

## Intorno a Venceslao

*Swaty Waczlawe, / wewodo Czeske zemye, / kneze nasschie. / Pross zany Boha, / swateho Ducha, Kyrieleyson – Svatý Václave, vévodo České země, kněže náš, pros za ny Boha, svatého Ducha! Kyrie eleison!*<sup>1</sup>

Royal or princely sanctity was a new creation of medieval Christianity. Inheriting and then modifying ancient and barbarian traditions, it created a new, distinct type within the framework of the medieval cult of saints, by uniting the resources of religious cults with the power and the objectives of royal dynasties (Klanczay 1990d: 125)

### 1.1 Osservazioni introduttive

Il testo che ci accingiamo a presentare al pubblico, non solo specializzato, si colloca in un contesto di trasformazioni politico-sociali che coinvolsero l'Europa settentrionale e centro-orientale a cavallo fra il primo e il secondo millennio: l'ascesa della cristianità come religione dominante delle società europee e, parallelamente, lo sviluppo di un sistema di monarchie che le rappresentava. Tali

<sup>1</sup> «O san Venceslao, duca della terra ceca, principe nostro. Prega per noi Dio, lo Spirito Santo, Kyrie eleison». *Incipit del corale di san Venceslao, inno religioso risalente al XII secolo, registrato in antico ceco all'anno 1368 della Cronaca di Beneš Krabice da Veitmile* (cit. in ortografia moderna da Stejskal 1925: 235; Hošna 1997: 5).

mutamenti sono riconducibili alla conversione<sup>2</sup> dell'imperatore Costantino, il quale, favorendo l'affermazione della religione cristiana e ripristinando il governo di una singola dinastia, aveva stabilito uno stretto legame tra quest'ultima e il potere politico. Fra il IX e l'XI secolo si assiste, accanto alla definitiva vittoria su vasta scala del Cristianesimo sulle pratiche pagane, alla formazione di quella che, con qualche cambiamento, era destinata a diventare l'Europa così come la conosciamo oggi (Berend 2007: 8-9)<sup>3</sup>.

Il passaggio dal 'prima' pagano al 'dopo' cristiano avvenne ora non su imposizione di invasori esterni, poiché la nuova fede religiosa, nella maggior parte dei casi, con l'eccezione della Sassonia nel IX secolo e della regione baltica nel XIII, fu adottata volontariamente dalle élite locali (Bartlett 2007: 47); in un certo senso, questa forma di cristianizzazione potrebbe essere vista non come un processo, ma come un singolo atto organizzato dal principe in persona (Sommer et al. 2007: 230).

Oggetto dei presenti sforzi ecdotici è il testo liturgico dell'*Officio per san Venceslao* (d'ora in avanti citato, a differenza di altre opere, senza ricorso al corsivo e alla maiuscola), redatto in slavo ecclesiastico antico. Esso celebra Venceslao, principe, o duca, di Boemia, primo sovrano boemo a sottomettersi all'autorità dell'imperatore del Sacro Romano Impero nel 929, divenendone vassallo senza però avere a sua volta sudditi propri (Wolverton 2001: 10). L'opera, qui proposta in edizione critica, si distingue per il suo peculiare e al contempo complesso rapporto con le tre principali macroaree del mondo slavo: pur appartenendo alla tradizione innografica slavo-meridionale, fortemente influenzata dal rito greco-bizantino, essa è tramandata unicamente da manoscritti provenienti dalla Rus' di Kiev e celebra la memoria di una figura eminente della vita politica e religiosa della Boemia, unico santo slavo occidentale presente nel Meneo liturgico slavo-orientale (Butler 2004: 65).

Prima di procedere, ci sia consentita una breve nota terminologica: nelle cronache e nei documenti ufficiali si incontrano i termini latini *princeps* e *dux* come equivalenti lessicali del termine slavo antico КЪНАСЬ ('principe'), utilizzato nelle Vite paleoslave di Venceslao; tra questi, *dux* sembra essere stato il titolo ufficiale del sovrano (Wolverton 2001: 92). Nelle fonti paleoslave ricorrono anche i termini ΒΛΑΔΥΙΚΑ (SJS 1958: 195-96, <http://gorazd.org/gulliver/?recordId=1555,21.06.2025>) e РОСНОДЪ (SJS 1964: 425-26, <http://gorazd.org/gulliver/?recordId=2816,21.06.2025>) e, solo in Boemia, l'etimologicamente

<sup>2</sup> Occorre tenere sempre distinte la conversione, intesa come cambiamento individuale di orientamento religioso, e la cristianizzazione, termine usato per denotare invece la penetrazione della nuova fede all'interno di una comunità e la conseguente trasformazione sociale di quest'ultima (Berend 2007: 2).

<sup>3</sup> Nella storia europea si trovano pochi periodi così straordinari come i secoli IX e X, dato che fu proprio in quegli anni, ricchi di eventi, che vennero finalmente gettate le basi dell'Europa continentale (Dvornik 1974: 1). I rivolgimenti storici che prepararono l'ingresso degli Slavi occidentali e degli Ungheresi nella cultura occidentale sono presi in esame nei tre volumi curati da Wieczorek e Hinz 2000.

oscuro *lech* (Sommer et al. 2007: 215, n. 3), che, sulla base della testimonianza del dizionario di antico ceco, dove appare con il significato di ‘capo’ (*náčelník*), potrebbe implicare una connotazione militare o pagana (<https://vokabular.ujc.cas.cz/hledani.aspx>, s. v. *lech*; tale termine era già utilizzato dai cronisti franchi nel IX secolo).

## 1.2 Annotazione onomastica

Nel corso della trattazione utilizzeremo la forma italiana tradizionale *Venceslao* solo per il nome del «protagonista», che è in ceco *Václav*<sup>4</sup>, in croato *Večeslav*, in russo, ucraino e bielorusso *Vjačeslav* (Вячеслав), in tedesco *Wenzel*, in francese *Venceslas* e in inglese, infine, *Wencesla(u)s*. Se le forme italiana, francese, tedesca e inglese riflettono senza dubbio la tradizione dell’antroponimo latino (*Venceslaus*), diverso è invece, e più variegato, il caso delle denominazioni slave. Si tratta di un composto formato dall’avverbio comparativo *větje* ‘di più’ e da un elemento derivato dal sostantivo *slava* ‘fama, gloria’. Come nel caso del fratello Boleslav, questa scelta onomastica, animata dal medesimo auspicio genitoriale di grandezza («maggiore, più gloria»), intendeva prefigurare la futura fama del suo portatore (Kolafa 1982: 89), gloria che entrambi conseguirono, seppure in forme diametralmente opposte (Pekař 1934: 22)<sup>5</sup>; si noti anche che il figlio della prima moglie di Vladimir I, di origine ceca, portava il nome sinonimico di *Vyšeslav* (Florovskij 1935: 15; Grekov 1949: 482).

Il dizionario praghese dello slavo ecclesiastico antico fornisce, alla voce **ВѢЦЕСЛАВЪ**, le varianti fonetico-ortografiche della tradizione glagolitica croata e della redazione slavo-orientale, rispettivamente **ВЕЦЕСЛАВЪ** e **ВАЧЕСЛАВЪ**, proponendo per la redazione ceca, documentata soltanto indirettamente, la ricostruzione \***ВѢЦЕСЛАВЪ** (SJS 1964: 385, <http://gorazd.org/gulliver/?recordId=2556> – 21.06.2025). Anche la forma del ceco moderno, *Václav*, è riconducibile, attraverso la fase più antica *Vácslav* (*Váceslav*), alla medesima forma protoslava \**Větjeslavъ*, per effetto di metaforesi della vocale anteriore nella prima sillaba in seguito a depalatalizzazione dell’affricata **ʦ** (<c>) davanti a consonante dentale (Šaur 1987: 217). La forma croata, con regolare evoluzione della nasale anteriore *ę* > *e*, suggerisce che, al momento della diffusione dei testi del ciclo di Venceslao al di fuori del ristretto spazio territoriale boemo – dunque verso la metà, o più probabilmente la fine del X secolo – il nome dovesse essere pronunciato ancora con vocale nasale *veče-* (Šaur 1987: 219). Le forme *Wacław* (polacco) e *Vaclav* (sloveno), invece, sono evidentemente prestiti diretti dal ceco, mentre il bulgaro

<sup>4</sup> Sulle varianti di *Václav* nel mondo linguistico romanzo si veda la seconda parte dello studio di Titz 1929.

<sup>5</sup> Che il significato del composto fosse comprensibile all’epoca lo dimostra la spiegazione fornita da Cosma Praghese nel capitolo IX della *Chronica Bohemorum*, ovvero *maior gloria* (CPCB 2020: 36), mentre il nome del fratello Boleslav, negli anni ‘30 del secolo scorso, veniva immediatamente accostato all’avverbio russo *bolee* (‘maggiormente, di più’), che in quel periodo era diventato celebre grazie al partito dei bolscevichi (Pekař 1934: 22-23, n. 10).

*Venceslav* (Венцеслав) sembra essere piuttosto un latinismo di derivazione dotta, probabilmente favorito da un'associazione paretimologica dovuta all'assonanza con la parola *venec* (венец) 'corona' (Selimski 2007: 337-38).

A proposito dell'antroponimo slavo-orientale, invece, non è facile stabilire se si tratti di una corrispondenza regolare nell'evoluzione fonetica del gruppo consonantico originario o di adeguamento, grafico o fonetico, della forma alloglotta. Non possiamo nemmeno escludere la possibilità di un prestito diretto, avvenuto per via orale e poi seguito da un adattamento del suono straniero, dati gli intensi contatti politico-culturali fra la Rus' di Kiev e la Boemia, divenuti in epoca alto-medievale paesi confinanti (Dvornik 1962: 5); sotto Boleslav I, infatti, il paese aveva vissuto una considerevole espansione territoriale grazie all'annessione dei territori di Moravia, Slovacchia e Slesia (Berend et al. 2013: 139)<sup>6</sup>.

Il nome di Venceslao avrebbe fatto la sua prima apparizione in territorio slavo-orientale contestualmente alla diffusione delle leggende e del culto del principe boemo non prima dell'ascesa al potere di Vladimir a Kiev e, soprattutto, dopo la sua conversione al Cristianesimo (Kolafa 1982: 89). La forma *Vjačeslav*, con denasalizzazione della vocale anteriore *ɛ* e l'atteso esito fonetico *tʃ* (<ѣ>) del gruppo *t+j*, poteva peraltro essere nota nella Rus' già prima della conversione, per cui, come già detto, non è chiaro se essa, nei manoscritti antichi (a partire dall'XI secolo exeunte), sia il prodotto della ricezione scritta di un modello slavo-occidentale (glagolitico), o se si abbia eventualmente a che fare con una sorta di «addomesticamento» fonetico:

Vzhledem ke grafice je přirozeně nutno ptát se, zda opisovač slyšel hlaholskou literu (nevíme jakou), zapsanou ve Václavově jméně, jako č, anebo si grafiku volně upravil podle domácího jména, jak je slyšel (Šaur 1987: 218)<sup>7</sup>.

Nell'ufficio oggetto della presente edizione, il nome di Venceslao ricorre complessivamente dieci volte: tre al caso genitivo – nella rubrica introduttiva<sup>8</sup>, in uno sticheron (28.4)<sup>9</sup> e nel canone (28.8) – e, nelle restanti occorrenze, alla forma vocativa (ΒΑΥΕΣΛΑΒΕ), attestata tre volte negli stichera (28.3, 28.5, 28.6), altre tre nel canone (28.18, 28.21, 28.25) e una nell'esapostilario (28.41).

<sup>6</sup> Secondo Chaloupecký (1937: 596; 1938: 5) l'esistenza di un confine comune spiegherebbe il significativo e indubbio influsso culturale e religioso boemo sulla Rus' di Kiev (cf. Holinka 1953; Florovskij 1954: 7-45; Basaj 1978: 207-8).

<sup>7</sup> «In relazione alla grafia è naturale chiedersi se il copista abbia sentito la lettera glagolitica (non sappiamo quale), scritta nel nome di Venceslao, come affricata palatale [tʃ], oppure se abbia liberamente adattato la grafia in base alla pronuncia del nome locale così come la sentiva».

<sup>8</sup> Qui si riscontra la variante ΒΙΑΨΕΣΛΑΒΑ, che riflette il fenomeno dialettale dello *cokan'e*, tipico di Novgorod e dintorni (cf. § 2.4 del secondo capitolo); meno probabile mi pare la proposta interpretativa che vi vede invece un parziale adattamento slavo-orientale della forma antico-boema *Vęceslavъ* (Selimski 2007: 340).

