

L'ufficio per san Venceslao: testo, contesto e tradizione manoscritta

The vast majority of texts which with various degrees of certainty are regarded as Czech Church Slavonic have only been preserved in later copies produced either in Glagolitic writing in Croatia or in Cyrillic script in East Slavic territory, or more rarely in Serbia or Bulgaria (Birnbaum 1991a: 604)

Wir ziehen daraus den Schluß, dass wenn es nicht die Kiever Rus gegeben hätte, von der böhmisch-kirchenslawischen Produktion fast nichts erhalten geblieben wäre (Bláhová 2005: 253)¹

2.1 Osservazioni preliminari

Una caratteristica peculiare della trasmissione dei testi nella *Slavia Christiana*, fin dagli albori, è rappresentata da una sorta di continua «staffetta bi-dimensionale»: opere che si sa o si presume siano state tradotte in un'epoca e in un luogo specifici ci sono state tramandate da copie manoscritte esemplate in territori spesso molto distanti sia nel tempo che nello spazio (Rychterová 2018: 165). Le traduzioni e le composizioni risalenti alla missione morava di Costantino e Metodio (863), ad esempio, ci sono giunte attraverso testimoni prodotti principalmente in Bulgaria e Macedonia. Allo stesso modo, i testi del secolo d'oro della letteratura antico-bulgara sono per lo più conservati in manoscritti di redazione² medio-

¹ «Se ne può concludere che quasi nulla della produzione slavo-ecclesiastica boema sarebbe giunto fino a noi senza il contributo della Rus' di Kiev». Testo ceco: «Můžeme tedy vyslovit závěr, že kdyby nebylo Kyjevské Rusi, nezachoval by se nám s české církevněslovanské literární tvorby téměř nic» (Bláhová 2006: 230).

² Le redazioni, in senso più stretto, sono forme del paleoslavo significativamente modificate in base all'uso linguistico locale prevalente, ovvero manifestazioni concrete di testi risalenti alla tradizione dello slavo ecclesiastico antico (Birnbaum 1970: 130). Sull'uso di questo termine

bulgara o slavo-orientale. Della tradizione scrittoria della Rus' di Kiev, infine, non si sarebbe conservata memoria senza il contributo fondamentale di Novgorod.

Il passaggio di testimone, come indicato dalle citazioni in esergo al capitolo, ha riguardato anche la produzione antico-ceca in slavo ecclesiastico, altrimenti destinata a scomparire senza lasciare traccia, e sopravvissuta quasi esclusivamente grazie alla Rus' di Kiev (Procházková 1959: 15), in particolare a Novgorod, città i cui contatti culturali con la Boemia potrebbero addirittura essere stati diretti (Birnbaum 1977: 236 = 1981: 188).

La conservazione di testi antichi, redatti e/o tradotti con ogni probabilità – sulla base di considerazioni storiche, linguistiche e/o tematico-letterarie – in Boemia, si deve infatti quasi interamente a manoscritti di redazione croata o slavo-orientale. Quest'ultima si rivela, per quantità ma non sempre per qualità, di gran lunga superiore alla prima³. Una notevole varietà di testi, originali o tradotti, di genere agiografico, omiletico, giuridico, liturgico e paraliturgico, si è conservata in copie slavo-orientali più tarde, che si collocano cronologicamente dalla fine dell'XI secolo (1095-1097) fino al XVIII secolo e provengono da diverse aree della Rus', sia meridionali sia settentrionali (Bláhová 2005: 247; Bláhová 2006: 226).

La mediazione slavo-orientale ha pertanto svolto un ruolo fondamentale nel preservare e successivamente diffondere un ampio e variegato repertorio di testi della *Slavia Christiana*, provenienti sia dalle regioni slave meridionali che da quelle occidentali. Kiev ha potuto quindi non solo fregiarsi del titolo di «Madre delle città slavo-orientali» – мати градомъ русьскимъ (PVL 1950: 27), come riferisce la *Cronaca degli anni passati*, ma anche divenire la culla dell'ortodossia e più in generale della tradizione scrittoria slavo-ecclesiastica (Hamm 1963a: 12; Hamm 1963b: 43).

