON, *Archbishop Daniel II of Serbia Hierarch, Hagiographer, Saint, With Some Comments on the Vitae regum et archiepiscoporum Serbiae' and the Cults of Mediaeval Serbian Saints*, in « *Analecta Bollandiana* », CXI 1993, pp. 103-34; PODSKALSKY, *Theologische Literatur*, cit., pp. 387-411.

112. I rapporti tra *Stepennaja kniga* e le *Vite* di Danilo andrebbero tuttavia definiti meglio. In mancanza di studi specifici si noteranno peraltro anche divergenze significative: nel testo moscovita, per esempio, ciascuno dei 17 gradi in cui è suddivisa la storia russa (che segue la linea dinastica dei principi di Vladimir) non corrisponde necessariamente a un singolo regno, come nella collezione serba; inoltre, benché le biografie dei principi assomiglino a *Vite* di santi, va pur detto che a differenza di quelli serbi i sovrani russi non erano di regola canonizzati.

5. RINNOVAMENTO E EVOLUZIONE DELL'AGIOGRAFIA SLAVO-ORTODOSSA (SECC. XIV-XVI)

L'agiografia e l'omiletica slava dei primi secoli, salvo rare eccezioni, rimase saldamente ancorata alle forme austere della *Vita* e della *passio* protocristiana, tanto che lo stile aulico inaugurato da Simeone Metafraste nel menologio di Basilio II (X sec.) stentò ad affermarsi – nei Balcani come nella Rus' – almeno fino alla metà del Trecento. Si trattò di un ritardo originato da cause diverse e non sempre tra loro correlate, nel quale un ruolo non secondario fu svolto dalla sfasatura dei processi politico-culturali nel mondo greco e slavo medievale: non va infatti dimenticato che l'iniziale espansione della metafrastica coincise con la conquista bizantina dei Balcani e con il temporaneo congelamento della produzione letteraria autoctona, che poté riprendere solo nel XIII secolo, allorché appunto gli influssi metafrastici cominciarono a farsi sempre più sensibili anche nei testi slavi.

Ma insieme alla metafrastica, a influenzare i gusti letterari contribuirono in questo periodo anche altre dinamiche. La revisione linguistica e ortografica dei libri sacri, avviata sull'Athos già nel XIII secolo e continuata in Bulgaria nel XIV (libri che dopo secoli di copie mostravano vistose alterazioni rispetto all'antica norma slavo-ecclesiastica e agli stessi originali greci), innescò un diffuso adeguamento dei testi tradotti fino ad allora, talvolta portando a versioni completamente rinnovate, nella lingua e nello stile (p. es. la *Scala* di Giovanni Scolastico e i *Dialogi* di Gregorio Magno). Intanto, profonde trasformazioni interessarono anche la liturgia, dove all'antica tradizione studita si sostituì quella regolata dal *Typikon* di Gerusalemme, che prevedeva la lettura di nuovi testi agiografico-omiletici e che di fatto comportò un vasto rinnovamento delle collezioni paraliturgiche (cfr. le *Menee di Studion*). Dopo due secoli di divergenza delle varie tradizioni regionali, venivano insomma ripristinati i vincoli di una comunità bizantino-slava – nella sfera religiosa, nella letteratura, nelle arti – quali non si vedevano dai tempi di Cirillo e Metodio, anche se ormai si trattò di una comunità con connotazioni più confessionali che etniche, che includeva dunque, p. es., i Greci e i Moldavi, ma escludeva ovviamente gli Slavi romani.

La pratica “metafrastica”, ovvero la ri-scrittura di opere preesistenti in un linguaggio aulico, segnò profondamente anche la produzione originale, e in particolare l’agiografia, nella quale si assiste a una compenetrazione sempre più marcata tra le forme della *Vita* tradizionale e dell’encomio, tale per cui l’una acquisisce i tratti dell’oratoria solenne e l’altro ingloba materiali narrativi di carattere storico-documentario. Con l’affinamento del gusto per la parola e per una composizione sempre più rigorosa e definita nelle sue parti (proemio retorico, narrazione-biografia, epilogo-preghiera) si approfondisce anche lo scavo psicologico dei personaggi, mentre la stessa azione drammatica risulta sempre più spesso animata dagli estatici soliloqui dell’eroe e dalle retoriche digressioni dell’autore, che non perde occasione per entrare in un intimo dialogo con il lettore. Non c’è dubbio che nella predilezione per l’ideale mistico-ascetico e per la speculazione teologica (a quest’epoca risalgono pure le versioni delle *Omèlie* di Simeone Nuovo Teologo, Gregorio Sinaita, lo Pseudo-Dionigi e la *Vita di Mosè* di Gregorio Niseno) un impulso determinante fu dato dall’esicasmò, che nell’arco di qualche decennio, da movimento marginale e addirittura in odore di eresia (1346), si impose a capo della Chiesa greca e slava con personalità come Filoteo Coccino e Callisto I a Costantinopoli, il patriarca Eutimio in Bulgaria e Cipriano e Gregorio Camblak in Serbia e in Russia.¹¹³ La dimensione internazionale del movimento esicasta e il suo ruolo di guida nel processo culturale rappresentarono inoltre il principale motore per la diffusione del rinnovamento dal suo epicentro – Bisanzio e i Balcani – verso la periferia slava orientale, che in quegli stessi anni, uscendo dal letargo culturale della dominazione mongola, si apprestava ad aggiornare il proprio patrimonio letterario e liturgico.

Altro è il problema del rapporto fra dottrina esicastica e il cosiddetto “intreccio di parole” (*pletènie sloves*), ovvero lo stile aulico che

113. Sulle diverse fasi dell’esicasmò nel mondo bizantino cfr. p. es. G.M. PROCHOROV, *Isichazm i obščestvennaja mysl’ v Vostočnoj Evrope v XIV veke*, in « Trudy Otdela drevnerusskoj literatury », xxiii 1968, pp. 86-108; vd. inoltre J. MEYENDORFF, *Introduction à l’étude de Gregoire Palamas*, Paris, Editions du Seuil, 1959.

in questa fase informa di sé gran parte dell'agiografia slavo-ecclesiastica. Le diverse interpretazioni proposte per questo *ornatus difficilis* – caratterizzato da grande produttività di calchi e figure retoriche, organizzazione ritmico-musicale della frase, catene di citazioni e serie lessicali sinonimiche – si riducono in sintesi a due approcci, che potremmo definire rispettivamente “ideologico” e “filologico”. Se il primo, collegando il magnifico eloquio al misticismo esicasta e alla filosofia neoplatonica (con interessanti analogie a coeve tendenze della pittura e della musica bizantina), a una verifica più puntuale si rivela tanto suggestivo quanto evanescente, basato com'è su un approccio troppo soggettivo e impressionistico ai testi, il metodo “filologico”, volto a inquadrare il fenomeno in termini formali e in relazione ad analoghe correnti stilistiche del mondo greco, non ha avuto purtroppo lo sviluppo che meritava e resta ad oggi poco praticato. Nonostante l'evidente analogia tra la “scrittura infinita” degli agiografi e l'esasperata ansia definitoria con cui i cultori della *ῥουχία* erano soliti declinare gli attributi della divinità – anch'essa assiomaticamente “infinita” e ineffabile – non ci sono comunque elementi per confermare un legame genetico fra il “nuovo” stile agiografico e lo stesso esicasmò, entrambi da ricollocare semmai in un panorama più complesso, nel quale devono essere contemplate, appunto, le suggestioni derivanti dalla metafrastica bizantina (non necessariamente esicastica), ma anche l'influenza dell'esuberante produzione innografica serbo-bulgara coeva, senza trascurare infine il vasto recupero della tradizione aulica dei secoli precedenti, che dagli agiografi serbi due-trecenteschi (Domentiano, Teodosio, Danilo II) risale su su fino all'omiletica russa antica (Ilarione, Cirillo di Turov). In ultima analisi, dunque, un legame tra esicasmò e metafrastica (o *pletenie sloves*) può essere istituito solo nella misura in cui furono proprio esponenti esicasti (ma non solo loro) a mettere mano alla redazione e composizione di testi, introducendo in questi ultimi i gusti e le concezioni letterarie dell'epoca.¹¹⁴