<sup>9</sup> Ogni unità testuale dell'ufficio riceve una numerazione progressiva, preceduta dal nr. 28 riferito al giorno del mese di settembre, data della festa di san Venceslao.

### 1.3 Cenni biografici

Figlio primogenito di Vratislav I, e quindi nipote di Bořivoj I, fondatore della dinastia dei Přemyslidi, Venceslao (n. 907) assunse giovanissimo il governo del paese alla morte del padre (921), per diritto ereditario (Wolverton 2001: 101)<sup>10</sup>, sotto la tutela della madre Drahomíra:

БАШЕТА БО ЎБА МАЛА. МѢН ЖЕ ЁЮ ДОРОГОМИРЬ ОУТВЕРДИ ЗЕМЛЮ НЪ ЛЮДИ СВОА ОУСТРОИ.  
ІАКО ВЪСПИТЪ СЪНЪ СВОА. ІАКО НАУА ВАУЕСЛАВЪ СТРОИТИ ЛЮДИ СВОА (Rogov 1970: 37;  
Kantor 1983: 143)

*Entrambi [scil. Venceslao e suo fratello Boleslav] infatti erano giovani, e la loro madre Drahomíra fortificò il paese e governò il suo popolo finché i suoi figli non ebbero raggiunto l'età adulta. Poi Venceslao iniziò a governare il suo popolo*

*Erant vero ambo parvuli, materque eorum Dragomir firmavit regnum, et populum suum regebat, usque dum educavit filios suos, quo tempore coepit Venceslaus regere populum || suum (Miklosich, Fiedler 1858: 276-77; trad. inglese in Kantor 1983: 143)*

*Postea autem migravit pater eius de hoc mundo. Interea convenerunt omnes populi regionis<sup>11</sup> illius, et elegerunt beatum Vencezlavum ducem pro patre suo, et sedere eum fecerunt in throno ipsius (CF 1873: 183; trad. inglese in Kantor 1990: 145)*

La *Prima vita paleoslava di Venceslao* riferisce però erroneamente che alla morte del padre egli aveva diciotto anni:

ОУНЪ БО ІМЪ БАШЕ КНАЗЪ. ЛѢТЪ БО ЁМЪ БАШЕ .ІІ. ЁГДА ОУМРЕ ѠЦЪ ЁМЪ (Rogov 1970: 37; Kantor 1983: 144).

*Infatti il loro principe era giovane, dato che aveva diciotto anni quando suo padre morì*  
*Juvenis enim eis erat princeps; annorum enim erat XVIII, quando mortuus est pater ei (Miklosich, Fiedler 1858: 277; trad. inglese in Kantor 1983: 144)<sup>12</sup>*

Una piena comprensione delle vicende connesse alla figura di Venceslao richiede un breve inquadramento preliminare del contesto storico nel quale esse si collocano. Nel 921 il duca di Baviera Arnolfo e il re Enrico I di Sassonia, detto l'Uccellatore, posero fine alle ostilità e stipularono un trattato di alleanza. Vratislav I riconobbe l'autorità di Arnolfo e si impegnò, di conseguenza, a mantenere l'alleanza stipulata. Mori tuttavia nello stesso anno; la vedova, Drahomíra, si oppose alla

<sup>10</sup> Alla pagina seguente del volume Wolverton riporta l'albero genealogico (solo maschile) dei Přemyslidi dal «capostipite» Bořivoj a Břetislav I (1037-1055). Maggiori dettagli sull'assunzione del potere sono discussi da Graus 1977b.

<sup>11</sup> Nel citare questo passo Wolverton (2001: 321, n. 108) è incorsa in un interessante errore di trasmissione (*lectio facilior?*), ovvero *religionis* al posto di *regionis*.

<sup>12</sup> Non è possibile affermare con certezza se si tratti, in questo caso, di un errore di trasmissione del testo, nel senso di una confusione avvenuta nel passaggio dall'alfabeto glagolitico al cirillico (Kantor 1983: 157, n. 16, con rimando a Novotný 1912: 452, n. 1). Novotný fa riferimento al celebre caso in cui le lettere «glagoli» e «dzêlo», aventi rispettivamente il valore numerico di 3 e 8, sono state erroneamente sostituite dalle corrispondenti cirilliche, che invece indicavano le cifre 2 e 6 (di questo problema si parlerà più approfonditamente nel § 2.3. del secondo capitolo).

linea politica di Arnolfo, rifiutando l'intesa con Enrico I e il riconoscimento della sua sovranità. Contro questa posizione si levò Ludmila, vedova di Bořivoj I e nonna di Venceslao, sostenuta dalla nobiltà bavarese di Praga, ma Drahomíra la fece assassinare insieme al suo seguito. L'anno seguente, il 922, Arnolfo entrò a Praga con l'esercito e costrinse Drahomíra a riconoscere la sua alleanza con Enrico I<sup>13</sup>.

Nelle fonti agiografiche Venceslao viene rappresentato come il sovrano devoto e giusto che si adoperò per promuovere e consolidare la fede cristiana (Saggau 2021: 188). Subita una sconfitta militare ad opera di Enrico I, che, come abbiamo visto, nel 921-922 aveva intrapreso insieme al principe bavarese Arnolfo un'imponente spedizione militare contro la Boemia, Venceslao fu costretto a concludere una pace accettando pesanti condizioni; egli mantenne pertanto stretti legami con la Baviera, dalla quale provenivano i missionari responsabili dell'opera di evangelizzazione nel territorio, allora soggetto alla giurisdizione della diocesi di Ratisbona.

Il nome di Venceslao è altresì associato alla fondazione di una chiesa dedicata a san Vito. È verosimile che il principe boemo fosse a conoscenza della vicenda del martire romano attraverso i racconti dei suoi precettori cristiani slavi, poiché già intorno alla metà del IX secolo a Staré Město, in Moravia, risultava consacrata una chiesa intitolata a san Vito (Hrubý 1965: 194), forse proprio su impulso della missione franco-bavarese attiva nella regione (Borkovský 1972: 149). Nella *Prima vita paleoslava* si riferisce infatti che Venceslao intendeva inizialmente far erigere una cattedrale a Praga intitolata a sant'Emmerano, patrono della Baviera e santo preferito di Arnolfo:

И ВЪЗЛОЖИ ЕМУ БОГЪ НА СЕРДЦИ СИЦЕВУ МЫСЛЬ, СОЗДАТИ ЦЕРКОВЬ ВО ИМА СВЯТАГО АБРААМА (Kolář 1873: 130; cf. anche Dvornik 1974: 25)

*E Dio gli mise in cuore l'idea di far erigere una chiesa in onore di sant'Abramo (lectio facilior per 'Emmerano')*

Il repentino cambiamento del destinatario della costruzione, avviata tra il 926 e il 929, fu molto probabilmente dovuto alla donazione, da parte dell'imperatore sassone Enrico I, di una reliquia del braccio di san Vito destinata a essere collocata sull'altare (Borkovský 1972: 149). La scelta del giovane martire siciliano, venerato in Sassonia come patrono (Třeštík 1997: 648; Wihoda 2024: 161), al posto di Emmerano, sembra indicare un deciso mutamento dell'orientamento politico del principe a favore del casato liudolfingo, in seguito all'elezione di Enrico I nel 919 (Folz 1984: 35; Birnbaum 1991b: 617 e 621; CPCB 2020: 68, n. 177). I rapporti con la nuova dinastia dovevano del resto essere già piuttosto stretti al momento della fondazione della Chiesa di Praga (Barone 1981: 171). All'origine di tale svolta potrebbe trovarsi lo stesso Enrico I, che avrebbe così mirato a contenere la minacciosa espansione bavarese (Dvornik 1974: 26).

<sup>13</sup> Si presume che l'intervento di Arnolfo fosse una sorta di «incentivo politico» per Venceslao affinché ponesse fine alla reggenza di Drahomíra (Pekař 1929: 18). Secondo la *Cronaca di Vitichindo di Corvey*, nel 929 si verificò a Praga un'operazione militare ancora più risoluta: Enrico I lasciò il suo esercito nella capitale ceca, dove ricevette la sottomissione di Venceslao, rendendo quest'ultimo suo tributario (Vaníček 2014: 111).

La leggenda del monaco Cristiano (*Legenda Christiani*), vicina alla tradizione cirillo-metodiana, riporta questo episodio nel capitolo VI, sottolineando come il vescovo di Ratisbona Tuto non si oppose a questa radicale svolta della Boemia (Osterrieder 2000: 62-63), che sanciva la felice alleanza fra Venceslao ed Enrico I, accettando di consacrare la chiesa di san Vito, fatta erigere da Venceslao nel castello di Praga:

*Gracia deinde divina cordi eius inspirante, templum Domino in honore beati Viti martyris condere meditans, legatos allegat Ratispo||nensem ad pontificem, in cuius, ut prediximus, tunc temporis diocesi constabat Bohemia, secundum statuta ut canonum licenciam illi pontifex tribueret edificandi basilicam [...]* (KL 1989: 60 e 62)

Indebolito politicamente sul fronte interno, Venceslao cadde vittima, come avveniva spesso a quel tempo, di una ribellione interna (Graus 1981: 559), finendo tragicamente i suoi giorni in quello che sarebbe diventato il suo *dies natalis*, ovvero il 28 di settembre, giorno successivo alla festa dei santi Cosma e Damiano.

#### 1.4 Un omicidio politico

In questo giorno dell'anno 935<sup>14</sup>, Venceslao venne assassinato in un agguato architettato dal fratello minore Boleslav e da nobili congiurati nella città di Stará Boleslav; il suo martirio si inserisce dunque nella cornice di una faida all'interno della famiglia dei Přemyslidi (Paramonova 2001: 250), in cui si intrecciano probabilmente ambizioni personali e diversità di vedute sulla politica estera. Sembra che Venceslao volesse promuovere una più stretta alleanza con Arnolfo, mentre Boleslav puntava a un rafforzamento interno (Albrecht 2011: 185). Boleslav, che contestava al fratello la sottomissione al potere imperiale, subito dopo aver preso le redini del governo, dichiarò guerra a Ottone I, dal quale venne definitivamente sconfitto nel 950; il riconoscimento della tutela di Ottone portò verosimilmente alla riabilitazione politica di Venceslao (Kubín 2018: 398).

Secondo una tradizione storiografica alternativa, l'uccisione di Venceslao non sarebbe da considerarsi un omicidio politico premeditato, bensì l'esito fortuito di una serie di circostanze avverse. Si narra che, nel corso di una lite tra i due fratelli, entrambi in stato di ebbrezza, Venceslao avrebbe tentato di impugnare la spada;

<sup>14</sup> La datazione del 929, fornita anche nel capitolo VII della *Legenda Christiani* (KL 1978: 74) e nel capitolo XVII della *Chronica Bohemorum* di Cosma Praghese (CPCB 2020: 66), viene rigettata dalla maggior parte degli storici (Fiala 1962: 6-40; Treštk 1997: 209-24; Sommer et al. 2007: 234; Albrecht 2010: 5, n. 2; Lanceva 2014: 61; Vaniček 2014: 130; gli argomenti a sostegno delle due diverse datazioni, avanzate da vari resoconti cronachistici, sono discussi in Klaniczay 2002: 101, n. 111). Nelle note aggiunte alla seconda edizione della sua monografia sulla formazione dell'Europa centrale e orientale, Dvornik (1974: ix), fatte proprie le osservazioni di Mareš (1972), propende per la datazione del 929, indicata dalla *Prima vita paleoslava*, a suo tempo messa in dubbio da Fiala (1962). Chi preferisce la datazione 'tradizionale' la mette in relazione con la campagna militare di Enrico I di Sassonia, nel 930, per ristabilire il controllo politico sassone, minacciato dalla politica independentista di Boleslav (Barone 1981: 168, n. 5).

in quell'istante, i soldati al seguito di Boleslav, accorsi in difesa del loro signore, avrebbero colpito a morte Venceslao (Třeštík 1997: 434).

Meno convincente appare, invece, l'ipotesi di un movente religioso, ossia di un conflitto con residui ambienti pagani, già responsabili, secondo alcune fonti, della morte violenta della principessa Ludmila a Tetín nel 921 (Vodrážková, Bok 2013: 426)<sup>15</sup>. Anche in quel caso, tuttavia, l'episodio non sembra riconducibile a motivazioni di fede: la nuora di Ludmila, Drahomíra, ne avrebbe ordinato l'uccisione non per sostenere il paganesimo, ma per assumere personalmente la reggenza (Kubín 2017: 31).