Rispetto ad altre filologie, in particolare quelle greca e latina, la distanza cronologica e geografica che separa le copie conservate dagli originali non appare affatto sorprendente. Tuttavia, più che le condizioni materiali esterne di trasmissione, è stata piuttosto l'interpretazione interna a generare spesso controversie di attribuzione: mentre la tradizione classica è comunemente percepita, senza alcun tentativo di appropriazione intellettuale, come un tesoro comune della nascente cultura europea, il paleoslavo (o slavo ecclesiastico antico), in quanto lingua letteraria di diverse comunità slavofone afferenti a distinti ambiti culturali, confessionali e geopolitici, è stato e continua a essere considerato, nell'ambito degli studi

per designare le varietà locali dello slavo ecclesiastico ha espresso alcune perplessità Vepřek (2022: 12), che gli preferisce quello di recensione. Entrambi i termini risalgono chiaramente alla tradizione filologica, mostrando «a livello pratico l'inevitabile complementarietà degli approcci linguistico e filologico» (Picchio 1991: 123); del resto 'slavo-ecclesiastico' è un concetto prima di tutto linguistico-filologico, cioè legato alla lingua e ai testi (Birnbaum 1970: 128).

³ Diametralmente opposta è l'iniziale valutazione di Henrik Birnbaum (1925-2002), che ha parlato di semplici echi e reminiscenze nella tradizione manoscritta slavo-orientale, assegnando invece maggior rilievo alla testimonianza della tradizione glagolitica croata (Birnbaum 1970: 132); più tardi, però, lo studioso ha parzialmente rivisto le proprie posizioni (Birnbaum 1985; 1991a).

slavistici, un'eredità indissolubilmente legata alla tradizione locale e un testimone imprescindibile della storia culturale nazionale (Didi 2024: 11-12); ciò ha inevitabilmente comportato che lo studio della tradizione paleoslava, e più in generale di quella slavo-ecclesiastica, producesse e promuovesse, fin dal XIX secolo, concezioni concorrenti, proprie delle diverse scuole filologiche e storiografiche, basate sulle medesime fonti primarie (Rychterová 2018: 165 e 167)⁴.

Non è per la verità certo se un analogo processo di trasmissione testuale all'interno del mondo slavo abbia riguardato anche l'ufficio per san Venceslao, oggetto principale del presente studio. L'origine del testo è stata attribuita, di volta in volta, alla Boemia, ai Balcani o alla Slavia orientale (Didi 2007: 185), a dimostrazione di quanto la determinazione della sua area di origine costituisca un problema pressoché irrisolvibile (Wytrzens 1985: 425), che lascia ben poco spazio all'ottimismo:

Die Frage, wann und wo diese Komposition entstanden ist, bleibt offen. In dieser Hinsicht bietet eine Analyse der Quelle selbst widersprüchliche Ergebnisse (Avenarius 2000: 123)⁵.

Le parole dello storico Antonij Vasil'evič Florovskij (1884-1968) esprimono in modo emblematico l'incertezza che dominava allora non meno di oggi:

При таком положении вопроса о происхождении интересующего нас канона приходится ограничиваться неопределенным указанием на связь его с южными славянами и констатированием его известности в письменности только у славян восточных, но есть ли это – произведение русского писателя, все же утверждать нет прочных оснований (Florovskij 1935: 125)⁶.

Il testo dell'ufficio non aggiunge nuove informazioni sulla figura del santo rispetto a quelle già note da altre fonti, ma costituisce una testimonianza di inestimabile valore del culto di Venceslao nell'antica Rus' (Vašica 1929b: 289 = 2001: 35; Vašica 1930: 43).