114. Tralasciando qui l'abbondante letteratura accumulatasi negli anni sull'argomento, per l'ambizioso progetto di interpretazione organica della metafrastica slava in rapporto

Le personalità piú eminenti del periodo si raccolgono intorno alla cosiddetta “scuola di Tárnovo”, di cui il principale promotore ed esponente fu senza dubbio il patriarca Eutimio (1375-1393). Organizzatore infaticabile della sua Chiesa e autore egli stesso di testi innografici, epistole e traduzioni dal greco, Eutimio fu anche un raffinato agiografo, come testimoniano le quattro *Vite* (Giovanni di Rila, Ilarione di Meglena, Filotea e Parasceva-Petka) e gli altrettanti panegirici pervenuti (Costantino ed Elena, Nedela, Michele di Potuka, Giovanni di Polybotum), le une e gli altri accomunati da una perfetta armonia tra materiali biografici e digressioni encomiastiche.¹¹⁵ *Vite* e sermoni si compenetrano anche nella struttura compositiva, sempre disciplinata da precisi equilibri interni e ripartita in un ampio proemio retorico (quasi un'unità compositiva autonoma), una lunga sezione storico-biografica e un panegirico finale, di solito concluso dalla traslazione delle reliquie e da una preghiera. L'abbondanza delle citazioni e l'intreccio delle parole, pur richiedendo al lettore notevole impegno e concentrazione, non sfuggono tuttavia al lucido controllo dell'autore, né lasciano presentire gli effetti di quella degenerazione che, con l'andare del tempo, sotto lo stilo di epigoni culturalmente sprovveduti e privi di talento, renderà diversi testi agiografici sempre piú criptici e involuti.¹¹⁶

alla tradizione bizantina vanno almeno segnalati i recenti studi di D. KENANOV, *Metafrastika. Simeon Metafrast i pravoslavna slavjanska agiografija*, Veliko Tárnovo, PIK, 1997; ID., *Evtimieva metafrastika. Pät i misija väv vremeto*, ivi, id., 1999; ID., *Slavjanska metafrastika*, ivi, id., 2002.

115. La convergenza del genere della *Vita* e del sermone a cui si è accennato sopra ci è confermata p. es. dal fatto che Eutimio non scrisse a quanto pare encomi in onore di santi per cui aveva già composto una *Vita* (e viceversa); d'altra parte, l'esplicita allusione, nella *Vita di Petka*, a «tutti coloro che sono oggi convenuti in chiesa», indica che la stessa biografia della santa veniva letta come un sermone durante la funzione liturgica: cfr. E. KAŁUŻNIACKI, *Werke des patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375-1393)*, Wien, Carl Gerold's Sohn, 1901 (rist. London, Variorum reprints, 1971), p. 77.

116. L'oscurità e i risvolti involontariamente grotteschi di alcuni di questi testi sono gli stessi che talvolta ricaviamo dalla coeva letteratura bizantina. Un passo di Gregorio Palama, per esempio, nel quale si descrivono i monaci che rinunciano al mondo sottomettendosi ai padri spirituali, se tradotto alla lettera, suona piú o meno così: «coloro che questa rinuncia tramite la verso quanti nella secondo Cristo statura [sono] eminenti hanno confermato sottomissione» [!]: cfr. C. MANGO, *La civiltà bizantina*, Roma-Bari,

Il fatto che dei santi celebrati da Eutimio alcuni avessero già delle *Vite* e *traslazioni* consente tra l'altro di soffermarci brevemente sugli interventi stilistici apportati da un autore così rappresentativo per il suo tempo. Per esempio, è indicativo che Eutimio trovi le antiche agiografie primitive e rozze, come afferma esplicitamente nella sua *Vita di Giovanni di Rila* (« Le cose che su di lui hanno scritto, in maniera alquanto goffa e grossolana, quanti ci hanno preceduto, noi con impegno ci siamo adoprati a narrare con eleganza e decoro... »),¹¹⁷ ragion per cui dalla *Vita popolare* egli espunge tutti gli elementi di evidente – o anche solo apparente – matrice folclorica.¹¹⁸ Sempre nella *Vita di Giovanni di Rila*, scompaiono i riferimenti all'estrazione sociale dell'eroe e molti altri dettagli biografico-narrativi che possano deviare dal più rigido schema agiografico e dalla sensibilità ascetica esicastica; il prevalere di una certa astrattezza convenzionale non toglie che alcuni brani possano essere comunque considerati esemplari per concretezza documentaria e soprattutto per la capacità di restituire il clima angoscioso che doveva gravare sulla Bulgaria del tardo Trecento, come ci ricordano, per esempio, le accorate suppliche ai santi patroni e alle loro reliquie affinché proteggano il popolo inerme e lo zar dall'avanzata dei Turchi.¹¹⁹

Le conquiste ottomane e il conseguente venir meno degli stati stroncarono lo sviluppo culturale dei Balcani e condussero a una rapida decadenza di tutta l'area. Non mancarono, certo, anche nei decenni successivi, opere di straordinario valore artistico come le *Vite* serbe di Stefano di Dečani e del despota Stefano Lazarević (e ancora, il ciclo sul principe serbo Lazar, neo-martire trucidato dai

Laterza, 1991, pp. 268-69. A questo autentico delirio verbale la tradizione slava offre talvolta saggi ancora più indigesti, nella misura in cui tenta di mimare (servilmente) la già intricata sintassi greca.

117. KAEUŽNIACKI, op. cit., p. 7. Le “rozze” fonti impiegate dal patriarca erano la *Vita popolare*, la *Vita di Giorgio Skilitze* e una breve commemorazione del sinassario.

118. Nell'*Encomio per Costantino ed Elena* afferma pure che non scriverà « secondo le favole menzognere » (ossia la *Vita* apocrifia dei due sovrani), bensì « sulla base dei libri veritieri », cioè le *Vite* di Eusebio e del Metafraste: cfr. KAEUŽNIACKI, op. cit., p. 146.