Venceslao divenne così il secondo santo domestico, dopo aver provveduto egli stesso, nel 925, al trasferimento a Praga delle reliquie della nonna Ludmila, della quale subì in seguito la medesima tragica sorte<sup>16</sup>; con questo gesto, che ricalcava il modello dei fondatori dell'impero cristiano, Costantino ed Elena (Kubín 2017: 31), anche se con presupposti e intenzioni del tutto differenti, egli aveva presumibilmente contribuito alla canonizzazione dell'ava (Sommer et al. 2007: 234).

Fra la fine del IX e la metà del XII secolo, dopo l'adozione nelle alte sfere della fede cristiana, il processo di consolidamento in Scandinavia ed Europa centro-orientale, legato alla nascita di nuovi principati o regni, rappresenta una delle tappe principali nella formazione dell'odierna Europa (Berend 2007: 9)<sup>17</sup>. Al riguardo è particolarmente interessante notare come, nella Rus', la figura di Ol'ga, nonna del principe Vladimir (m. 1015), venga percepita in relazione a quella di Elena, un'associazione che potrebbe essere stata influenzata proprio dalla cultura boema (Klaniczay 1986: 68-69 = 1990b: 84-85). Dal punto di vista testuale, infatti, si osserva che la metafora della stella mattutina e dell'aurora potrebbe essere stata trasferita dall'inno di lode a Ludmila, contenuto nell'omelia latina *Factum est* (XI secolo exeunte), alla cosiddetta *Cronaca degli anni passati* (Повесть временных лет), dove compare nell'anno 6477 (969) in riferimento al funerale della beata Ol'ga:

*hec in terra Bohemie oritur, ut stella matutina, que solis iusticie, qui est Christus* (Omelia *Factum est*, cit. da Homza 2017: 15, n. 22)

Си бысть предътекущая крестьяньстѣи земли аки деньница предъ солнцемъ и аки зоря предъ свѣтомъ (Povest' vremennych let, cit. da Jakobson 1953: 46; Jakobson 1976: 49)

*Costei fu preannunciatrice della fede cristiana come la stella del mattino prima del sole e come l'alba prima della luce*

<sup>15</sup> Su questa figura femminile, dai contorni non sempre ben delineati, si rimanda a Homza (2017: 80-129).

<sup>16</sup> A livello diocesano ufficiale, tuttavia, Ludmila sarà riconosciuta come santa solo intorno alla metà del XII secolo, e il suo culto, in ogni caso, non raggiunse mai l'importanza di quello del nipote (Kubín 2017: 33).

<sup>17</sup> La cristianizzazione introdotta dall'alto non implicava necessariamente coercizione o violenza: il ruolo del sovrano è piuttosto quello di un 'opinion leader' *ante litteram* (Berend 2007: 21), una figura carismatica capace di orientare i comportamenti e i valori del proprio popolo.

Il culto dei santi dinastici, ossia dei santi che erano membri di una particolare famiglia al potere, è una pratica che ha avuto origine nel Medioevo; esso è una variante del culto del sovrano così come lo conosciamo dalla tradizione pagana del mondo greco-romano (Klaniczay 2002: 43), un'innovazione ideologica sviluppata principalmente nelle regioni periferiche settentrionali e orientali del mondo cristiano:

The cult of dynastic saints as an ideological innovation originated on the northwestern, northern and eastern borderlands of Europe, in the newly converted, newly established kingdoms that joined Western Christendom sometime in the period from the seventh to the eleventh century. That the innovation was becoming a success by the turn of the first millennium is indicated by the fact that we have an Italian and a French churchman writing hagiographies of these remoted dynastic saints (Klaniczay 2002: 63; cf. anche Nastalska-Wiśnicka 2010: 13).

In queste regioni, di recente e contrastata conversione, il culto dei santi, promosso dalle corti reali o principesche in funzione autoprotettiva e di legittimazione del potere, costituì un fattore decisivo per stabilire e rinsaldare il senso identitario dei popoli appena convertiti (Antonsson, Garipzanov 2010: 7): adottare la fede cristiana significava infatti stabilire un legame con il mondo romano, assumendo così una propria identità politica (Berend 2007: 13; Bartlett 2007: 66). L'apparizione di santi associati a dinastie regnanti o a figure di potere è stata pertanto interpretata come un indicatore del progresso verso la formazione di una nuova entità statale (Nelson 1973: 39).

#### 1.4.1 Una santità particolare

Occorre peraltro considerare che un principe regnante, caduto vittima della malvagità umana non a causa della propria fede religiosa (Saggau 2021: 199, n. 5), somiglia molto poco a un santo, e solo il suo sacrificio consapevole e volontario di fronte a un tradimento rende la sua vita, e soprattutto la sua morte, una replica di quella di Cristo (Ingham 1973: 2): l'iconicità dell'imitazione del Salvatore risiede nel fatto che la morte del martire, dal punto di vista esteriore, rievoca l'episodio della Passione, diventandone così immagine (Ingham 1984: 44). Questa è la prospettiva della *Prima vita paleoslava*, composta in Boemia, con ogni probabilità, prima del 940 e redatta originariamente in alfabeto glagolitico<sup>18</sup>. Tale opera si differenzia, per tono e impostazione, dal carattere più esplicitamente

<sup>18</sup> La datazione delle Vite paleoslave di Venceslao resta un tema lontano dall'essere risolto in modo univoco. Ci limitiamo qui a ricordare che, secondo un interessante schema cronologico proposto da Třeštík (2006b: 332) per illustrare lo sviluppo della tradizione agiografica, la versione glagolitica della *Prima vita paleoslava*, la sua redazione di Sázava e poi le redazioni russe sarebbero state composte nel X secolo (senza una data precisa), mentre la *Seconda vita paleoslava* risalirebbe alla prima metà dell'XI secolo. Kubín (2011: 149) propone gli anni '60 del X secolo per la *Prima vita paleoslava* e il 1050 circa per la *Seconda vita paleoslava*.

provvidenziale e trionfante della leggenda latina *Crescente fide*<sup>19</sup>, in cui Venceslao è presentato al tempo stesso come eroe e come segno divino della vittoria della religione cristiana in Boemia (Wolverton 2001: 153), un *electus Dei* che fin da piccolo osserva diligentemente la fede e che, anche da sovrano, predilige esercitare la virtù e condurre una vita contemplativa (Klaniczay 2002: 103). Considerato una «vittima dell'odio politico del fratello» (Barone 1981: 169), Venceslao era destinato a essere riconosciuto come martire della fede. Benché la sua uccisione non fosse dovuta a ragioni esclusivamente religiose, ciò non impedì che il principe venisse venerato dai suoi contemporanei come martire del Cristianesimo, fede alla quale aveva dedicato la sua vita (Dvornik 1974: 29).

Morendo non per Cristo, ma in Cristo<sup>20</sup>, questi esponenti della famiglia al potere (*royal saints*), la cui rappresentazione come martiri in epoca medievale è un fenomeno tutt'altro che insolito (Attwater 1963: 129; Folz 1980: 36), hanno prodotto, soprattutto con riferimento alla storia della santità russa, la contrapposizione fra *saintly princes* e *princely saints*, per riprendere il titolo del capitolo di una monografia di Cherniavsky (1961), riecheggiato poi in un articolo di Maczko (1975). La personalità del santo reggente era in ogni caso strettamente legata all'ideologia politica e alla sacralizzazione del potere (Lanceva 2014: 60). In molti casi, la venerazione dei sovrani santi fu promossa attivamente dalle istituzioni ecclesiastiche o dalle autorità politiche, come parte di una strategia volta a consolidare il potere e la legittimità del trono. Talvolta, tuttavia, le credenze popolari contribuirono autonomamente alla diffusione del culto, attraverso forme di devozione spontanea o di venerazione locale, indipendenti dall'iniziativa ecclesiastica (Górski 1969: 373). Questo fenomeno si diffuse nelle periferie dell'Europa cristiana – in particolare nell'Inghilterra anglosassone, in Scandinavia e nell'Europa centro-orientale – e può essere interpretato come un chiaro indicatore del processo di formazione statale (Ridyard 1988: 5, con rimando a Górski 1968). La Chiesa lo incoraggiò soprattutto nei paesi in cui la monarchia risultava limita-

<sup>19</sup> Questa leggenda costituisce il testo latino più diffuso su Venceslao ed esercitò una notevole influenza sull'agiografia del santo nei secoli XIII e XIV, periodo in cui furono redatte nuove e più ampie narrazioni, come *Ut annuncietur* e *Oriente iam sole* (Kubín 2018: 403). La sua datazione però rimane tuttora questione controversa, con ipotesi che la collocano tra il X e il XIV secolo. Kubín sostiene che sia stata probabilmente redatta nel capitolo episcopale di Praga prima della metà del XII secolo. La redazione bavarese di *Crescente Fide*, nella quale non sono narrati i miracoli del santo e il trasferimento delle reliquie, mostra forse il ruolo trainante della Baviera nel trasformare la narrazione agiografica, riferita questa volta non a un santo missionario, ma a un sovrano cristiano modello in un periodo di cristianizzazione (Wood 1999: 176). La recente monografia di Kalhous (2015) offre un'accurata esposizione e analisi dei continui dibattiti storiografici sulla leggenda e sulla sua datazione.

<sup>20</sup> Il martirio rappresenta la principale distinzione tra *holy man* e *saint*. Howard-Johnston, ad esempio, fornisce la seguente definizione: «[...] a holy man or holy woman was a person of noted piety and discernment, whose prayers were reckoned to be particularly efficacious and who gained the respect of those who encountered him or her; a saint was either a martyr who died for his or her faith, or a holy man or woman singled out for posthumous commemoration and veneration, or someone with more dubious credentials» (Howard-Johnston 1999: 5).

ta, con l'intento di rafforzarne l'autorità. La presenza di figure regali canonizzate segnala, pertanto, una struttura monarchica debole, mentre la loro assenza riflette un potere centrale più saldo e autonomo (Ridyard 1988: 248).

Tuttavia, anche se quello di Venceslao non è certo il primo esempio di un pio sovrano martire – la palma spetta infatti a Sigismondo re dei Burgundi (+523 o 524) –, la sua vita contribuì a consolidare la popolarità di una figura agiografica fino ad allora piuttosto insolita: quella del sovrano martirizzato (Wood 1999: 176)<sup>21</sup>.

La santificazione dei sovrani aveva inoltre lo scopo di contrastare la concezione pagana della regalità sacrale e di stabilire una legittimazione del potere basata sulla nuova fede e legata alla Chiesa, promuovendo anche obiettivi nazionali (Ingham 1983: 233); facendo del sovrano un rappresentante di Dio in terra, il Cristianesimo contribuiva a consolidare le monarchie feudali (Górski 1969: 370).

Questo fenomeno, come abbiamo osservato, è tipico delle aree periferiche dell'impero, dove si tendeva a valorizzare maggiormente la dimensione sacra e personale della regalità. Diversamente, nelle zone con una lunga e più stabile tradizione cristiana si prediligeva una visione della sacralità regale più formale, legata all'istituzione e a un'elaborata simbologia (Klaniczay 1986: 66-67 = 1990b: 83). Tuttavia, il re santo è profondamente diverso dalla regalità sacra, che implica il passaggio di poteri ultraterreni nell'ambito umano. In questo caso, infatti, non è la funzione istituzionale a essere sacralizzata, ma la persona del sovrano, innalzata a una dimensione sovranaturale in virtù dei meriti riconosciuti dopo la sua morte (Folz 1984: 19); pertanto non sarebbe possibile parlare di «una santificazione della regalità in quanto tale» (Ridyard 1988: 76-77).

Come vedremo con Venceslao, i primi sovrani santi del periodo merovingio acquisiscono inizialmente l'aura di sacralità non come effetto del potere da essi esercitato, ma al contrario perché umilmente vi rinunciano, preferendo ritirarsi in un monastero, o perché sono stati martirizzati (Klaniczay 1990c: 80): sono santi non in virtù della loro regalità, ma a dispetto di essa (Nelson 1973: 40).

#### 1.4.2 Una nuova forma di martirio

Data la distanza cronologica, geografica e politico-sociale rispetto all'epoca tardoantica, durante la quale il sacrificio veniva in genere vissuto asceticamente come forma di autopunizione, riceve particolare attenzione il martire inteso come vittima innocente di violenza, che muore non a causa delle persecuzioni, ma per imitare Cristo (White 2010: 105-6)<sup>22</sup>; ciò dà origine ad un nuovo sottogenere di

<sup>21</sup> Lo studioso ritiene plausibile il coinvolgimento della diocesi di Regensburg nella propagazione del culto di san Venceslao. Sull'origine ratisbonense della più antica vita redatta in latino, *Crescente fide*, cf. Staber 1970.