Dal punto di vista cronologico, la compilazione dell'opera si colloca fra la data del martirio del santo (*terminus post quem*) e la fine dell'XI secolo (*terminus ante quem*). Il codice più antico che la tramanda, un Meneo liturgico di settembre, risale infatti al 1095 o all'inizio del 1096 (Doseva 1988: 168, n. 9; cf. *infra* § 2.4), mentre

⁴ La studiosa sottolinea inoltre che il desiderio di emancipazione nazionale da parte delle popolazioni slave, soggette a imperi multinazionali, ha contribuito pesantemente a una cristallizzazione del discorso scientifico (Rychterová 2018: 175). Nella storia della slavistica non sono mancati, di contro, tentativi anche arditi di enfatizzare in chiave romantica l'unità degli Slavi, in particolare attorno al «mito» cirillo-metodiano, ma non solo (illuminante al riguardo è il volume curato da Glanc, Voß 2016; si veda anche *infra*).

⁵ «La questione concernente il luogo e il momento della genesi di questa composizione resta tuttora aperta. A questo riguardo, l'analisi della fonte stessa fornisce esiti contraddittori» (cf. anche Vašica 1929b: 289 = 2001: 35; Vepřek 2006: 19).

⁶ «Vista la situazione del problema dell'origine del canone che ci interessa, ci si deve limitare a un'indicazione generica del suo legame con gli Slavi meridionali e alla constatazione della sua diffusione nella sola tradizione scritta presso gli Slavi orientali, mentre non vi sono basi solide per affermare con certezza che si tratti dell'opera di un autore slavo-orientale».

una menzione del santo è attestata già tre anni prima nel calendario del Vangelo di Archangel'sk (cf. il § 1.5 del primo capitolo). Come si può notare, a differenza di testi liturgici come il Vangelo, l'Apostolo e il Salterio, l'innografia presenta caratteristiche distintive 'nazionali' in virtù dell'inclusione di uffici per santi slavi della tradizione locale (Nečunaeva 2006: 49, con rimando a Tolstoj 1988: 167-69).

Il *dies natalis* di Venceslao è tradizionalmente fissato al 28 settembre del 929, o più verosimilmente del 935 (sulla data del martirio si veda la nota 14 al § 1.4 del primo capitolo). Poiché nel secondo tropario dell'ottava ode del canone (28.34)⁷ si fa esplicito riferimento al trasferimento delle reliquie del principe boemo dal luogo del fratricidio alla città di Praga, avvenuto tre anni dopo la morte del santo, come *terminus post quem* per la redazione dell'ufficio, almeno nella sua forma definitiva, andrà considerato il 932, o più probabilmente il 938. Si tratta dunque di un lasso temporale di circa centocinquant'anni, non pochi e non poco significativi sul piano linguistico e storico-culturale. Al riguardo è interessante osservare la singolare, e forse puramente fortuita, prossimità cronologica tra la datazione del più antico testimone dell'ufficio (1095) e quella della tragica conclusione dell'esperienza del monastero benedettino di Sázava (1032-1096/1097), culminata, dopo una «cattività» ungherese di sei anni tra il 1055 e il 1061 a Visegrád/Vyšehrad⁸, con l'espulsione definitiva dei monaci slavi e la distruzione dei loro libri in seguito alla proibizione della liturgia slava da parte di papa Gregorio VII nel 1097 (Devos 1954: 429; Wolverson 2001: 134-35).

Questo episodio, sebbene limitato a poco più di mezzo secolo e caratterizzato dalla presunta coesistenza dei riti latino e slavo, è comunemente addotto come testimonianza della sopravvivenza dell'eredità cirillo-metodiana nella Boemia già soggetta alla latinizzazione religiosa (Schenker 1995: 43), con Venceslao quale espressione tangibile dell'interazione tra cultura latina e tradizione slavo-ecclesiastica (Osterrieder 2000: 62). Per questo motivo il monastero di Sázava è stato considerato baluardo slavo-occidentale della tradizione cirillo-metodiana, o, per dirla con Kyas (1981: 4), «riserva ceca della morente cultura morava» (*česká rezervace zanikající moravské kultury*)⁹. Occorre tuttavia riconoscere che l'attribuzione di un'opera al monastero di Sázava, ritenuto da Timberlake (2012: 128) un caso eccezionale, è spesso il risultato della mancanza di dati concreti su altri potenziali centri slavi di attività scrittoria (Vepřek 2013: 185), e ha finito col

⁷ Per la numerazione assegnata agli inni dell'ufficio si rimanda alla nota 9 del primo capitolo e qui sotto al § 2.4.