119. Cfr. in particolare le *Vite* di Petka e Giovanni di Rila in KAEUŽNIACKI, op. cit., partic. pp. 25-26 e 74.

Turchi sulla piana di Kossovo), e tuttavia – circolanti in ambienti sempre piú limitati e patrocinati da corti ormai marginali – esse non furono in grado di esercitare un'influenza significativa, né tanto meno di innescare nuovi processi in una letteratura sempre piú esangue e ripiegata su se stessa. Il “pre-rinascimento est-europeo” – come talvolta l'intero periodo è stato definito, in analogia con la “Rinascenza dei Paleologi” –¹²⁰ non ebbe la possibilità di maturare là dove era nato e fu solo per una fortunata coincidenza della storia che esso poté svilupparsi nella rinascite Slavia orientale, in quegli stessi anni assai ricettiva ai fermenti di provenienza serbo-bulgara, moldava e atonita, e intenta a ripristinare gli antichi legami con la Slavia meridionale. Ciò portò a un generale “reinnesto” che finì per interessare tutti gli àmbiti della cultura scritta e dell'arte: dall'illuminazione dei manoscritti alla pittura di icone e affreschi, dall'ortografia alla lingua letteraria, che dopo secoli di deriva sotto l'erosione dei dialetti locali subì una vigorosa restaurazione, o “ribulgarizzazione” (A. Isačenko), secondo l'ideale di “purezza” e “classicità” elaborato alla scuola atonita e tirnovese.

Da questo generale sommovimento non rimase naturalmente esclusa neppure l'agiografia, che proprio nel Quattrocento – e in particolare nella Rus' – raggiunse livelli di raffinatezza estetica e formale destinati a rimanere ineguagliati. La propagazione della “metafrastica” a oriente si giovò in particolare dell'opera di alcune eminenti figure che dopo avere a lungo operato anche in altre regioni del mondo slavo ortodosso approdarono infine nella Rus', dove finirono talvolta per ricoprire le massime cariche ecclesiastiche, trovandosi nella condizione di determinare scelte e orientamenti culturali. Tra i nomi piú noti (ma molti altri sono destinati a rimanere nell'ombra) vi sono quelli dei due metropoliti « di Kiev e di tutta la Russia », i bulgari Cipriano (1390-1406) e Gregorio Cam-

120. Cfr. R. PICCHIO, *Prerinascimento est-europeo e Rinascita slava ortodossa*, in « Ricerche slavistiche », vi 1958, pp. 185-99. In realtà, tanto la letteratura quanto la riforma linguistica trecentesca possono considerarsi solo con molte riserve “rinascimentali”, almeno nel senso che il termine assume nella tradizione italiana ed europea, poiché recano in sé ancora tutti i tratti tipici della cultura medievale (tradizionalismo, purismo, supremazia delle *auctoritates* ecclesiastiche, disinteresse per la dimensione secolare, ecc.).

blak (1414-1420), personalità talmente complesse e coinvolte nella cultura del loro tempo da poter essere qui menzionate solo in rapporto alla loro produzione agiografica. L'esicasta Cipriano, già vicino al patriarca Eutimio e determinante per la ricezione del *Typikon* gerosolimitano nella vita liturgica russa (sua anche la diffusione di opere teologico-ascetiche come la *Scala* di Giovanni Scolastico e il *corpus* dello Pseudo-Dionigi Areopagita), si deve qui ricordare soprattutto per il suo rifacimento metafrastico di una piú antica *Vita* del metropolita di Mosca Pietro (m. 1326). Molto popolare stando alla tradizione manoscritta (oltre 100 copie), il testo di Cipriano è importante perché, oltre a sostenere l'unità della Chiesa russa e la sua autorità spirituale (e giurisdizionale) su una compagine politico-territoriale a quei giorni molto frammentata, contiene anche la prima, esplicita esaltazione del primato di Mosca, allora soltanto agli albori della sua ascesa, inaugurando cosí un tema che era destinato a riecheggiare ancora per tutto il sec. XV, anche nei cicli agiografici e nelle cronache delle varie città antagoniste a Mosca (p. es. Novgorod, Pskov, Tver').

Con Gregorio Camblak, anch'egli promotore della tradizione eutimiana (a lui viene tra l'altro attribuita l'introduzione in Russia dei codici liturgici di redazione tirnovese, nonché le influenze slavo-meridionali nel canto liturgico e nel santorale), siamo invece di fronte a una figura che, per la sua vita spesa fra Serbia, Bulgaria, Moldavia e la Rus', può dirsi a buon diritto una delle piú cosmopolite del suo tempo. A parte la già citata *Vita di Stefano di Dečani* – ricca di spunti poetici nel ritratto del sovrano serbo e significativa anche per una certa evoluzione verso la biografia secolare –¹²¹ nella sua produzione spicca soprattutto l'elegante *dossier* omiletico, fin da subito moltiplicato in decine di copie e infine penetrato nelle

121. Rispetto alla precedente *Vita di Stefano di Dečani*, contenuta nella raccolta dell'arcivescovo serbo Danilo, quella di Camblak si distingue soprattutto per lo spessore psicologico del protagonista, che dalla figura convenzionale del martire (accecato dal padre in giovinezza e ucciso dal figlio negli anni della vecchiaia) evolve adesso verso una dimensione già dolorosamente umana: cfr. p. es. P. POPOVIĆ, *Žitie Stefana Dečanskoga Grgorija Camblaka*, in *Srpska književnost u književnoj kritici*, vol. 1. *Stara književnost*, Beograd, Nolit, 1972, pp. 442-57.

Grandi menee di Macario. Di particolare rilievo è in questo *corpus* di testi il *Sermone funebre* per Cipriano (modellato sull'orazione di Gregorio Nisseno per Mileto di Antiochia e scritto ad alcuni anni dalla morte del metropolita), un'opera che si distingue tanto per la commossa rievocazione del defunto, consanguineo dello stesso Gregorio, quanto per la struggente nostalgia con cui è descritta la patria lontana e la città di Tärnovò, da tempo caduta nelle mani dei Turchi (ma tra i motivi che mossero Gregorio alla stesura del sermone non va neppure dimenticato il proposito di legittimare se stesso – metropolita straniero come il suo predecessore – agli occhi dei Russi). L'altro grande capolavoro di Gregorio è l'*Encomio in onore di Eutimio*, mirabile esempio di erudizione teologica e di stile intarsiato, la quale costituisce anche una delle poche fonti sulla biografia dell'ultimo patriarca bulgaro. Il racconto, qui ridotto ad alcuni episodi salienti della vita di Eutimio (giovinezza e vita monastica, esicasmo e ascesa al soglio patriarcale, impegno politico e letterario, imprigionamento e condanna a morte, arrestata *in extremis* da un miracolo), offre una testimonianza dal valore davvero unico, anche se non tutte le notizie riportate possono considerarsi attendibili, viziate come sono ora dalla stilizzazione propria del genere encomiastico, ora dalla parzialità di giudizio nella rievocazione della terra natia, qui malinconicamente descritta nel momento di scomparire dalla storia.

Cipriano e Gregorio Camblak, sebbene personalità eccezionali nel panorama letterario del tempo, non furono però fenomeni isolati né privi di continuatori: proprio in quegli anni non tardarono infatti a comparire nella Rus' anche diversi autori autoctoni, che sull'esempio dei maestri bulgari e serbi cominciarono a cimentarsi nell'arte di intrecciare corone di frasi. Accanto al perseverare di forme agiografiche piú tradizionali (cfr. le *Vite* di Abraam di Rostov, Michele di Klop ecc.) sorsero dunque nuovi sermoni e *Vite* metafrastiche, tra le quali è impossibile non soffermarsi, almeno brevemente, su quelle dedicate ai due maggiori santi russi, Stefano di Perm' (m. 1396) e Sergio di Radonež (m. 1392), entrambe composte dal piú grande agiografo del Quattrocento russo, il monaco Epifanio, detto il Saggio (II metà del XIV sec.-1420 ca.).