<sup>22</sup> La studiosa evidenzia come nella Rus' di Kiev siano stati importati da Bisanzio i culti di alcuni santi militari, inizialmente venerati a livello locale (*in primis* san Demetrio di Tessalonica e san Giorgio), che a partire dal IX secolo la dinastia macedone aveva adottato come protettori

martirio, gli *strastoterpcy* della tradizione agiografica slava, che ha la sua controparte anche in Europa occidentale (Ingham 1973: 2): si tratta di santi che subiscono il martirio senza opporre resistenza alcuna ai loro carnefici, immolando così la propria vita (Folz 1984: 55). In questo modo anche Venceslao, in quanto santo e martire, rappresenta l'antitipo, ovvero il riflesso tipologico del Salvatore. Viene così rovesciata completamente la prospettiva: mentre il Nuovo Testamento interpreta alcuni personaggi dell'Antico come prefiguratori di Cristo, l'agiografia vede i propri protagonisti come seguaci o imitatori di Cristo (Ingham 2006: 501)<sup>23</sup>. Dalla triste vicenda di Venceslao emerge così la figura del cristiano inerme, ma forte nella fede, che accetta il proprio destino funesto senza opporre resistenza, sapendo di avere Dio al proprio fianco (Saggau 2021: 195), non diversamente da quanto sarebbe avvenuto in maniera sorprendentemente analoga, circa cent'anni dopo, ai primi santi della tradizione slavo-orientale Boris e Gleb (Paramonova 2010), come si approfondirà nel § 1.6.

La prima ricezione del principe boemo ne fa dunque un santo non a causa della sua dignità regale – della quale era stato anzi privato con violenza –, ma soprattutto per aver accettato e subito un martirio simile a quello di Cristo. Il carattere mite e umile di Venceslao, la sua stoica sopportazione del proprio destino di martire, e, infine, l'utilizzo politico del suo culto ricordano molto da vicino la tradizione anglosassone e merovingia (Klaniczay 1986: 68 = 1990b: 84). In questa originaria rappresentazione, che trova riscontro anche nella *Prima vita paleoslava* e nell'ufficio, Venceslao viene descritto come un principe estremamente devoto, contrario alla pena di morte, che distrugge i patiboli, libera i prigionieri e vorrebbe addirittura farsi monaco (Graus 1981: 563; Barone 1981: 173)<sup>24</sup>.

Nella più antica agiografia latina, invece, la sua santità e il suo martirio vengono proiettati in funzione della promozione della fede cristiana presso il popolo boemo, ovvero un passo decisivo verso la salvezza (*Crescente fide Christiana*): ecco, dunque, che il contrasto con il fratello viene riletto come scontro religioso tra religione cristiana e paganesimo (Klaniczay 2010: 289). Del sovrano si tende ora a sottolineare il sacrificio nella lotta contro il paganesimo residuo e lo zelo nel sostenere (f)attivamente la fede cristiana (Graus 1981: 562). Il motivo religioso

dell'esercito imperiale, invocandone il potere e la protezione (White 2010: 109-10 e, in particolare, la monografia di tre anni successiva, White 2013: 203); analogo sviluppo riguarda anche Boris e Gleb così come Venceslao, nonostante la totale assenza di esperienza militare durante la loro vita, soprattutto nel caso dei due fratelli, caratteristica condivisa peraltro anche da Demetrio e da altri santi militari della tradizione bizantina. San Demetrio, ben noto a Costantino e Metodio, nativi di Salonicco (White 2013: 99-100), ricevette l'onore di un canone slavo, la cui paternità coinvolge diversi candidati (si veda al § 2.6. del secondo capitolo); alla fine dell'XI secolo il santo diventò patrono della dinastia dei Rjurikidi (Garipzanov 2010: 119, n. 17).

<sup>23</sup> In questo articolo Ingham mostra come il Nuovo Testamento costituisca, nei contenuti più che nella lettera, il basso continuo della *Prima vita paleoslava*.

<sup>24</sup> Questo aspetto politico della santità di Venceslao non viene invece menzionato in due vite domenicane composte fra la fine del XIII secolo e l'inizio di quello successivo (Barone 1981: 184, n. 81).

diventa così, in una seconda fase, successiva alla canonizzazione, predominante, come riferisce la *Cronaca sassone di Vitichindo di Corvey* (X sec.), qui citata da Barone (1981: 175):

*interea barbari ad novas res moliendas desaeviunt, percussitque Bolizlav fratrem suum, virum christianum et, ut ferunt, Dei cultura religiosissimum*

Emergono qui in tutta la loro evidenza la centralità del motivo del nobile che incarna gli ideali cristiani, osteggiato da parenti pagani (o eretici), e il significato della sua memoria nelle fasi iniziali della formazione di un'entità statale slava (Rogov 1970: 26). Nella rappresentazione agiografica slava, che sembra trarre ispirazione dalla figura bizantina dei santi militari, patroni delle città e, per estensione, dello Stato intero, queste figure di martiri appartenenti alla nobiltà diventano un simbolo che unisce la Chiesa alla dinastia dominante (Saggau 2021: 186). Si riflette qui in parte il modello 'carolingio' di culto dei santi, controllato da una tradizione agiografica scritta che sottolinea l'importanza della documentazione<sup>25</sup>, in forma di reliquie sotto il controllo di autorità competenti. I sovrani franchi intervenivano nella vita spirituale dei loro sudditi cercando di esercitare un certo controllo sociale attraverso l'utilizzo del potere sovranaturale (Fouracre 1999: 143). La formazione di un nuovo tipo di culto di santi regali martiri, canonizzati per i loro meriti di governanti (*rex iustus, athleta patriae*), fa tornare in auge, a partire dal X secolo, la figura correlata e contrapposta del tiranno malvagio, persecutore dei cristiani e servo del diavolo, esemplificata proprio da Boleslav, il fratello omicida, novello Caino (Klaniczay 1992: 74-75), il cui tradimento è paragonato a quello di Giuda (Graus 1981: 560).

Lo stretto legame fra religione e potere politico nelle società medievali spiega come la vicenda sfortunata di una giovane vittima di congiura politica si sia trasformata nella storia trionfale di un adepto di Cristo, morto per salvaguardare la fede, che si è guadagnato col proprio sacrificio un posto in cielo (Wolverton 2001: 148). Le variazioni nella scelta dei *topoi* agiografici riflettono non solo cambiamenti nelle abitudini letterarie, ma anche e soprattutto trasformazioni fondamentali nella natura e nella funzione del culto (Ridyard 1988: 14).

Questa evoluzione è strettamente legata al processo di istituzione del Cristianesimo nelle terre ceche, in linea con il cambiamento di prospettiva degli autori cristiani nei confronti degli ideali del principe sovrano nell'Alto Medioevo (Kuznecova 2009: 267). Usando la sua effigie su monete e sigilli, i principi della dinastia dei Přemyslidi stabilivano un legame diretto con il loro santo predecessore, sancendo così la legittimità religiosa della propria autorità politica (Wolverton 2001: 4). Alla fine dell'epoca medievale assistiamo così alla trasformazione di Venceslao da principe pacifico e non violento a condottiero valoroso ed eroe conquistatore (Klaniczay 2002: 387).

<sup>25</sup> La venerazione di un santo richiedeva necessariamente prove scritte inconfutabili – *scriptorum veracium traditio certa*, come affermava Guiberto, abate di Nogent (1053-ca. 1125) – che attestassero un legame chiaro tra la reliquia materiale e la verità spirituale (Smith 1990: 309).

## 1.4.3 Da martire mite a guerriero implacabile

Il culto di Venceslao venne istituito in Boemia con estrema rapidità e si diffuse molto presto a macchia d'olio (Folz 1984: 175), giungendo a piena realizzazione nel XIII secolo (Barone 1981: 179), periodo che segna il passaggio dalla monarchia patrimoniale a quella nazionale (Uhlíř 1996: 13-14). In questo modo, col passare del tempo, alla figura del principe-monaco, prevalente nei primi racconti agiografici su Venceslao, si sovrappone gradualmente quella del principe-sovrano, invocato come messaggero divino, protettore dai nemici e garante dei successi militari del suo popolo. Il passaggio da una santità più mite e contemplativa a una più attiva e cavalleresca nel XII secolo si deve senza dubbio allo spirito delle crociate e alle leggende su Carlo Magno (Klaniczay 1986: 80 = 1990b: 92); nel caso di Venceslao ciò avvenne nella seconda metà del XIII secolo (Klaniczay 1990d: 126). In questo senso la sua raffigurazione in veste militare – con l'armatura, le armi cavalleresche e gli attributi regali (Mudra 2010) – non deve essere considerata un'incongruente manipolazione (*pace* Wolverton 2001: 148), ma la naturale evoluzione del modello di santo che riscontriamo anche nel caso dei suoi analoghi slavo-orientali Boris e Gleb (cf. *infra* §§ 1.6.1 e 1.6.2).

La trasformazione in senso politico-militare di Venceslao ebbe luogo durante il regno di Vratislav II (1085-1092), quando la lancia, forse proprio quella usata da Vratislav nella battaglia di Flarchheim (27 gennaio 1080), iniziò a essere affermata come attributo del santo (Bláhová 2017: 54); la si trova raffigurata nell'*Evangelistario di Vyšehrad*, verosimilmente donato nel 1086 a Vratislav II in occasione della sua incoronazione a primo re di Boemia: al foglio 68r l'iniziale D della pericope di Luca (14, 26-33), nel giorno della morte di Venceslao, contiene un'interessante immagine del santo, seduto sul trono, che impugna nella mano sinistra una lancia (Machilek, Machilek 2000: 892; Merhautová, Spunar 2006: 157-59; Bogade 2009: 15).

Il ruolo attivo di Venceslao nello scontro militare è legato alla celebre battaglia di Chlumec (18 febbraio 1126), quando l'esercito di Soběslav I ebbe la meglio su Ota II di Olomouc, che per conquistare il trono aveva richiesto l'intervento armato di Lotario III di Supplimburgo (Graus 1977a: 343). In quell'occasione l'esercito ceco portò uno stendardo di sant'Adalberto fissato sulla lancia di Venceslao, da allora divenuta un attributo quasi permanente del santo (Blahova 2017: 54). Un esempio particolarmente elaborato e raro di rito religioso riferito a questo fortunato evento bellico ci viene offerto dalla prima continuazione della *Chronica Bohemorum* di Cosma Praghese<sup>26</sup>, dove viene appunto narrata la vittoria di Chlumec. Questo successo, anticipato da alcuni presagi miracolosi apparsi ai contendenti prima dello scontro, viene celebrato con un esplicito ringraziamento al messaggero di Dio e protettore Venceslao, artefice della vittoria sui nemici:

<sup>26</sup> Si tratta del *Canone di Vyšehrad* (*Vyšehradský kánon*), opera del cosiddetto canonico di Vyšehrad, in realtà praghese (Bláhová 2016).

[...] *tristantibus et lacrimantibus et ex toto cordo<sup>27</sup> gementibus ad deum, et oculis et manibus expandentibus ad coelum, et tamdiu clamantibus Kyrie eleison, dum deus omnipotens sua misericordia et suo sancto nuntio Wenceslao, nostro protectore, vicit nostros hostes. Amen*

[...] když truchlili a slzeli a z celého srdce vzdýchali k Bohu a oči i ruce obraceli k nebi a tak dlouho volali: Kyrie eleison, až Bůh všemohaučí ze svého milosrdenství a svým swatým poslem Wácslawem, naším ochráncem, porazil nepřátely naše. Amen (FRB 1874: 204)

L'intervento diretto di Venceslao nel tumulto della battaglia spiega anche l'immagine del santo in armatura da cavaliere con vessillo e spada (Graus 1977a: 344). Durante il regno di Carlo IV (1346-1378)<sup>28</sup>, figlio di Giovanni di Lussemburgo e della moglie Elisabetta, principessa di Boemia appartenente alla dinastia dei Přemyslidi, la figura di Venceslao raggiunge l'apogeo non solo nel regno boemo, ma anche in tutti i paesi della corona ceca (Kubín 2018: 404). Dopo essere stato incoronato re di Boemia nel 1347 e imperatore del Sacro Romano Impero nel 1355, Carlo IV promosse un culto statale incentrato principalmente sulle figure di Carlo Magno e Venceslao<sup>29</sup>, suoi modelli politici e religiosi (Folz 1984: 197-98; Klaniczay 2002: 329), sancendone la centralità nella produzione artistica e nella rappresentazione iconografica (Machilek, Machilek 2000; Bogade 2009, 2014 e 2018)<sup>30</sup>.