⁸ Qui il re Andrea I (1046-1060) aveva fondato un monastero abitato da monaci greci e slavi (Hauptová 1989: 15). Proprio in questo lasso di tempo andrebbe collocato l'intenso scambio culturale tra la confraternita di Sázava e un gruppo di monaci del monastero delle Grotte di Kiev – dove negli stessi anni veniva tradotto il *Typikon* studita –, che si sarebbero recati in Ungheria al seguito di Anastasia, moglie del re Andrea I e figlia di Jaroslav il Saggio; questo spiegherebbe anche la presenza delle reliquie di Boris e Gleb (cf. il § 1.6.1 del primo capitolo) nel monastero benedettino (Huňáček 1970: 13 e 19) e probabilmente anche della parte cirillica del *Vangelo di Reims* (ibidem, 20; più sfumata è la posizione di Florovskij 1935: 108-9).

⁹ Per approfondimenti e informazioni di carattere generale cf. Vašica (1953 = 2001: 57-62), Reichertová et al. 1988 e Avenarius (2000: 118-24).

trasformare il monastero in un punto di riferimento stabile in un contesto prevalentemente caratterizzato da testimonianze indirette e ipotesi congetturali (de Vincenz 1988-1989: 271).

La discussa tesi della continuità della tradizione slavo-ecclesiastica antica e della liturgia slava nelle terre ceche¹⁰, fermamente sostenuta da filologi e linguisti (Večerka 2010: 32-33), viene di solito osteggiata con altrettanta veemenza principalmente, ma non solo¹¹, da storici e letterati (Turilov, Florja 2002: 427-28). In tempi recenti è stato in particolare lo storico Dušan Třeštík (1933-2007) a farsi portavoce e interprete della tesi negazionista (Třeštík 2005; Třeštík 2006a), ma già prima di lui erano state espresse posizioni categoricamente critiche:

There seems to be sufficient reason to assert that the monastery in Sazava with its Slavonic liturgy does not represent a Methodian tradition in Bohemia. A Moravian continuity north of the Danube in present-day Czechoslovakia is inconceivable without any trace of activity there by St. Methodius and, possibly, of Constantine, as well as some conclusive proof for the usage of the Glagolitic script (Boba 1981: 87).

La tesi della continuità è stata recentemente ribadita e difesa, dal punto di vista della liturgia e del diritto ecclesiastico, da Vojtěch Tkadlčík (1915-1997)¹² in un lavoro inedito dal titolo di *Otázka kontinuity slovanské bohoslužby v přemyslovských Čechách* – «Il problema della continuità del culto slavo nella Boemia dei Přemyslidi» (cf. Čajka 2011: 45 e 197). La persistenza di una vivace tradizione scrittoria e liturgica in slavo ecclesiastico documenterebbe l'esistenza di rapporti intensi e duraturi tra la Rus' di Kiev e la Boemia, pur sottoposta alla giurisdizione della Chiesa romano-latina, anche in epoca successiva allo scisma del 1054 (Florovskij 1954: 9); completamente diverso è invece il caso della Polonia, per la quale non si dispone di testimonianze che attestino analoghi legami (Koroljuk 1964: 32-33).

Il mantenimento della tradizione cirillo-metodiana in Boemia, esteso fino all'XI secolo, si rifletterebbe anche nell'evoluzione linguistica, contraddistinta da una progressiva 'boemizzazione' dello slavo ecclesiastico antico: dal protopaleoslavo, passando attraverso la redazione morava del paleoslavo, alla redazione ceca dello slavo ecclesiastico (Mareš 1974a: 97; Mareš 2000 [1974a]: 478). Sotto il profilo linguistico, quest'ultima sembrerebbe costituire la naturale prosecuzione della variante morava cirillo-metodiana del paleoslavo, in quanto riconducibile sostanzialmente allo stesso contesto linguistico e, in buona parte,

¹⁰ *Slovanská bohoslužba v Čechách* è il titolo di un capitolo di libro (1939: 401-55) e di un successivo articolo (1950) a firma di Chaloupecký.