Come gli esponenti della scuola tirnovese, anche Epifanio non è uno che ama esporre in “parole povere”. Persino quando protesta, secondo il classico *topos modestiae*, la propria inadeguatezza ad esprimere l’ineffabile, magari vantando pure l’ignoranza della retorica greca e « dei discorsi di Platone e Aristotele », ¹²² lo fa con un tale profluvio verbale che rende subito manifesto l’artificio retorico. Così avviene, p. es., nell’*Encomio di s. Sergio*, dove le parole proliferano quasi per gemmazione l’una dall’altra:

A quale scopo diffusamente parlo, e nel parlare non m’arresto ma multiplico il mio dire ed estendo le parole, il mio racconto seguitando, pur non potendo io descrivere degnamente la vita del santo e buon signore [Sergio], né adeguatamente ritrarlo e degnamente lodarlo...¹²³

E anche quando si volge a declinare le virtù del proprio eroe o a rischiare il senso spirituale delle sue imprese, lo stile non è meno monumentale e debordante, istoriato com’è da catene di sinonimi, metafore, amplificazioni, preghiere e domande retoriche, che messe tutte insieme danno come un effetto di straniamento, decisamente più pronunciato rispetto alle opere dei maestri bulgari e tale da rendere il testo, in alcuni punti, farraginoso.

Caratterizzate entrambe da un identico armamentario retorico, le *Vite* di Epifanio celebrano due figure e due modelli di santità che furono centrali tanto per la Chiesa quanto per la società russa del tempo. La *Vita di Stefano*, ritraendo la missione del santo tra le genti finniche della regione di Perm’, che egli riuscì a convertire adottandone la lingua nella predicazione e nella liturgia, non fa che attualizzare un ideale apostolico latente e riconducibile alle origini

122. Cfr. *Žitie sv Stefana episkopa permskogo*, ed. V. DRUŽININ, S.-Peterburg, Imp. AN, 1897 (rist. ’s-Gravenhage, Mouton, 1959), p. 2. Ma si ricordi che anche questo, in fondo, non è che un richiamo convenzionale, e peraltro non nuovo nella severa tradizione russa: già due secoli prima infatti Clemente Smoljatyč, vantando la propria osservanza dell’ortodossia, aveva affermato – quasi con le stesse parole – di non aver mai scritto su autori “ellenici” (leggi: “pagani”) come Omero, Platone e Aristotele: cfr. *Poslanie napisano Klimentom mitr. ruskym Fomě prosvuteru...*, in *Pamjatniki Literatury Drevnej Rusi, XII vek*, Moskva, Chudožestvennaja literatura, 1980, pp. 282-89, partic. p. 282.

123. Cfr. *Slovo Pochvalno prep. otcu našemu Sergiju*, in *Pamjatniki Literatury Drevnej Rusi, XIV-seredina XV veka*, Moskva, Chudožestvennaja literatura, 1981, pp. 406-29, partic. p. 414.

stesse della conversione degli Slavi: proprio come un “nuovo Cirillo”, infatti, Stefano esibisce il dono delle lingue (il greco e il finnico), l’invenzione di un alfabeto per la locale lingua ziriana e la traduzione del Vangelo e dei libri liturgici, nonché l’abilità oratoria necessaria per convertire i pagani (brani di alcune omelie da lui composte si conservano nel testo della *Vita*); e come il venerato Metodio ottiene infine l’investitura a vescovo e il coronamento della sua opera missionaria. All’apostolo di impronta cirillo-metodiana si affianca invece nell’altra *Vita* la figura del grande eremita, il quale, ritiratosi nel cuore della foresta, attira un numero crescente di seguaci e fonda il monastero della Trinità, destinato a diventare infine il massimo centro della spiritualità russa e luogo di incoronazione per molti sovrani moscoviti (si ricordi p. es. l’episodio, poi ripreso nell’annalistica, che ritrae Sergio nell’atto di impartire la benedizione a Dmitrij Donskoj, prima della fatidica battaglia di Kulikòvo). L’eroica ascesi di Sergio, spesso additata come esempio del precoce trapianto dell’esicasmo bulgaro nella Rus’ trecentesca, è tutta compendiata nella patetica digressione che segue:

Quale intelletto, quale lingua comprenderà sino in fondo i desideri del sant’uomo, e il primitivo fervore e l’amor di Dio, e le intime virtù della sua impresa? Chi mai potrà raccontare o affidare ai libri la sua solitudine e l’ardimento e i lamenti e la preghiera perpetua che egli ognora levava a Dio, e le calde lacrime, e i pianti dell’anima, i sospiri del cuore, le veglie notturne, gli assidui canti, il lungo stare in piedi senza mai sedersi, le fervide letture, i frequenti inchini, i digiuni, la sete, il sonno sulla nuda terra e la povertà estrema? [...] E a tutto ciò si aggiunga la guerra coi demoni, le battaglie visibili e invisibili [...], le insidie del maligno e le visioni diaboliche, gli spettri del deserto, l’attesa di ignote sciagure e l’assalto delle fiere [...]. Ma nonostante tutto questo, Sergio non si perdeva d’animo e restava col cuore saldo, né l’intelletto si atterrava di fronte a tali malevole insidie, e attacchi, e ostili intendimenti: molte fiere venivano a visitarlo, notte e giorno, e tra queste branchi di lupi ululanti e urlanti, e talvolta pure gli orsi...¹²⁴

124. Cfr. *Žitie prepodobnago i bogonosnago otca našego, igumena Sergija čjudotvorca*, in *Pamjatniki Literaturny Drevnej Rusi, XIV-seredina XV veka*, cit., pp. 256-406, partic. p. 306. La *Vita di s. Sergio* resta però un documento prezioso anche per seguire l’evoluzione del monachesimo russo dal modello eremitico a quello comunitario (basiliano), quest’ultimo im-

Completata intorno al 1418-1419 dopo una lunga gestazione, la *Vita di s. Sergio* non ci è pervenuta nella forma originaria: essa si conserva oggi in una versione abbreviata inserita negli *Annali* del monastero della Trinità (tra i cui estensori vi fu probabilmente lo stesso Epifanio) e in 4 redazioni successive dovute ai rimaneggiamenti “metafrastici” di Pacomio il Logoteta, nonché in una serie di ulteriori adattamenti avvenuti ancora nei secc. XVI-XVII. Inutile dire che la quantità e la diversificazione delle fonti – spesso assai contraddittorie tra loro – rendono il lavoro filologico a dir poco arduo, e ciò anche in conseguenza del fatto che Pacomio, nelle sue redazioni, apportò numerosi adattamenti stilistici e “ideologici” che finirono per introdurre, sopprimere o deformare molti dettagli del testo originario.