La rinnovata e rinsaldata devozione comportò, prima di tutto, che Venceslao venisse elevato al rango di patrono principale del regno: il castello di Praga venne rinominato *castrum sancti Wenceslai*, e l'effigie del santo apparve sul sigillo della neofondata università di Praga. Essa trovò espressione inoltre in una leggenda su Venceslao (Blaschka 1956: 113-26), scritta dall'imperatore in persona (Klaniczay 1990d: 122-23). Nel 1346 infine, prima di salire al trono, Carlo IV fece realizzare la corona di Venceslao (Otavský 2010: 263), che doveva poggiare sul teschio del santo e venire indossata dal sovrano soltanto in occasioni speciali, per esempio nel giorno dell'incoronazione (Folz 1984: 219; Rychterová 2009: 151)<sup>31</sup>. Se è vero che l'eccesso di devozione verso i santi generò, per contraccolpo, una diffidenza verso ogni forma di culto, che culminò nel suo rifiuto totale da parte del movi-

<sup>27</sup> «Corretto» in *corde* in Žmudzki (2005: 156), che alla nota 23 della pagina seguente fornisce una traduzione in polacco del passo (per una traduzione inglese si vedano invece Wolverton 2001: 147 e Kotecki 2023: 93).

<sup>28</sup> Alla nascita era stato chiamato Venceslao, cambiando poi nome all'età di sette anni (Schneider 1977: 366).

<sup>29</sup> Per espandere e legittimare la propria influenza sulla Borgogna, Carlo IV si servì anche del culto di un santo meno noto, il re martire Sigismondo di Borgogna (Mengel 2007).

<sup>30</sup> Sull'iconografia di san Venceslao in epoca medievale si veda anche il contributo di Royt 2010.

<sup>31</sup> La sacralità del potere di questa corona spiegherebbe la riuscita dell'attentato del 27 maggio 1942 al governatore del Protettorato di Moravia e Boemia, Reinhard Heydrich (1904-1942), reo di aver profanato l'oggetto sacro. Si racconta infatti che il gerarca nazista avesse indossato la corona, esponendosi così alla maledizione che prevedeva entro un anno la morte del sovrano illegittimo che osasse mettersela in testa (Rychterová 2009: 151).

mento preriformatore ussita, Venceslao è riuscito a navigare indenne attraverso gli eventi dei primi decenni del XV secolo, diventando così, da santo dinastico, simbolo nazionale nel senso moderno del termine, anche in chiave transconfessionale (Klaniczay 1990d: 128).

Nel corso dei secoli Venceslao, al quale la tradizione attribuiva un numero sorprendente di miracoli (Samerski 2013: 503), invocato e celebrato dai Cechi, insieme ad Adalberto, come speciale protettore (*noster patronus*) a partire dall'XI secolo (Klaniczay 2002: 102), si trasformò in simbolo di identificazione nazionale, patrono ad un tempo spirituale e politico della Boemia (Folz 1984: 218), per divenire infine, insieme a Jan Hus, colonna portante della neonata Cecoslovacchia in funzione antitedesca e antiastburgica (Lanceva 2019)<sup>32</sup>.

Il 27 settembre 1929, davanti al monumento di san Venceslao nell'omonima piazza praghese (*Václavské náměstí*), il fondatore e primo presidente della repubblica Tomáš Garrigue Masaryk (1850-1937) pronunciava, durante la cerimonia di consegna dello stendardo di Venceslao, donato dal Comitato nazionale per la celebrazione del millennio al reggimento di cavalleria nr. 8 «Principe Venceslao il santo», un discorso in risposta a Jan Kapras (1880-1947)<sup>33</sup> sul significato di Venceslao, sancendo così la «canonizzazione» ufficiale del santo e il suo inserimento nell'ideologia statale della nuova compagine politica (Pospíšil 2018: 285):

*President Masaryk o významu sv. Václava. Výňatek z odpovědi na proslov prof. dra Kaprase, pronesené dne 27. září 1929 u svatováclavského pomníku v Praze při slavnosti odevzdání svatováclavské standarty věnované národním výborem pro oslavu tisíciletí jezddeckému pluku č. 8 «Knížete Václava svatého»<sup>34</sup>.*

Il testo del discorso venne poi inserito dalla cancelleria presidenziale subito dopo il frontespizio del primo volume di una raccolta celebrativa, pianificata per i festeggiamenti del presunto millenario della morte di Venceslao (1929) ma pubblicata con notevole ritardo (SS 1934):

*Sv. Václav byl knížetem míru, ale statečně hájil přemyslovského státu a uhájil. Jeho političtí odpůrcové musili pokračovat v jeho politice; tradice politiky přemyslovské byla již tehdy tak silná a je i nám a budoucím poučením a vodítkem. Víím, že historikové ukazují na to, že bratrovrah Boleslav byl vládcem zdatným; třeba, ale*

<sup>32</sup> Per un resoconto storico del culto di Venceslao si vedano i capitoli a firma di Samerski (2007a, 2007b, 2009) e il recente volume da lui curato (Samerski 2018).

<sup>33</sup> Laureato in giurisprudenza nel 1903, Jan Kapras due anni dopo ottenne l'abilitazione in storia della Boemia e successivamente, nel 1910, la docenza all'università di Praga. Dopo il 1918 prese parte attiva alla vita politica del paese, ricoprendo dal 1929 al 1935 la carica di senatore del partito nazional-democratico e, successivamente, altre importanti cariche istituzionali e governative fino al 1942, quando fu rimosso dall'incarico da parte della Gestapo (Kreuz 2001: 349).

<sup>34</sup> «Il presidente Masaryk sul significato di san Venceslao. Estratto dalla risposta al discorso del professor Kapras, pronunciata il 27 settembre 1929 presso il monumento a san Venceslao a Praga durante la cerimonia di consegna dello stendardo di san Venceslao, dedicato dal comitato nazionale per la celebrazione del millennio al reggimento di cavalleria nr. 8 «Principe Venceslao il santo»».

dopustil se násilí a proto nemůže být stavěn na roveň Sv. Václavovi. V tom byl celý národ za jedno: ctil a miloval v mučedníkovi především lidskost. A jestliže historikové ještě nevědí, co je faktem historickým a co je legendou, řekl bych, že i legenda může vyslovit ideály národa, a to je mně také historický fakt. [...]. Život a smrt Sv. Václava nás učí, že zdravý život národa spočívá na vzdělanosti a mravnosti, na mravnosti posvěcené pravou zbožností. Státy se udržují jen duchovním a fysickým zdravím národa; naše republika bude nezdolná, budou-li její občané vždycky hájit práva a spravedlnosti uvnitř i na venek (SS 1934, pagina non numerata; cf. anche Rychterová 2009: 145-46, n. 2, che ne fornisce una traduzione tedesca)<sup>35</sup>.

### 1.5 Venceslao nella tradizione slavo-ecclesiastica

Venceslao entra molto presto nel calendario liturgico slavo-ecclesiastico, come ricaviamo da testimonianze slavo-orientali che risalgono alla fine dell'XI secolo. Il menologio del Vangelo di Archangel'sk (1092)<sup>36</sup> prevede, accanto alla festa di san Caritone il Confessore († 350), la commemorazione del principe boemo:

МѢСЯЦѢ ТѢМѢ · ВЪ · КИ · СѢТВО · ВАРЕСЛАВА :— (AE 1997: 306; cf. anche Loseva 2001: 84)  
*Il giorno 28 del mese, (festa) di san Venceslao*

Anche il più antico testimone manoscritto dell'ufficio per Venceslao, come vedremo nel secondo capitolo, è databile a pochi anni dopo (1095). Nel menologio del Vangelo di Archangel'sk è stato notato un fatto piuttosto interessante: gli ultimi giorni del mese presentano delle festività non accompagnate né dal testo evangelico né da un rimando a un passo specifico, molte delle quali collegate alla vicenda dell'assassinio del principe boemo: il 27 settembre, festa dei santi Cosma e Damiano, Venceslao si reca dal fratello per la consacrazione della chiesa; il 28, giorno della sua morte, propone al fratello di bere una coppa in onore dell'imminente festa dell'arcangelo Michele (29 settembre). Escludendo l'ipotesi di una semplice coincidenza, sembra lecito supporre che queste

<sup>35</sup> «San Venceslao era un principe di pace, ma difese coraggiosamente e con successo lo Stato přemyslide. I suoi avversari politici dovettero conformarsi alle sue politiche; la tradizione politica dei Přemyslidi era già allora così forte da costituire per noi e per le generazioni future un esempio e una guida. So che gli storici sottolineano il fatto che il fratricida Boleslav fosse un sovrano abile. Può darsi, ma avendo commesso atti di violenza non può essere posto sullo stesso piano di san Venceslao. Su questo, tutto il popolo concordava: del martire si onorava e amava soprattutto l'umanità. E anche se gli storici non sono sempre in grado di distinguere tra fatto storico e leggenda, direi che perfino una leggenda può esprimere gli ideali di una nazione, e ciò per me costituisce anch'esso un fatto storico. [...] La vita e la morte di san Venceslao ci insegnano che la vita sana di una nazione poggia sull'istruzione e sulla moralità, una moralità santificata dalla vera pietà. Gli stati si mantengono soltanto grazie alla salute spirituale e fisica del popolo; la nostra repubblica sarà salda se i cittadini sapranno difendere sempre i diritti e la giustizia, sia internamente sia all'esterno».

<sup>36</sup> Loseva (2001: 165) fornisce un elenco dei manoscritti slavo-orientali dei Vangeli e dell'Apostolo (secc. XI-XIV) nel cui calendario (*mesjaceslov*) viene riportata la festa di san Venceslao.

informazioni derivino da una fonte legata alla (*Prima*) *vita paleoslava di Venceslao* (Loseva 2001: 66).

Il nome di Venceslao compare inoltre fra i destinatari di un'interessante litania dei santi, la *Preghiera alla Santissima Trinità*, testo paraliturgico contraddistinto dalla compresenza di elementi occidentali e orientali (Konzal 1991a: 246 = 1991b: 22). Databile forse alla prima metà del XII secolo e composta verosimilmente nel monastero di Sázava (Bláhová 2005: 239 e 2006: 221), la preghiera contiene anche nomi di santi occidentali all'interno di una rubrica di protomartiri (Ingham 1968: 125; Sivkova 2013: 192). I manoscritti liturgici che ci tramandano questo testo, un Eucologio (*Trebnik*) del XV e un Canonario (*Kanonnik*) del XVI secolo già appartenuti al monastero fondato da Iosif a Volokolamsk (*Iosifo-Volokolamskij monastyr'*), sono oggi conservati a Mosca e accessibili in formato digitale<sup>37</sup>:

ѣвѣстратиѣ. никито. | мино. хрѣтофоре. вачеславе. ма | гнише. конѣте. венедикте  
(Archangel'skij 1884: 13; cf. immagine 1; cf. anche Sobolevskij 1910: 46-47)  
*Eustrazio, Niceta, Mena, Cristoforo, Venceslao, Magnus, Canuto, Benedetto*

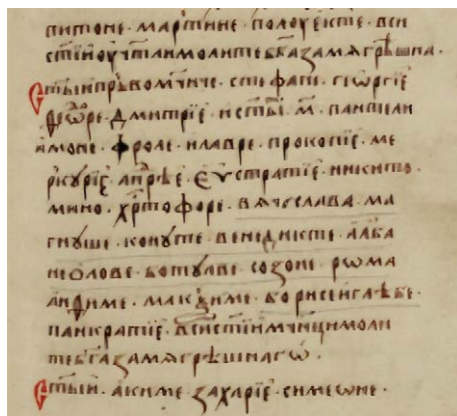


Immagine 1: RGB, F. 113, № 332, f. 59r

Archangel'skij riporta in apparato le varianti del Canonario, che citiamo qui sotto direttamente dalla riproduzione digitale del manoscritto:

ѣвѣстратиѣ | никыто. | хрѣтофоре | вачеславе. магнише. | | онѣте. венедикте  
(cf. immagine 2)  
*Eustrazio, Niceta, Cristoforo, Venceslao, Magnus e Canuto, Benedetto*

<sup>37</sup> Mosca, Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka, Fond 113 (Sobranie rukopisnych knig Iosifo-Volokolamskogo monastyrja), № 332, accessibile al seguente link: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/113/f-113-332> (01.04.2024) e № 319, che può essere consultato a questo indirizzo: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/113/f-113-319/> (01.04.2024).