¹¹ Fra i linguisti segnaliamo la posizione apertamente critica espressa a più riprese da de Vincenz (1988a: 594; 1988-1989: 264). Secondo Timberlake, che sostiene l'ardita ipotesi sull'origine latina della *Prima vita paleoslava di Venceslao*, il monastero di Sázava, accogliendo (o forse riaccogliendo) monaci esperti di scrittura slava, più che preservare una tradizione precedente, avrebbe cercato di rivitalizzarla (Timberlake 2012: 128).

¹² Studioso di vaste conoscenze e indubbio valore, anche se talvolta incline a interpretazioni piuttosto audaci, per non dire fantasiose (si veda infra al § 2.5.2.5).

alla medesima cornice culturale, entro cui tale lingua fungeva da variante locale della lingua letteraria, affiancando l'uso del latino (Mareš 2000 [1970?]: 267). La presenza della cultura latina e, più in generale, occidentale sarebbe andata via via scemando con il «ritorno» del paleoslavo alla patria d'origine, i Balcani, anche se non dobbiamo, né possiamo, dimenticare che Costantino e Metodio erano greci, e greco-bizantina era la loro formazione, così come l'orientamento culturale e religioso che li guidò anche nella scelta dei testi da tradurre in slavo (Ritig 1910: 19)¹³. Se, dunque, nella fase moravo-pannonica dello slavo ecclesiastico antico, e successivamente in quella boema, l'orientamento culturale prevedeva l'accoglimento della tradizione linguistico-culturale latina, romanza e germanica, nel periodo bulgaro si registra invece un'intensificazione del processo di grecizzazione, evidente anche nel passaggio grafico dall'alfabeto glagolitico a quello cirillico (Horálek 1971: 148)¹⁴.

In queste interessanti osservazioni si coglie un comprensibile, e in certa misura legittimo, sentimento di pathos nazionale, volto a delineare un legame diretto tra l'esperienza cirillo-metodiana e la sua possibile prosecuzione in Boemia. Hamm (1981: 25), di contro, ha negato perentoriamente l'esistenza di una variante autoctona di lingua letteraria nella Boemia del X-XI secolo, riconoscendo solo ai cosiddetti *Frammenti di Praga*, due fogli glagolitici copiati da un antigrafo cirillico slavo-orientale¹⁵ a sua volta risalente a un esemplare slavo-meridionale (bulgaro)¹⁶, lo status di documento attendibile della redazione ceca. Mentre tutte le altre redazioni dello slavo ecclesiastico sono realmente attestate da manoscritti con tratti linguistico-ortografici ben definiti, la principale difficoltà nello studio della redazione ceca risiede nella totale assenza di testimonianze dirette di una produzione scrittoria slava in Boemia nel periodo compreso tra la caduta della Grande Moravia e la fondazione del monastero di Sázava (de Vincenz 1988-1989: 270; cf. anche Rychterová 2018: 176-77).

Se dunque è indubbio che la liturgia e la scrittura slava introdotte da Costantino e Metodio in Grande Moravia siano state di matrice culturale e linguistica

¹³ Un ruolo significativo nella formazione del paleoslavo va attribuito inoltre al bilinguismo greco-slavo attestato nell'ambiente tessalonicense, il quale, attraverso un fitto intreccio di contatti linguistici, contribuì in modo decisivo alla progressiva penetrazione di tratti balcanici nella lingua (Minčeva 1993: 170; cf. anche Minčeva 1987).

¹⁴ Sulla complessa e annosa questione della liturgia occidentale vs. orientale riflette analiticamente Birnbaum 1981-1984-1985.