E proprio l'opera del serbo Pacomio (m. 1484) – già monaco atonita e dagli anni '30 attivo a Mosca, a Novgorod e in svariati monasteri russi (tra cui la laura di S. Sergio) – completa e in un certo senso esaurisce la parabola della metafrastica quattrocentesca, ormai completamente adattata al nuovo contesto slavo orientale. L'esuberanza scrittorica di questo raffinato poligrafo (oltre che prolifico agiografo e omileta fu versato anche nella poesia liturgica) ci esime dal tentativo di tracciarne un'ampia rassegna delle opere. Limitatamente ai testi agiografici, a parte le citate redazioni della *Vita di s. Sergio*, va almeno ricordata la *Vita di Cirillo di Beloozero*, venerato fondatore dell'omonimo monastero e santo tra i più amati a livello popolare, la ri-scrittura della più antica *Vita di Barlaam di Chutyn* e una serie di encomi destinati a singole festività (per le re-

postosi definitivamente con il *Typikon* di Gerusalemme, introdotto dal metr. Alessio intorno alla metà del sec. XIV. Sebbene appoggiata dalla gerarchia ecclesiastica e dai principi, che la concepirono come un valido strumento per l'unificazione politico-amministrativa delle terre russe, la regola cenobitica incontrò diverse resistenze, a cominciare proprio dal convento della Trinità, da dove lo stesso Sergio, stando alla sua *Vita*, fu costretto ad un certo punto ad allontanarsi. Malgrado ciò, nel volgere di pochi anni gli immensi spazi del Settentrione russo si ricoprirono di fondazioni (tra le più celebri, quelle sorte intorno a Beloe Ozero per iniziativa dei ss. Cirillo e Ferapont) che diedero vita alla cosiddetta “Tebaide russa” (il termine, coniato per analogia con la colonizzazione monastica dell'Egitto, risale a A.N. MURAV'EV, *Russkaja Fivaida na Severe*, S.-Peterburg, Kanc, 1855, pp. 5-6).

lique dei metropoliti Alessio e Pietro, per il velo della Madonna, per i ss. Sergio di Radonež, Clemente romano, ecc.); non meno significative sono, infine, le *Vite* del principe Michele di Černigov e dei vescovi di Novgorod Eutimio e Mosè, che ci rimandano alla tradizione natia di Pacomio e al culto serbo per sovrani e arcivescovi. Nel comporre o riscrivere opere altrui Pacomio non esita a citare estesamente dai testi dei maestri (Gregorio Camblak, Epifanio), né disdegna le testimonianze orali di estrazione folclorica (cfr. il *Racconto su Ivan di Novgorod*, che in una sola notte, a cavalcioni di un demone, andò e tornò da Gerusalemme). Pur riproponendo lo stile retorico dei suoi predecessori, che egli anzi esaspera, con una complessità che gli ha guadagnato tanto l'ammirazione dei suoi contemporanei quanto le critiche dei moderni, Pacomio è interessante soprattutto perché con lui si afferma la figura dello scrittore professionista, fino ad allora insolita se non proprio sconosciuta alla Slavia ortodossa: uno scrittore che, componendo appunto su commissione, non esita adesso ad assecondare i mecenati del momento sposandone il punto di vista, non importa se contrastante con il proprio. Così, p. es., le varie redazioni della *Vita di s. Sergio*, per compiacere i principi di Mosca, attenuano il pur moderato spirito anti-moscovita di Epifanio (originario di Rostov) o eliminano del tutto fatti ed episodi giudicati inopportuni, mentre negli anni novgorodiani a prevalere è l'ideologia della Repubblica del Nord, destinata di lì a poco a soccombere alle armate di Mosca (si ricordi p. es. lo spirito militante del *Racconto sul prodigio dell'icona della Madre di Dio*).

Pacomio il Logoteta, con altri autori quattrocenteschi, sancisce come si è detto il culmine e al tempo stesso l'inizio del declino dell'agiografia slavo-ecclesiastica: quest'ultima, pur restando un genere molto produttivo ancora per tutto il Cinque e Seicento, verrà infatti sempre più investita da compiti politico-istituzionali che ne implicheranno da un lato una forte omologazione tematica, e dall'altro una contaminazione con altri generi (e, di conseguenza, un suo sensibile snaturamento). E in effetti, molti dei testi sorti fra XV e XVI secolo, chiamati a sostenere il primato di Mosca e l'idea della *translatio imperii*, sfuggono sempre più ai canoni rigidamente

agiografici per assumere sempre piú i toni accesi della pubblicistica: cosí avviene, per fare un solo esempio, con il *Sermone selezionato dalle Sacre scritture contro i latini*, nel quale Mosca diventa il centro dell'ecumene ortodossa e i suoi principi, oltre che guardiani della fede, si fregiano del titolo di "autocrati" e "imperatori" (a questo scritto far  eco pure il *Racconto sui principi di Vladimir*, che attraverso una fantasiosa genealogia istituir  una parentela diretta fra i sovrani russi e niente meno che Cesare Augusto!). In ambito ecclesiastico, d'altra parte, il clima   surriscaldato dalla lotta alle eresie e dalle contrapposizioni interne alla Chiesa ufficiale, sempre piú lacerata dalle contese tra i cosiddetti "possidenti", favorevoli cio  alle propriet  ecclesiastiche, e i "non possidenti", fautori di un pauperismo ascetico capeggiato da Nil Sorskij.

Anche a prescindere per  dai condizionamenti di natura extralitteraria, l'agiografia cinquecentesca mostra i segni di una deriva che   tutta interna al genere e che registra – come in altre letterature coeve – una sensibile affermazione della componente secolare e folclorica. Esempio a tale riguardo   la *Leggenda dei nuovi santi taumaturghi [...] Pietro e Fevronija*, dove l'elemento erotico-fiabesco (Fevronija, 'fanciulla sapiente', dopo aver guarito il giovane principe dalle ferite riportate con un drago convola a giuste nozze) si combina con una vaga atmosfera di santit  (entrambi ad un certo punto entrano in monastero) che contribu  a diffondere la venerazione dei due protagonisti soprattutto a livello popolare. Lo scarso racconto, basato su un intreccio probabilmente ereditato dalla tradizione orale¹²⁵ e corredato poi, in ambiente ecclesiastico, di un proemio e un epilogo che danno alla vicenda una « incorniciatura agiografica », ¹²⁶ si rivela certo in controtendenza rispetto alla moda compositiva del tempo – ufficiale, retorica, monumentale – anche se proprio l'apporto folclorico (presente almeno in un'altra impor-

125. E forse non esente da influenze occidentali: cfr. A.N. VESELOVSKIJ, *Novye otkroenija Muromskoj legendy o Petre i Fevronii i saga o Ragnare Lobroke*, in « *Žurnal Ministerstva Narodnogo Prosvetščenija* », a. 1871, pp. 95-142.

126. Cfr. R. PICCHIO, *L'incorniciatura agiografica della storia russa antica del principe Pietro di Murom e di Fevronija fanciulla sapiente*, in ID., *Letteratura della Slavia ortodossa*, Bari, Dedalo, 1991, pp. 431-48.

tante *Vita* coeva, quella di Antonio romano) conferma l'evoluzione della scrittura agiografica in atto in quegli anni.