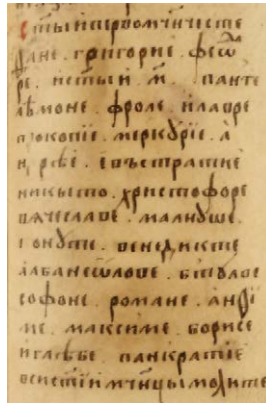


Immagine 2: RGB, F. 113, № 319, f. 63r

In un altro testimone, pubblicato successivamente sulla base di un frammento pergameneo appartenente al collezionista e bibliofilo Il'ja Aleksandrovič Šljapkin (1858-1918), il nome di Venceslao è preceduto da quello del santo al quale il principe boemo era come noto particolarmente devoto, ovvero san Vito:

КѢУСТРАТЬЕ. НИКИТО. МИНО. ХѢФРЕ ВИТЕ ВАЧЕСЛАВЕ. МАНУІЛЕ. САВЕЛІЕ || ВЕНДИКТЕ  
(Sobolevskij 1910: 46-47)

*Eustrazio, Niceta, Mena, Cristoforo, Vito, Venceslao, Manuele, Sabelio, Benedetto* (trad. inglese in Kantor 1990: 139)

A partire dalla menzione di santi 'occidentali' e dall'uso dell'appellativo 'Santa Maria' rivolto alla Madre di Dio, Sobolevskij non esitò a mettere questo testo, insieme alla *Pregghiera contro il diavolo* (*Molitva na d'javola*), un altro componimento paraliturgico di provenienza slavo-occidentale (Konzal 2015a), in stretta relazione con la tradizione boema della *Prima vita paleoslava* e dell'ufficio per il santo (Sobolevskij 1910: 40; Čyževskij 1948: 100). Il fatto poi che nel testo della preghiera il nome di Venceslao si trovi in compagnia di santi boemi, germanici, scandinavi e inglesi potrebbe avallare la tesi secondo cui il principe boemo avrebbe originariamente fatto parte di un gruppo misto di santi successivamente penetrati per varie vie nella tradizione letteraria ed ecclesiastica slavo-orientale (Paramonova 2010: 278, n. 71). Tuttavia, come osserva Braun (1924: 155), alcuni di questi legami religiosi e culturali persero gradualmente intensità dopo la morte di Jaroslav (m. 1054), poiché la Rus' si avviava ormai a diventare uno «Stato nazionale».

### 1.6 Venceslao come modello

A partire dall'XI secolo, Venceslao ricoprì il ruolo di principale *patronus* delle terre boeme, agendo come difensore celeste e ausilio in battaglia (Graus 1977a:

341); egli diventò in questo modo patrono della dinastia e del paese, «principe eterno che regna dal cielo su tutti i Cechi liberi» (Sommer et al. 2007: 235). La questione cronologica relativa all'origine del culto di Venceslao, così come la data della sua morte, rimane controversa. Se da un lato alcuni studiosi suggeriscono con prudenza che il principe fosse già oggetto di venerazione durante il regno di Boleslav I (Klaniczay 2002: 101), appare più verosimile collocare la sua santificazione in un momento successivo, nel corso del regno di Boleslav II (972-999), figlio e successore di Boleslav I, in relazione alle esigenze della sede vescovile di Praga, fondata nel 973 (Králik 1969: 15). Poiché la canonizzazione dipendeva ancora interamente dai vescovi diocesani (Kubín 2017: 32)<sup>38</sup>, essa dovette avere luogo solo dopo la morte di Boleslav I, il fratello fratricida, anche grazie all'impegno del secondo vescovo di Praga, Adalberto, che si adoperò per diffondere il culto di Venceslao oltre i confini della Boemia<sup>39</sup>. A quest'epoca, in cui la festa liturgica di Venceslao veniva già celebrata nella diocesi di Ratisbona, come attesta il *Sacramentario* del vescovo locale Wolfgang, risalente agli anni 992-994 (Kubín 2018: 399-400), si colloca anche la composizione della *Leggenda di Venceslao*, scritta in latino dal vescovo di Mantova Gumpoldo e destinata a ottenere uno straordinario successo e a essere tradotta in slavo ecclesiastico antico (Nikol'skij 1909). Il culto del santo venne verosimilmente formalizzato poco dopo il 976, data della nomina del primo vescovo di Praga, Thietmar, alla quale risale anche la composizione della leggenda latina *Crescente fide* (ibidem); la cattedrale praghese ha avuto molto probabilmente un ruolo decisivo nella propagazione del culto (Graus 1981: 564).

Venceslao fu oggetto fin da subito di particolare attenzione da parte degli agiografi (Graus 1981: 561). Dato l'intenso scambio culturale fra la Boemia medievale e la Rus' di Kiev (Ingham 1965: 166), che trova conferma nel culto di Venceslao nella Rus' e in quello di Boris e Gleb in Boemia (Birnbäum 1985: 64, n. 14), la venerazione del principe boemo ha arricchito la produzione scrittoria e libresco degli Slavi orientali, che ci hanno tramandato un ricco corpus di testi redatti in Boemia: due più ampie Vite, la prima originale, composta forse subito dopo la morte del protagonista nella prima metà del X secolo; la seconda tradotta dal latino nell'XI secolo, probabilmente nel monastero di Sázava (Hošna 1986: 24-25); due brevi Vite per il Sinassario e, appunto, l'ufficio liturgico per il principe-martire. Il culto del santo si diffuse nella Rus' di Kiev nel corso dell'XI secolo, come dimostra l'inserimento del suo ufficio, che si ritiene composto originariamente in Boemia<sup>40</sup>, nel Meneo liturgico del 1095 (Bláhová 2005: 248 e 2006: 227), divenendo modello di una santità che è stata e viene tuttora considerata caratteristica peculiare della tradizione slavo-orientale, rappresentata emblematicamente da Boris e Gleb.

<sup>38</sup> Di contro, si potrebbe supporre che la presenza di un santo nella famiglia dei Přemyslidi potesse essere stata usata a supporto della creazione di una sede arcivescovile per Praga.

<sup>39</sup> Sulla sua presenza in ambiente svedese cf. Schmid (1938: 126-28).

<sup>40</sup> Nel testo ceco l'affermazione è meno perentoria («služba o jeho svátku, jejíž původ je všeobecně kladen do Čech») rispetto alla versione tedesca («der ursprünglich in Böhmen abgehaltene Gottesdienst»). La questione, ancora controversa e tutt'altro che risolta, sarà oggetto di analisi nel secondo capitolo.

Questa santità, per la quale alcuni intellettuali russi hanno coniato il termine di *strastoterpcy*, ‘passion-bearers’, in realtà già esistente in slavo ecclesiastico antico come calco delle denominazioni greche ἀθληταί ‘atleti’, ἀθλοφόροι e ἀθληφόροι (SJS 1997: 176-77, <http://gorazd.org/gulliver/?recordId=33876> – 01.04.2024; cf. anche White 2013: 136 e, in particolare, Christians 2009: 158; 2018: 96-97), è stata, non senza qualche esagerazione, considerata un tratto peculiare della tradizione religiosa russa e spesso accostata allo svuotamento di sé di Gesù, la *kénōsis* (Fedotov 1946: 94)<sup>41</sup>. È pur vero che questo termine è stato inizialmente impiegato per indicare martiri non cristiani nel senso tradizionale, come appunto Boris e Gleb (Ingham 1984: 40, n. 24); inoltre il fenomeno ha ricevuto particolare sviluppo nella Rus’ di Kiev e poi moscovita, continuando poi nell’impero russo, cosa che spiega la massiccia russificazione del calendario dei santi a favore di figure di eroi nazionali della fede (Uffelmann 2010: 6; Uffelmann 2022: 16), che culmina nella santificazione dello zar Nicola II e dei neomartiri e confessori<sup>42</sup>. Proprio il rifiuto di ricorrere alla violenza contro il proprio fratello e l’accettazione serena del proprio destino hanno portato a equiparare i sovrani traditi o ingiustamente assassinati, vittime di una congiura politica, con il sacrificio affrontato dai martiri delle persecuzioni (Folz 1984: 23). Oltre alla serena accettazione della morte, si potrebbe aggiungere un ulteriore motivo per la canonizzazione dei fratelli martiri: essendo stati assassinati da un principe che voleva sottomettere la Chiesa all’autorità di Roma, agli occhi di coloro che si opponevano a questa operazione essi apparivano come vittime di una causa santa (Meysztowicz 1956: 88).

Nel sostenere la propria più che discutibile tesi sul carattere affatto peculiare e autoctono dell’atto di non resistenza da parte di Boris e Gleb<sup>43</sup>, Fedotov considera il caso di Venceslao del tutto differente, dato che quest’ultimo, secondo la narrazione agiografica, si sarebbe opposto al fratello con l’uso della forza, facendolo cadere a terra e gettandogli poi addosso (Freydank 1983: 84), prima di essere ucciso dagli altri congiurati accorsi in aiuto di Boleslav. La leggenda latina *Crescente fide* narra che Venceslao, dopo aver strappato di mano al fratello la spada, invece

<sup>41</sup> Sulla questione, e sull’interpretazione del culto di Boris e Gleb come fenomeno spontaneo di venerazione o come strumento promosso dalle alte sfere per legittimare il potere nascente, si veda Hollingsworth (1999: 203-4).

<sup>42</sup> Alcuni passi dell’ufficio, composto nel 1992, sono stati pubblicati da Trunte (2014: 418-22): «Aus der Akoluthie für den heiligen Märtyrerzaren Nikolaj und alle russischen Neumärtyrer und Bekenner».

<sup>43</sup> Sebbene oggi ci si riferisca comunemente ai santi in un ordine preciso, «Boris e Gleb», sembra che per alcuni fedeli medievali il secondo fosse considerato una figura più rilevante. Aleškovskij, ad esempio, ha dimostrato che spesso gli encolpi medievali raffiguravano Gleb sul lato anteriore, mentre Boris, pur essendo il fratello maggiore e quindi teoricamente più venerato, appariva sul lato posteriore (Aleškovskij 1972: 106). Inoltre, un cronista anonimo del monastero di Sázava, autore di un’aggiunta alla *Chronica Bohemorum* di Cosma, nomina le reliquie dei fratelli donate al monastero di Sázava come «sancti Glebi et socii eius» (FRB 1874: 251; cf. anche Vašica 1929c: 64 = 2001: 51; 1929d: 344; Florovskij 1935: 107; Mareš 2000 [1970?]: 283; Nastalska-Wišnicka 2010: 41). Muovendo da questa insolita formula, che omette il nome di Boris e la denominazione di fratello, Bláhová (2005: 237-38 e 2006: 219-20) si chiede se non possa piuttosto trattarsi del servitore di Gleb, Boris, anche lui caduto vittima della violenza omicida di Svjatopolk.

di colpirlo gliela restituisce, esortandolo a portare a compimento rapidamente il proprio proposito: *Recipe gladium, matura supplicium; quae sunt agenda ne differas in longum!* (Klaniczay 2002: 108; Freydank 1983: 85)<sup>44</sup>. Lo stesso riferisce anche il capitolo VII della *Legenda Christiani*:

*Cuius nudum sua manu ensem beatus Wenceslaus captans: Quam pessime, inquit, agis wulnerando me! [...]. Gladiumque, quem abstulerat, fratri restituit, manum ex eo iam sanguinolentam ferens, ecclesiam velociter properans* (KL 1978: 72)

Il diverso svolgimento dei fatti evidenzerebbe come l'atto di accettazione della morte rappresenti un aspetto del tutto peculiare e originale, da considerare quindi una specifica caratteristica della cultura nazionale russa; esso andrebbe perciò interpretato come una genuina scoperta religiosa da parte dei neoconvertiti cristiani:

There is no doubt that the life and the death of this Czech prince were well known in Russia. Ancient Slavonic translations of his *Vita* are still preserved. Yet to mention the name of Saint Vaclav stresses a fundamental distinction. Saint Vaclav is a perfect and complete figure of a saint, even || without his violent death. His legend is a real *Vita*, the narration not only of his death but of his life. His death itself can by no means be called a voluntary one. When his brother rushes upon him with the sword Vaclav, as a warrior, disarms him and throws him to the ground, and the other conspirators, rushing up to aid the assassin, kill him on the threshold of the Church. This comparison confirms our impression: the act of nonresistance is a national Russian feature, an authentic religious discovery of the newly-converted Russian Christians (Fedotov 1946: 103-4).