¹⁵ Sostenuta da Mareš (1949-1950) sulla base dell'errata traslitterazione della lettera cirillica <и>, con valore numerico di 8, mediante la lettera glagolitica Ѣ (20), quest'ipotesi è stata rigettata da Dostál (1965: 78), che suggerisce di interpretare questo fatto come un semplice *lapsus calami*, poiché non sono infrequenti codici cirillici contenenti singole lettere glagolitiche. In realtà, questa lettera va verosimilmente intesa come l'iniziale di *i(skrθ)* - πλάγιος, indicante il settimo tono, o terzo plagale (Hannick 1985: 111-12), come già a suo tempo proposto da Pavel Josef Šafařík (1795-1861), che vi vedeva il corrispondente slavo di ἦχος βαρύς (Höfler, Šafařík 1857: 42; cf. anche Hauptová 2006: 24).

¹⁶ Un'attenta analisi liturgica del materiale ivi contenuto, ovvero inni liturgici che rimandano a un Triodion e a uno Sticherario privo di notazione musicale, è fornita da Hannick (1985).

greco-bizantina, è peraltro del tutto comprensibile che l'influenza latina, molto forte in quest'area già venuta precedentemente a contatto con la religione cristiana, e per di più soggetta alla giurisdizione della Chiesa di Roma, implicasse alcune modifiche e adattamenti. L'idea, tuttavia, che la tradizione risultante, variegata e composita in virtù della fusione in terra slava di elementi greci e latini, abbia dato vita a un autentico ponte tra Oriente e Occidente (Soulis 1965: 30), mi pare oltremodo ottimistica e condizionata da una prospettiva ecumenica o panslava¹⁷.

In occasione del convegno di orientalistica tenutosi a Praga nel 1929 – proprio l'anno in cui la Cecoslovacchia celebrava il millenario del martirio di Venceslao –, tale lettura «romantica» venne proclamata con rammarico in riferimento alla caduta della principale nazione slava sotto il regime comunista, colpevole, secondo tale lettura, di aver deformato in una larva mostruosa un nucleo spirituale già profondamente compromesso nel periodo prebellico; allo stesso tempo, le altre nazioni slave, pur avendo finalmente acquisito l'indipendenza politica, non erano state in grado di realizzare l'auspicata unità religiosa:

Nationes Slavorum ducere ad omnimodam perfectionem in fundamento christiano et conjungere eas dulci vinculo unius eiusdemque fidei – haec est illa praeclara idea, quam vocamus ideam Cyrillo-Methodianam. [...]. Et post bellum imago illa depravata mutata est in larvam monstri. Maxima gens Slavorum, iste colossus Russicus, corrui in communismum! Ceterae nationes Slavorum partim recuperaverunt libertatem, partim adeptae sunt incrementum potestatis politicae, attamen non appropinquaverunt sibi invicem optando modo in rebus fidei (Acta 1930: 13).

Una visione culturalmente e linguisticamente unificatrice dell'attività cirillo-metodiana è stata sostenuta anche da František Václav Mareš (1922-1994), come si evince dalla prolusione da lui tenuta il 30 aprile 1969 presso l'Istituto di Filologia Slava dell'Università di Vienna, in cui lo studioso mette in luce la felice sintesi tra elementi greco-bizantini, romano-occidentali e slavi autoctoni realizzata nell'ambito di una celebrazione liturgica, espressa in lingua slava, capace di integrare in modo armonico le differenti tradizioni:

Wenn wir das kyrillo-methodianische Werk in seiner Ganzheit betrachten, stellen wir fest, daß auf allen Gebieten der kyrillo-methodianischen kulturellen Tätigkeit der griechisch-byzantinische Hintergrund mit römisch-abendländischen und einheimisch-slavischen Elementen kombiniert wird, seien es schon herkömmliche slavische Elemente (z. B. im Recht) oder neue (z. B. in der Schrift).