Ciò non significa del resto che nei vari *scriptoria* monastici non continuassero a comporsi *Vite* piú tradizionali: a questo periodo risalgono infatti svariati componimenti, come p. es. quelli dedicati a Michele di Klop, Alessandro di Svir', Zosima e Savvatij delle Solovki e Pafnutij di Borovo (dal quale prenderà le mosse il *Paterikòn* di Volokolamsk); altrettanto produttivo risulta poi il filone sui "santi-folli", lontana eredità bizantina che nella Rus' ebbe un precoce trapianto (si pensi solo alla *Vita di Andrea Salos*) e che proprio fra Cinque e Seicento godette di un intenso *revival*. Molti dei protagonisti delle *Vite* citate non erano canonizzati, e così nel 1547 un Concilio presieduto dal metropolita Macario provvide ad introdurre il culto panrusso di 12 santi e locale per altri 9 (un evento questo che contribuì a consolidare una coscienza "nazionale" sempre piú saldamente legata all'ortodossia). Alcune delle agiografie allora in circolazione apparivano insoddisfacenti e si procedette dunque a una revisione, che interessò, tra le altre, la *Vita di Aleksandr Nevskij*; un secondo Concilio, nel 1549, approvò infine i loro testi e promosse il culto di altri 15 santi, tra cui due serbi (l'arcivescovo Arsenio e il martire Giovanni di Sočava), dopodiché tutti questi materiali confluirono nelle *Grandi menee*.

Nel Seicento, a parte alcune imprese di non poco momento come le già ricordate *Menee* di Averkije, German Tulupov, Ioann Miljutin e Demetrio Tuptalo, il mondo slavo ortodosso conobbe un numero non trascurabile di *Vite* originali, le quali tuttavia, rispetto al passato, manifestano già una sensibile evoluzione. Nella Moscovia in particolare, da un lato il clima culturale – sempre piú condizionato dagli influssi occidentali di provenienza rutena (si pensi alle versioni dei *Gesta Romanorum* e dello *Speculum Magnum exemplorum*, entrambe redatte su modelli polacchi) – dall'altro i mutati gusti del pubblico e l'evoluzione tutta interna al genere agiografico segnano una diffusa evoluzione verso la novella profana, che appare sempre piú condita di elementi folclorici e di situazioni attinte alla quotidianità. Quanto alle *Vite* tradizionali, spesso legate ad ambienti marginali come quello dei "vecchi credenti",

anch'esse appaiono ormai orientate verso una dimensione che non è piú esclusivamente sacra, mentre gli stessi soggetti agiografici assumono talvolta forme non convenzionali (si pensi alla popolarità degli "inni spirituali" e agli svariati componimenti sui ss. Nicola, Giorgio "il Prode", Alessio l'uomo di Dio, ecc.).¹²⁷ E lo stesso si osserva per le collezioni tradizionali (p. es. il *Toržestvennik*) che, come si è avuto a dire, da raccolte calendariali paraliturgiche assumono sempre piú la fisionomia di miscellanee di letteratura amena. A questo tipo di evoluzione non sfugge neppure la letteratura nei Balcani, dove scribi e compilatori, pur continuando a riprodurre le forme ripetitive di una tradizione medievale ormai sclerotizzata (si pensi solo alla persistenza della trasmissione dei libri in forma manoscritta), non mancano tuttavia di manifestare i segni di una nuova sensibilità: per esempio in area bulgara, dove nel Seicento esplose la fortuna dei cosiddetti *Damaskini*, che da raccolte di prediche in slavo ecclesiastico per la liturgia (il modello era il *Thesaurus* di Damaskino Studita, stampato a Venezia nel 1557-1558) si arricchiscono via via di versioni in lingua popolare che aprono di fatto a una dimensione profana. Sebbene in ritardo rispetto al resto della Slavia (con i *Damaskini* si arriva ormai alle soglie del Settecento) e non senza esitazioni e persistenze del passato (si pensi pure agli inesti agiografici e al culto dei sovrani nell'annalistica serba sei-settecentesca) anche il mondo slavo balcanico era ormai pronto a concludere il suo lungo Medioevo.

6. BIBLIOGRAFIA

La diffusa tendenza a trattare il Medioevo degli Slavi nell'ottica delle moderne letterature nazionali o, nel migliore dei casi, nella prospettiva delle due macro-aree culturali (Slavia latina e Slavia ortodossa), fa sí che a tutt'oggi manchi un inquadramento complessivo e problematico della scrittura agiografica "slava" in quanto tale. Una bibliografia essenziale sul

¹²⁷ Cfr. M.N. SPERANSKIJ, *Russkaja ustnaja slovesnost'*, Moskva, Michajlov, 1917, partic. pp. 358-92; per una scelta di questi "inni" cfr. p. es. l'antologia *Biblioteka russkogo fol'klora. Narodnye duchovnye stichi*, ed. F.M. SELIVANOV et al., Moskva, Russkaja kniga, 2004, partic. pp. 106-228, 336-51.

tema non può dunque che rimandare il lettore a studi monografici che, salvo eccezioni, rimangono per lo più focalizzati sulle singole tradizioni regionali (bulgara, croata, polacca ecc.).

W. BAUMANN, *Die Literatur des Mittelalters in Böhmen. Deutsch-lateinisch-tschechische Literatur vom 10. bis zum 15. Jahrhundert*, München-Wien, Oldenbourg, 1978.

D. BOGDANOVIĆ, *Istorija stare srpske književnosti*, Beograd, Srpska književna zadruža, 1980 (rist. Beograd, Naučna knjiga, 1991).

Christianstvo v stranah vostočnoj, jugo-vostočnoj i central'noj Evropy na poroge vtorogo tysjačletija, ed. B.N. FLORJA, Moskva, Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2002.

T. DUNIN-WAŚOWICZ, *Hagiographie polonaise entre XI^e et XVI^e siècle*, in *Corpus Christianorum. Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, ed. G. PHILIPPART, Turnhout, Brepols, 2001, vol. III pp. 179-202.

E. HERCIGONJA, *Srednjovjekovna književnost. Povijest hrvatske književnosti*, Zagreb, Mladost, 1975, vol. II.

J. HRABÁK, *Starší česká literatura*, Praha, Nakladatelství ČSAV, 1959.

T. MICHAŁOWSKA, *Średniowiecze*, Warszawa, PWN, 1995 (2003⁹).

D. PETKANOVA, *Starobălgarska literatura IX-XVIII vek*, Sofija, Kliment Ochridski, 1997.

I. PETROVIĆ, *Hrvatska i europska hagiografija*, in *Hrvatska i Europa. Kultura, znanost i umjetnost*, vol. II. *Srednji vijek i renesansa (XIII-XVI stoljeće)*, red. E. HERCIGONJA, Zagreb, HAZU, 2000, pp. 321-47.

G. PODSKALSKY, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München, Beck, 1982 (trad. russa, riveduta e aggiornata S.-Peterburg, Vizantinorossika, 1996).

ID., *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865-1459*, München, Beck, 2000.

Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi I-, Leningrad/S.-Peterburg, Nauka-Bulanin, 1987.