Contro questa lettura parziale ed esclusivista si possono tuttavia addurre, anche senza chiamare in causa Venceslao, numerosi altri antecedenti e modelli presenti nella tradizione dell'Europa occidentale (Uffermann 2010: 3, n. 15; Uffermann 2022: 12, n. 14). In ogni caso, che lo si voglia o meno annoverare tra i principi apostoli, la sua condotta esemplare e il ruolo svolto nell'opera di cristianizzazione della Boemia rappresentano probabilmente i fattori decisivi che ne determinarono la canonizzazione (Górski 1969: 371) e, di conseguenza, la fortuna del suo culto oltre i confini del paese.

### 1.6.1 Venceslao nel mondo di Boris e Gleb

E così, sembra legittimo sostenere che le narrazioni agiografiche dedicate ai principi kievani si siano ispirate direttamente agli scritti sulla figura del martire boemo Venceslao, rivelandosi un effetto di continuità storica anziché di sviluppo casuale (Ingham 1984: 33). Ciò che distingueva la Rus' era un insieme peculiare di temi, con i rispettivi motivi ricorrenti, e forse anche l'ampia diffusione del concetto di principe santo all'interno della sua tradizione letteraria (Ingham 1983: 233).

<sup>44</sup> Una rappresentazione di questa scena si trova in un affresco nel coro della cappella della chiesa di san Venceslao a Žďár u Blovic (fotografia in Bogade 2014: 129).

Alcuni echi sono stati individuati anche nel racconto agiografico che riguarda i primi santi della tradizione slavo-orientale (Jakobson 1976: 46). Nel più antico codice manoscritto contenente il *Racconto su Boris e Gleb* (*Skazanie o Borise i Glebe*)<sup>45</sup>, risalente al XII secolo exeunte<sup>46</sup>, leggiamo infatti un dettaglio interessante, anche se forse non così significativo (Ingham 1984: 34, n. 9): un riferimento esplicito all'uccisione di Venceslao, caduto anch'egli per mano del fratello (Nevostrujev 1872: 139, n. 3; Vašica 1929c: 60 = 2001: 49; Čyževskij 1948: 131; Čyževskij 1950: 72; Procházková 1959: 16; Jakobson 1976: 48<sup>47</sup>; Nastalska-Wišnicka 2010: 41, n. 129). Il passo, citato in esergo al terzo capitolo della monografia di Florovskij (1935: 98), recita così:

Помышляшеть же мучение и страсть святого мученика Никиты и святого Вячеслава: подобно же сему бывъшу убиению; и како святѣи Варварѣ отецъ свои убойца бысть (Abramovič 1916: 33; Il'in 1957: 44)

*Ed egli [scil. Boris] meditava sul martirio e sulla passione del santo martire Niceta<sup>48</sup> e di san Venceslao, uccisi in modo simile, e come il padre di santa Barbara ne fosse stato l'assassino* (trad. inglese in Sciacca 1990: 259 e Hollingsworth 1992: 103; cf. anche White 2010: 107 e 2013: 139)

Includendo nella propria narrazione questo esplicito accenno – che, tuttavia, non implica affatto che Venceslao fosse già venerato nella Rus' nel 1015 (Florovskij 1935: 123; 2020 [1929]: 80) – l'autore dello *Skazanie* dimostrerebbe non solo di conoscere il tragico destino del principe boemo (Saggau 2021: 198), ma anche di aver saputo cogliere la somiglianza tra la sorte di quest'ultimo e quella dei fratelli martiri e di considerare questa vicenda un fatto noto e degno di nota per i destinatari dell'opera (Vašica 1929d: 343; Rozov 1968: 72)<sup>49</sup>. Attraverso il richiamo alle vicende di santi assassinati da un membro della propria famiglia (Lenhoff 1989: 85) si rafforzava il senso di continuità e appartenenza all'ecumene cristiana (Sciacca 1990: 259).

La presenza delle reliquie dei due martiri nel monastero benedettino di Sázava, pur non costituendo una prova diretta dei contatti tra la Boemia e il mondo slavo orientale (de Vincenz 1988-1989: 264), rivela la stretta affinità tra l'agiografia di Boris e Gleb e quelle di Venceslao e Ludmila: si tratta infatti di un'unica tradizione che ebbe origine in Boemia nel X secolo, diffondendosi poi presto nella Rus' di Kiev, dove ebbe però un'evoluzione indipendente (Ingham 1973: 1).

Più che di trasferimento diretto, però, questo culto dinastico potrebbe essere il risultato di uno sviluppo parallelo, anche se nella tradizione slavistica, influen-

<sup>45</sup> Secondo Ingham (1983: 230), l'insolito «titolo» scelto per indicare la particolare natura dell'opera andrebbe inteso nel senso di relazione, storia (διήγησις, ἱστορία) e non di racconto (*tale*).

<sup>46</sup> Si tratta del celeberrimo *Uspenskij sbornik*, codice miscelaneo composito il cui contenuto è descritto da Alberti 2005.

<sup>47</sup> Jakobson cita tra virgolette un passo di forma e origine poco chiara: *иже отъ братъ (sic) же убиень бысть*.

<sup>48</sup> Questo Niceta non va identificato con l'omonimo martire goto, ma con il figlio dell'imperatore Massimiano, ucciso dal padre per aver abbracciato la fede cristiana (Lenhoff 1989: 135, n. 12).

<sup>49</sup> Si vedano al riguardo anche le osservazioni di Florja (1978: 82-83).

zata forse dalle ricerche condotte da Roman Jakobson (1896-1982) in chiave fortemente antitedesca e panslava durante il suo periodo cecoslovacco (Hermann, Zelenka 2015: 46), ha generalmente prevalso la tendenza a sottolineare l'importanza dell'eredità letteraria moravo-boema nella formazione della cultura letteraria ecclesiastica slavo-orientale (Paramonova 2010: 273). La somiglianza sarebbe limitata ai temi e alle trame narrative, dato che non sussiste alcuna evidente dipendenza testuale diretta. La differenza formale, contenutistica e stilistica fra il ciclo agiografico di Venceslao e quello di Boris e Gleb non permette pertanto di spiegare le peculiarità dello *Skazanie* come semplice risultato di modelli esterni (Lenhoff 1989: 82). Come fa giustamente notare Freydank (1983: 78), i motivi ricorrenti e i temi centrali presenti nei cicli narrativi di entrambi i protomartiri possono/devono essere utilizzati come strumenti per una classificazione tipologica dei testi, piuttosto che per identificare collegamenti letterari diretti.

Come osservato in precedenza, il tema del sovrano martire o della vittima giusta è ampiamente diffuso nelle periferie settentrionali e centro-orientali della cristianità. È possibile che proprio questa vicinanza tematica abbia attirato l'attenzione dell'ambiente slavo-orientale verso la figura di Venceslao, il quale sembra aver goduto di un particolare interesse in una fase iniziale, per poi cadere nell'oblio. Basandosi sul materiale di Loseva (2001: 84-85), che comprende i testi dell'XI secolo già citati e otto calendari liturgici del periodo compreso tra XIII e XV secolo in cui compare Venceslao, Paramonova (2010: 278, in particolare nota 72) parla di 'discontinuità nella venerazione liturgica del santo boemo'. La causa di questa sparizione potrebbe essere duplice: da una parte, il culto di Venceslao fu forse soppiantato da quello di santi locali; dall'altra, la sua assenza in epoca successiva è stata talvolta considerata conseguenza del passaggio dell'antica redazione studiata (bulgara) del Meneo a quella gerosolimitana (serba), che non include il culto del principe boemo (Florovskij 1935: 137-38 e 2020 [1929]: 88). Merita attenzione, a distanza di alcuni secoli, il caso opposto: le figure di Boris e Gleb, ormai centrali nel pantheon della Rus', esercitarono infatti un'influenza sulla redazione della *Prima vita paleoslava di Venceslao*, conservata nel *Grande Meneo* del metropolita Macario. In tale versione, la decisione di Boleslav di uccidere il fratello viene attribuita all'intervento del diavolo, in modo analogo a quanto (sarebbe successivamente) accaduto a Svjatopolk nei confronti dei fratelli Boris e Gleb (Vašica 1929c: 61-62 = 2001: 50; Novotný 1929: 34; Florovskij 1935: 131 e 2020 [1929]: 79; Procházková 1959: 14; Bláhová 2005: 249 e 2006: 227):

В ТО ЖЕ ВРЕМЯ ВСѢД ДІАВОЛЪ ИЖЕ ИЗ НАЧАЛА НЕНАВИДА РОДА ЧЛ҃ЧА БОЛЕСЛАВУЮ  
ЛДІСАВАД ВЪ СРЦЕ ЕГО И НАУЧЕТИ ЕГО НА БРАТА СВОЕГО. ІАКОЖЕ И ИСКАДАННАГО СТОПОЛІКА  
ИЖЕ СОВѢЩА ЗЛОЕ НА БРАТІЮ СВОЮ В СРЦІИ СВОЕИМЪ (Vajs 1929: 24)

*Contemporaneamente il diavolo, da sempre nemico del genere umano, insinuò nel suo [scil. di Boleslav] cuore malvagità e lo spinse contro il fratello, proprio come aveva fatto anche con il maledetto<sup>50</sup> Svjatopolk, che nel suo cuore escogitò il male contro i suoi due fratelli*

<sup>50</sup> Sulla resa dell'aggettivo *okajannyj* si veda *infra* alla nota 59.

La redazione slavo-orientale della *Prima vita paleoslava* e del Sinassario mostra dunque evidenti tracce della tendenza ad allineare la vicenda boema con quanto accaduto ai due principi slavo-orientali. A livello di storia dei testi, dunque, il culto boemo è stato successivamente percepito attraverso il prisma di quello russo, e non viceversa (Paramonova 2010: 279).

Più singolare, e forse anche più indicativa, risulta la menzione di miracoli relativi alla liberazione di prigionieri, inseriti in un contesto di guarigioni, nello *Čtenie* ('Lettura') e, soprattutto, nello *Skazanie* ('Racconto') su *Boris e Gleb*. Tali episodi trovano riscontro anche in fonti latine su Venceslao, delle quali doveva esistere una versione antico-slava diversa dalle due leggende (Ingham 1965: 181-82).

### 1.6.2 Altre affinità tematiche: la *translatio*

Subito dopo il suo assassinio, la popolarità di Venceslao crebbe a dismisura, anche oltre i confini del paese. Le reliquie del principe, inizialmente lasciate nel luogo del delitto, furono fatte trasferire a Praga da Boleslav tre anni dopo la sua morte, o forse, interpretando l'indicazione cronologica in chiave simbolica, alla fine degli anni '60 (Sommer et al. 2007: 235). Esse furono collocate nel castello (*Pražský hrad*)<sup>51</sup>, una collina lunga e stretta sopra la riva sinistra della Moldava<sup>52</sup>, nella grande chiesa rotonda di san Vito<sup>53</sup>, la cui costruzione era stata iniziata proprio da Venceslao, promotore attivo del culto del fanciullo martire. Il capitolo VIII della *Legenda Christiani* riferisce che durante i lavori di costruzione, Venceslao aveva previsto che quello sarebbe stato il luogo del suo eterno riposo:

*Requievit corpus beati martyris in ecclesia sanctorum Cosme et Damiani humatum per tres annos. Postea autem revelatum est quibusdam servis Dei, ut eundem Dei servum a loco sepulture in basilicam transferrent sancti Viti martyris, quam in metropoli Pragensi Deo auctore a fundamento construxerat et ornamentis ecclesiasticis adprime decoraverat, in qua aliquando, dum fabricaretur, deambulando dixisse fertur versum psalmigraphi: Hec requies mea in seculum seculi* (KL 1978: 78)

La sepoltura del corpo di Venceslao nella basilica di san Vito, dove successivamente, con l'aiuto del Signore, sarebbero avvenuti svariati miracoli, si svolse il 4 marzo, in un clima gioioso di festa e con una straordinaria partecipazione di

<sup>51</sup> La collocazione della chiesa nel luogo fortificato, evidente anche nell'etimologia della parola ceca *kostel* (< lat. *castellum*), sembra risalire alla tradizione morava, come racconta a proposito di Svatopluk il capitolo X della *Vita di Metodio* (Sommer et al. 2007: 228). La storia del castello di Praga all'epoca dei Přemyslidi è delineata da Borkovský 1972.