J. VAŠICA, *Literární památky epochy velkomoravské*, Praha, Vyšehrad, 1966.

INDICE DEL VOLUME

<i>Presentazione</i>	9
 I. DALL'UNITÀ ALLA PLURALITÀ	
GEORG HOLZER, <i>Gli Slavi prima del loro arrivo in Occidente</i>	13
1. Introduzione 2. Gli Slavi nella protopatria 3. Gli Slavi sul Danubio 4. La "grande espansione" (tra VII e VIII secolo) 5. Bibliografia	
ALEKSANDER NAUMOW, <i>Definizione delle aree culturali slave medievali tra mondo bizantino e mondo romano-germanico</i>	51
1. Introduzione 2. Comunità bizantino-slave 2.1. I Balcani 2.2. La Rus' kieviana 3. La Boemia 4. La Polonia 5. Conclusioni 6. Bibliografia	
SANTE GRACIOTTI, <i>Slavia orientale e Slavia occidentale. Contenziosi ideologici e culture letterarie</i>	75
1. Oriente e Occidente d'Europa 1.1. La divisione. Dalla parte dell'Oriente 1.2. La divisione. Dalla parte dell'Occidente 2. Le idee, ovvero il contenzioso ideologico 2.1. Il confronto Bisanzio-Occidente 2.2. Il confronto Russia-Occidente 2.3. Il confronto Oriente-Occidente 3. Gli Slavi e le loro culture letterarie 3.1. Gli Slavi nell'Europa bipartita 3.2. La cultura letteraria degli Slavi orientali 3.3. La cultura letteraria degli Slavi occidentali 4. Bibliografia	
CHRISTOPH KOCH, <i>L'ingresso degli Slavi nel mondo delle lettere: una scrittura in tre alfabeti</i>	145
1. La preistoria 2. Scrivere prima dell'invenzione degli alfabeti? 2.1. Origini di alcuni termini relativi alla scrittura 2.2. I « segni enigmatici » 2.3. Le "lettere russe" 3. Il Nord slavo: scrivere prima dell'importazione della scrittura? 3.1. I trattati con i Greci 3.2. Testimonianze di osservatori stranieri 4. Una testimonianza autorevole sul periodo anteriore alla scrittura 5. Scrivere con caratteri stranieri 5.1. Lingua slava in scrittura latina 5.2. Lingua slava in scrittura greca 5.3. Le difficoltà di questa prassi 6. Graduale slavizzazione dell'alfabeto greco? 7. L'impulso alla creazione dell'alfabeto 8. Il risultato della creazione del primo alfabeto 9. Indipendenza del nuovo alfabeto 10. L'alfabeto glagolitico 11. La sorte politica del glagolitico ai suoi esordi 12. Origine del cirillico	

INDICE DEL VOLUME

13. L'incrociarsi di due prassi scritte	14. A quando risale l'alfabeto cirillico?	15. Il destino politico del glagolitico e del cirillico	16. Il ruolo del glagolitico nella nascita degli alfabeti slavi modellati sulla scrittura latina	17. Una scrittura in tre alfabeti	18. Bibliografia	
SANTE GRACIOTTI, <i>Le lingue letterarie degli Slavi in epoca medievale</i>						187
1. Alcune osservazioni preliminari	1.1. Lingua letteraria, lingua dotta, lingua scritta	1.2. I due Medioevi e i loro confini cronologici	2. Le lingue letterarie del Medioevo slavo-orientale	2.1. La lingua paleoslava o slavo-ecclesiastica	2.2. La lingua letteraria in Macedonia e Bulgaria	2.3. La lingua letteraria in Serbia
			2.4. La lingua letteraria in Russia e in Rutenia	2.5. Lo slavo ecclesiastico nella Slavia occidentale e fuori della Slavia	3. Le lingue letterarie del Medioevo slavo-occidentale	3.1. Il latino nella Slavia occidentale
					3.2. La lingua letteraria in Boemia e Moravia	3.3. La lingua letteraria in Polonia
					3.4. La lingua letteraria della Croazia latina	4. Bibliografia
II. LA PRODUZIONE DEI TESTI						
1. SLAVIA CIRILLO-METODIANA E SLAVIA ORTODOSSA						
FRANCIS J. THOMSON, <i>Il testo biblico dai libri liturgici alla Bibbia di Ostrog (1581)</i>						245
1. Cirillo e Metodio e le prime versioni dei testi biblici	2. Redazioni e nuove traduzioni al tempo del I impero bulgaro (X-XI sec.)	3. Il testo biblico nella tradizione croata	4. La Bibbia nella <i>Slavia orthodoxa</i> (XII-XV sec.)	5. L'edizione a stampa e le sue redazioni successive	6. Bibliografia	
EVGENIJ G. VODOLAZKIN, <i>La storiografia della Slavia ortodossa</i>						289
1. Introduzione	2. Cronachistica bizantina e sua ricezione tra gli Slavi	3. La storiografia originale: cronografia e annalistica	4. Bibliografia			
CRISTIANO DIDI, <i>Agiografia e omiletica: dalla Slavia cirillo-metodiana alle tradizioni regionali</i>						321
1. Osservazioni preliminari	2. I modelli: testi e collezioni	2.1. I testi	2.2. Le collezioni	3. La letteratura "cirillo-metodiana" (secc. IX-X)	4. Le tradizioni regionali	4.1. Culti e testi dell'Occidente slavo (secc. X-XV)
				4.2. La tradizione slavo-ecclesiastica (XI-inizi XIV sec.)	5. Rinnovamento e evoluzione dell'agiografia slavo-ortodossa (secc. XIV-XVI)	6. Bibliografia
ELENA VELKOVSKA, <i>La liturgia presso gli Slavi ortodossi</i>						405
1. Costantinopoli/Gerusalemme e cattedrale/monastero	2. L'ope-					

INDICE DEL VOLUME

- ra di Cirillo e Metodio 3. La *Liturgia di s. Pietro* 4. La liturgia medievale presso gli Slavi ortodossi 4.1. Testimonianze del rito secolare 4.2. Il rito monastico studita 5. L'Eucologio slavo del Sinai 6. Dal *Typikon* studita al *Typikon* sabbaita 7. Rus' di Kiev e Rus' moscovita 7.1. Testimonianze del rito secolare 7.2. Il rito monastico studita 7.3. La liturgia neo-sabbaita 8. La riforma del patriarca Nikon 9. La liturgia degli Slavi ortodossi come paradigma di sviluppo di una tradizione periferica 10. Una *Italo-Greek Connection?* 11. Bibliografia
- KRASSIMIR STANTCHEV, *La poesia liturgica* 439
1. Un genere letterario a lungo emarginato 2. In competizione con i poeti bizantini (secc. IX-X) 3. La tradizione si espande (secc. XI-XIII) 4. Lo splendore del tramonto (secc. XIV-XVI) 5. Bibliografia
- JAROSLAV N. ŠČAPOV-ELENA V. BELJAKOVA, *Il testo giuridico: stili e influenze* 475
1. Introduzione 2. Il diritto bizantino e la sua ricezione nel mondo slavo antico 2.1. La Grande Moravia 2.2. La Bulgaria 3. Le collezioni giuridiche slave (secc. XIII-XVII) 3.1. I Balcani 3.2. La Rus' 4. Conclusione 5. Bibliografia
- VITTORIO S. TOMELLERI, *Traduzioni dal latino nella Slavia ortodossa* 499
1. La cornice spazio-temporale 2. La polemica contro le eresie e la Bibbia gennadiana 3. Trattati grammaticali 4. L'attività di Massimo il Greco 5. Racconti storici e di viaggio 6. Il Salterio commentato di Brunone di Würzburg 7. Conclusione 8. Bibliografia
- ## II. LA PRODUZIONE DEI TESTI
- ### 2. SLAVIA OCCIDENTALE
- RADOSLAV KATIČIĆ, *La letteratura medievale croata* 523
1. La letteratura croata 2. Province romane e *sclavinie* 3. Continuità della tradizione classica in Dalmazia nei "secoli bui" (VII e VIII sec.) 4. L'uso del latino nel principato croato nel sec. IX 5. La svolta del X secolo: formazione di una Chiesa croato-dalmata dipendente da Roma 6. Lo sviluppo letterario nel sec. XI 7. La questione glagolitica e il trionfo del bilinguismo nei secc. XI-XII 8. Zagabria, centro di irradiazione della tradizione latina nei secc. XII-XIII. Riconoscimento canonico della liturgia slava 9. Affermazione di nuovi generi letterari e preannunci di Umanesimo 10. Bibliografia

INDICE DEL VOLUME

- TERESA MICHAŁOWSKA, *Modelli e caratteri originali della letteratura polacca antica* 569
1. Introduzione
 - 1.1. Albori precristiani: la tradizione orale
 - 1.2. La Polonia medievale e l'Europa occidentale
 - 1.3. La produzione letteraria in latino e in volgare
 2. Il Medioevo latino
 - 2.1. Il Libro di preghiere di Gertrude
 - 2.2. Le cronache nazionali
 - 2.3. Poesia latina
 - 2.4. Agiografia
 - 2.5. La predicazione
 3. Il Medioevo volgare
 - 3.1. I canti religiosi
 - 3.2. Poesia agiografica ed escatologica polacca
 - 3.3. Prosa artistica polacca
 - 3.4. I sermoni
 - 3.5. I Salteri
 - 3.6. Gli altri testi biblici
 - 3.7. Opere di argomento apocrifo
 - 3.8. Prosa profana
 - 3.9. Gli esordi della vita teatrale
 - 3.10. La cultura ludica nella Polonia medievale
 - 3.11. Dal Medioevo al Rinascimento
 4. Bibliografia
- MICHAELA HASHEMI-KOPECKA, *Le culture letterarie delle terre ceche* 631
1. Introduzione
 2. Le radici paleoslave della letteratura ceca medievale (sec. IX)
 3. Rapporti tra letteratura paleoslava e latina (secc. X e XI)
 4. "Vittoria" del latino ed esordio della letteratura in ceco (inizi XII-anni '70 del sec. XIII)
 5. Fioritura letteraria in lingua ceca (anni '70 del XIII-metà del sec. XIV)
 6. L'età d'oro delle lettere ceche (metà XIV-inizi sec. XV)
 7. La letteratura dell'epoca ussita (inizi XV-anni '70 del sec. XV)
 8. La letteratura all'alba dell'ussitismo e durante le guerre ussite (inizi sec. XV-anni '30 del sec. XV)
 9. La fine dell'ussitismo (anni '30-'70 del sec. XV)
 10. Bibliografia
- III. LA CIRCOLAZIONE E LA RICEZIONE DEI TESTI
- ROLAND MARTI, *Dal manoscritto alla letteratura: per una testologia del patrimonio scritto slavo* 671
1. Introduzione
 - 1.1. La Slavia come spazio letterario nel passato
 - 1.2. I limiti cronologici del Medioevo slavo
 - 1.3. La "letteratura" nella Slavia ortodossa
 - 1.4. Un'analisi immanente all'epoca
 2. Manoscritti e tradizione manoscritta
 - 2.1. Il contenuto di informazioni della tradizione manoscritta
 - 2.2. Reticenze della tradizione manoscritta
 - 2.3. Impiego della tradizione manoscritta e informazioni di carattere più generale
 3. Divergenze nella tradizione manoscritta
 - 3.1. La scrittura
 - 3.2. Lingua e ortografia
 - 3.3. Lo spazio geografico
 - 3.4. Periodizzazione
 - 3.5. I rapporti e gli scambi
 4. La letteratura della Slavia ortodossa
 - 4.1. Il patrimonio testuale primitivo
 - 4.2. La tradizione bulgara antica
 - 4.3. La tradizione slava orientale
 - 4.4. La tradizione serba
 - 4.5. Il periodo atonita
 - 4.6. La Slavia ortodossa nel periodo tardo
 5. La let-

INDICE DEL VOLUME

- teratura della Slavia ortodossa: un caso esemplare e una sfida interpretativa 6. Bibliografia
- WILLIAM R. VEDER, *Lo studio delle traduzioni fra "Slavia latina" e "Slavia Slavonica"* 705
1. Introduzione 2. La tradizione delle sequenze in area croata
3. Alcune osservazioni generali 4. Bibliografia
- SERGEJ N. AZBELEV, *Rapporti tra il piú antico "epos" russo e l'epica germanica* 725
1. Introduzione 2. Gli studi di A.N. Veselovskij 3. Gli apporti degli scavi archeologici e la rivalutazione della *Ioakimovskaja letopis'*
4. Vladimir e Il'ja secondo la *Thidrekssaga* e *Hertnit* 5. I prototipi storici remoti di Vladimir e Il'ja 6. L'*epos* russo piú antico (metà V sec.) assorbito nell'*epos* piú recente (X-XI sec.) 7. Il secondo periodo della biografia epica di Il'ja. Le gesta italiane 8. Conclusione 9. Bibliografia
- OL'GA S. POPOVA, *Le illustrazioni dei manoscritti antico-russi* 753
1. Introduzione 2. L'arte della miniatura nella Rus' di Kiev 3. Il periodo mongolo e la rinascita del Trecento 4. Il Quattrocento
5. Bibliografia
- IV. LA SLAVIA ANTICA E ALTOMEDIEVALE DI FRONTE AL MONDO ROMANO-GERMANICO
- MARIO CAPALDO, *La Slavia antica e altomedievale di fronte al mondo romano-germanico* 799
1. Il problema: la genesi dell'ostilità slavo-romana e slavo-germanica
1.1. La parabola (non conclusa) di un'ostilità millenaria 1.2. Tre tesi contrapposte 1.3. Un "focolaio d'ostilità" a metà del I millennio d.C.
2. Dalla Slavia antica alla Slavia altomedievale 2.1. La piú recente protopatria degli Slavi 2.2. Archeologia e etnonimia della Slavia antica
2.3. I cardini dello sviluppo dopo la crisi del sec. IV/V 2.4. Genesi della Slavia illirica 3. Stratificazione barbarica d'Europa: la discontinuità slava
3.1. Lo strato piú antico: i Romani 3.2. Lo strato intermedio: i Germani 3.3. Il terzo strato: gli Slavi
- CRONOLOGIA
a cura di CRISTIANO DIDI 833

INDICE DEL VOLUME

BIBLIOGRAFIA

a cura di CRISTIANO DIDI 865

INDICI

Indice dei nomi 901

Indice delle illustrazioni 924

QUESTO VOLUME III
DE «LO SPAZIO LETTERARIO DEL MEDIOEVO.
3. LE CULTURE CIRCOSTANTI»
È STATO COMPOSTO CON IL CARATTERE BEMBO E STAMPATO A
CITTADELLA (PADOVA) DA BERTONCELLO ARTIGRAFICHE
PER CONTO DELLA SALERNO EDITRICE.
GENNAIO 2006