<sup>52</sup> Che fosse questo, o meno, lo scopo di Boleslav, Praga divenne presto il principale centro politico, religioso ed economico della Boemia, e la cattedrale di san Vito, la cui struttura architettonica in continua evoluzione esprimeva in modo efficace il nesso fra simbolismo regale e sacro (Sommer et al. 2007: 237), la sua chiesa più importante e simbolica (Wolverton 2001: 82).

<sup>53</sup> Su questa costruzione esiste un'ampia letteratura, a partire dal voluminoso studio di Cibulka 1934, fino a Frolík 2010 e Vaníček (2014: 114-17).

pubblico, sia religioso che laico, che accompagnò la processione solennemente con inni e canti:

*Venientes igitur, quotquot adesse poterant, clerici et populi, cum ymnis et canticis condiderunt corpus sanctum in sarcophago et sepeliverunt in basilica sancti Viti martyris, ubi Domino opitulante meritis sancti Wenceslai martyris multa et innumera operantur miracula ad laudem et gloriam nominis Christi domini nostri. Celebratur autem translacio eius IIII. Nonas Marcii, prestante domino nostro Iesu Christo, qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat in secula seculorum, amen* (KL 1978: 84)

Questo gesto, descritto in alcune fonti agiografiche come un atto di pentimento dell'assassino usurpatore<sup>54</sup>, derivava in realtà dal desiderio di guadagnare il consenso delle masse intorno alla figura del sovrano e rafforzare in questo modo la propria posizione di comando all'interno della giovane monarchia. Tale impostazione trae origine dalla tradizione dei regni anglosassoni, che per primi elaborarono e utilizzarono il modello del re santo come mezzo di affermazione e consolidamento del potere politico (Klaniczay 1986: 65 = 1990b: 82).

Un interessante parallelo alla *translatio* delle reliquie del principe boemo si riscontra nell'interesse di Jaroslav per le reliquie dei frateLLastri Boris e Gleb (Paramonova 2010: 267). La venerazione su vasta scala dei due fratelli assassinati, con l'osservazione regolare di un giorno di festa, iniziò soltanto nel 1072 (Shepard 2007: 398). In questo modo, tra il 1072 e il 1115, ciò che era iniziato come il culto, da parte della dinastia regnante, di due innocenti assassinati, divenne di dominio pubblico. I principi furono venerati come martiri (*strastotercy*) a tutti i livelli sociali della Rus' cristiana (Poppe 2003: 158). La *translatio* e la possibile canonizzazione del 1072, siano esse il punto culminante di un processo o una tappa nell'istituzionalizzazione del culto, evidenziano chiaramente il forte legame tra la venerazione religiosa e le dinamiche terrene dei conflitti dinastici (Klaniczay 2002: 112). Nel fare ciò, Jaroslav potrebbe essere stato ispirato dalla venerazione per le reliquie sorta subito dopo la morte di suo cognato, il re di Norvegia Olaf, che aveva trascorso diversi anni in esilio a Novgorod proprio alla sua corte (Sciacca 1983: 59). Perseguito l'obiettivo di conferire legittimità cristiana alla propria dinastia, Jaroslav – vero fondatore della Rus' intesa come comunità territorialmente e culturalmente omogenea<sup>55</sup> – si adoperò per promuovere la propria immagine di fratello virtuoso, vendicatore della morte di santi innocenti, pur essendo vero-

<sup>54</sup> Nella prima vita redatta in latino, *Crescente fide*, l'episodio della *translatio* non viene presentato come frutto del pentimento di Boleslav, peraltro nemmeno menzionato nel testo, ma attraverso una rivelazione divina, in sogno, a persone non nominate che ricevono un aiuto miracoloso nel trasporto delle reliquie (Wolverton 2011: 152).

<sup>55</sup> Al riguardo è utile richiamare alcune date fondamentali: gli studiosi concordano generalmente sul fatto che la prima forma di statualità slavo-orientale, nota come Rus', sia stata istituita nei territori nord-occidentali della Russia moderna (nelle vicinanze di Novgorod) da Rjurik nell'862; l'entità comunemente chiamata nella storiografia russa «Rus' di Kiev», invece, si formò durante il regno del principe novgorodiano Oleg, che prese il potere a Kiev all'inizio dell'882. La vera unificazione culturale e politica della Rus' iniziò invece solo sotto il governo di Jaroslav.

similmente egli stesso coinvolto nell'omicidio (Pritsak 1977: 272). Al riguardo, una fonte scandinava, la *Eymundar þáttur Hringssonar* (II' in 1957: 86-95; Lenhoff 1989: 33-34)<sup>56</sup>, riferisce che in realtà anche Boris fu attivamente impegnato nel conflitto dinastico. Il conflitto familiare aveva origine nel fatto che Vladimir, per motivi legati alla nobile discendenza, aveva scelto come successori al trono di Kiev i figli Boris-Roman e Gleb-David, nati dalla moglie Anna, costringendo gli altri eredi ad accontentarsi di sedi periferiche (Poppe 2003: 142-43)<sup>57</sup>.

Al ruolo di Boris accenna brevemente anche il capitolo III della *Saga di Yngvar* (*Reconciliation*), che riferisce della cattura e dell'accecamento di Boris, probabilmente da identificare con il Burislaf della saga:

At that time Russia was in a state of war, for Burislaf, King Jarisleif's brother, was making attacks on the kingdom. Eymund fought against him in five battles, and in the last battle Burislaf was captured, blinded, and brought before the king (*Saga di Yngvar*, cit. in trad. inglese da Vikings 1989: 46)

Egli sarebbe caduto nello scontro cruento in cui le sue truppe vennero sbaragliate dall'esercito di Jaroslav, coadiuvato da Eymund (Cook 1986: 66):

Now the armies clashed, and savage fighting began with heavy loss of life. Eymund and Ragnar made a fierce onslaught on King Burislaf and his men, taking them from the rear. It was the hardest of battles with severe casualties, but then King Burislaf's army began to break ranks and his men took to their heels. King Eymund strode forward amongst his troops, killing so many of the enemy that it would take long to list them by name. Now the enemy was routed, offering no resistance, those who escaped with their lives running into the woods and fields, and at the same time it was reported that King Burislaf had fallen. After the battle, King Jarisleif took massive spoils (*Saga di Yngvar*, cit. in trad. inglese da Vikings 1989: 75)

Se questa versione autoptica dovesse corrispondere al vero<sup>58</sup>, l'intera vicenda narrata dalle fonti ufficiali costituirebbe un tentativo di occultare il reale svolgi-

<sup>56</sup> La versione islandese della *Saga di Eymund Hringsson*, redatta nel XIII secolo, è un'opera anticonordica che descrive con dovizia di particolari l'attività di un mercenario scandinavo che trascorse gli anni dal 1015 a circa il 1020 a Novgorod al soldo di Jaroslav, coinvolto nelle lotte intestine scoppiate dopo la morte del principe Vladimir Svjatoslavovič (su questa fonte cf. Pritsak 1981: 94-99).

<sup>57</sup> Sull'omicidio di Boris si vedano anche Členov 1971 e Poppe 1995. L'idea di scavalcare Svjatopolk, figlio maggiore e legittimo erede al trono, sarebbe nata inizialmente nell'entourage di Anna, sorella dell'imperatore bizantino, nell'ambito del piano di «bizantinizzare» il trono kieviano (Poppe 1995: 277).

<sup>58</sup> Braun (1924: 161) è incline a considerare questa fonte molto ben informata e affidabile in relazione ai fatti russi («der über die russischen Dinge genauer unterrichtet ist als alle anderen»), attribuendo eventuali deviazioni e confusioni di episodi agli inevitabili incidenti e accidenti della trasmissione («Daß sich in der späteren Entwicklung bis zur Aufzeichnung im Eymundarþáttur einige Ereignisse verschieben und verwirren konnten, ist natürlich und selbstverständlich» – ibidem, p. 180). Cross (1929: 187), di contro, è perentoriamente negativo sulla sua attendibilità: «In these accounts, we find confused reminiscences of the actual course

mento dei fatti (Paramonova 2010: 262; White 2013: 135, n. 10). Jaroslav avrebbe favorito il culto di Boris e Gleb, ulteriormente promosso dai suoi figli e nipoti (Lenhoff 1989: 48), per vari motivi: per consolidare la propria posizione sul trono e screditare l'odioso e maledetto<sup>59</sup> Svjatopolk, al quale aveva sottratto Kiev, oppure per conferire legittimità alla nascente dinastia, o ancora per sottolineare l'autonomia ecclesiastica della Rus' rispetto all'egemonia culturale bizantina, o forse semplicemente per rafforzare il processo di cristianizzazione nel paese (Hollingsworth 1999: 204).

Emerge da questi casi il bisogno, sentito da questi gruppi che aspiravano a costituirsi in entità politiche credibili e riconosciute, di consolidare il potere della classe dominante ponendo fine alle rivalità interne:

The fact that the Przemyslides could count a saint among their relatives contributed to enhancing the importance of the Czech tribe and rendered possible the work of unification under his successors. The Christianity of the Czech State was thus fully recognised (Dvornik 1974: 29).

In definitiva, i culti boemo, norvegese e slavo-orientale accentuano alcuni tratti già presenti nel mondo anglo-sassone. I loro promotori non solo aspiravano a legittimare le rivendicazioni di un determinato ramo della dinastia regnante per il mantenimento del potere, ma intendevano anche contribuire al consolidamento istituzionale della nuova autorità regale. Tuttavia, non era solo la dinastia regnante a trarre vantaggio dalla promozione di una determinata tradizione agiografica. Dietro il velo della venerazione dei santi si celavano anche gli interessi dei circoli aristocratici, episcopali e monastici (Howard-Johnson 1999: 7): sponsorizzando nuovi culti o stabilendo legami stretti con quelli già consolidati, questi gruppi sociali miravano non solo a legittimare o rafforzare il proprio controllo, ma anche a consolidare o aumentare le proprie ricchezze<sup>60</sup>. Tutto ciò segna una fase di transizione tra un modello di governo basato sulle presunte virtù innate di una dinastia, che alimentava rivalità tra i pretendenti,

of events as outlined by the Russian Chronicle» (cf. anche Lenhoff 1989: 34). Anche i curatori della traduzione inglese della saga avvertono nell'introduzione che non è facile distinguere i fatti reali dal prodotto della fervida immaginazione dell'autore (Vikings 1989: 1).

<sup>59</sup> La cronaca, riflettendo in ciò il conflitto tra Roma e Costantinopoli, gli attribuisce l'appellativo *okajannyj* 'malvagio', poiché Svjatopolk, che nel 977 aveva ricevuto degli emissari di Papa Benedetto VII (Ammann 1950: 14), sarebbe stato intenzionato, con l'aiuto di un vescovo latino, a 'convertire' Kiev, inducendola alla sottomissione immediata alla Chiesa di Roma (Meysztowicz 1956: 88; Chrysostomus 1961: 18). In realtà l'uso di questo aggettivo, da intendersi nel senso di «degnò di commiserazione», riflette un tratto caratteristico della spiritualità slava, ovvero la compassione cristiana verso una persona tormentata dal rimorso (Savel'eva 2000: 179-80 con rimando a D'jačenko 1899: 248).

<sup>60</sup> La recente analisi di Kalhous 2024 ha messo in evidenza come i testi agiografici del ciclo di Venceslao trasmettano le rivendicazioni di specifici gruppi di interesse.

e un sistema ereditario più stabile, in cui una famiglia poteva affermare con fermezza la propria supremazia (Klaniczay 1990b: 86)<sup>61</sup>.

Ribadiamo che ci sembra lecito ritenere che la santità di Venceslao abbia costituito un modello significativo per il culto di Boris e Gleb nella Slavia orientale, venendo infine da quest'ultimo soppiantata. Dal momento che i tre codici dell'ufficio liturgico per il santo non risalgono oltre il XII secolo, e considerando che Boris e Gleb divennero patroni principeschi alla fine dello stesso secolo (Lenhoff 1989: 74, con rimando ad Aleškovskij 1972), si ricava un ulteriore argomento temporale a supporto di questa ipotesi. In ogni caso, mentre nei territori slavi orientali la venerazione di Venceslao rimase circoscritta nel tempo e nello spazio, per poi rin vigorirsi nel XVI secolo, in Boemia il santo continuò a rivestire un ruolo centrale nei dibattiti pubblici e accademici fino ai giorni nostri.

<sup>61</sup> Leggermente diversa è la versione, di alcuni anni precedente, del passo (Klaniczay 1986: 70-71).