¹⁷ Contro l'uso, o forse abuso, di matrice «panslava» insito nella decisione di Giovanni Paolo II di proclamare Cirillo e Metodio compatroni d'Europa accanto a san Benedetto nel 1980, si leva la critica sovietica formulata da Kuz'min (1988: 18), severamente russocentrica, ma non del tutto ingiustificata. Non meno significativa, e al tempo stesso problematica, risulta l'appropriazione nazionale dell'eredità cirillo-metodiana nel Preambolo dell'attuale Costituzione slovacca (Kahl, Salamurovič 2015: 9; cf. anche Kowalská 2007: 126-27), così come, nella Bulgaria comunista, l'uso strumentale dell'immagine dei due fratelli come simbolo dell'internazionalismo socialista panslavo (Najdenova 2017: 139).

Diese Wirklichkeit könnte kaum als Komplex zufälliger Umstände interpretiert werden; es ist vielmehr mit größter Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß dies als Folge und Äußerung einer zielbewußten und programmatischen Auffassung Konstantins zu verstehen ist, der den Plan gefaßt hat, ein selbständiges slavisches (mährisches) Kulturzentrum zu schaffen, eine neue Kultur, die in Europa ihren beiden ehrwürdigen älteren Schwestern, Byzanz und Rom, im Sinne der morgenländischen kulturellen Pluralität gleichgestellt werden sollte (Mareš 1970: 87-88, in parte citato da Birnbaum 1986: 46-47; cf. anche Mareš 1969)¹⁸.

Nel celebrare l'anniversario della morte di Cirillo, anche Josef Zvěřina (1969: 17) articola in modo netto la concezione dell'unità religiosa del mondo slavo, personificata nei santi Cirillo e Metodjo:

Sv. Cyril a Metoděj jsou pro nás symbolem jednoty církve. Zavedení staroslověňtiny do liturgie je čin, který předjal současnost. [...]. Problém jejich života, který je i pro nás aktuální, je poměr starého i nového, tradice a rozvoje¹⁹.

Tornando al monastero di Sázava, proprio per questa ragione (o a questo scopo?), nonostante la scarsità di dati fattuali, gli studiosi, in particolare quelli cechi, ne hanno frequentemente sottolineato il ruolo fondativo e centrale quale punto di incontro culturale fra Occidente e Oriente, considerandolo un momento cruciale nella storia della cultura boema (Bláhová 2005; Bláhová 2006). Tuttavia, difficilmente lo si può considerare prova della continuità della liturgia slava e di una specifica organizzazione ecclesiastica morava in Boemia:

The abbey of Sazava and the first chapter of the *Legenda Christiani* cannot be regarded as proof of the continuity of the Slavonic liturgy and some specific Methodian-Church organisation in Bohemia but as evidence of repeated but never systematic pursued attempts of Bohemian dukes and their elites to provide the narrative concerning the own realm with greater «historical» depth (Rychterová 2018: 183).

Nel presente lavoro, molto più circoscritto, la tesi della continuità, così come l'esperienza liturgico-culturale di Sázava, non saranno presi in esame se non nella misura in cui risultano direttamente connessi al testo oggetto della presen-

¹⁸ «Se consideriamo l'opera cirillo-metodiana nella sua interezza, constatiamo che in tutti gli ambiti dell'attività culturale dei due fratelli il retroterra greco-bizantino si combina con elementi romano-occidentali e autoctoni-slavi, siano essi elementi slavi già tradizionali (ad esempio nel diritto) o nuovi (ad esempio nella scrittura). Questa realtà difficilmente può essere interpretata come un insieme di circostanze fortuite; è invece altamente probabile che vada intesa come il risultato e l'espressione di una concezione programmatica e consapevole di Costantino, che aveva concepito il progetto di creare un centro culturale slavo (moravo) indipendente, una nuova cultura che, nel contesto della pluralità culturale orientale, doveva essere posta sullo stesso piano delle sue due venerabili sorelle maggiori, Bisanzio e Roma».

¹⁹ «I santi Cirillo e Metodjo sono per noi un simbolo di unità della Chiesa. L'introduzione del paleoslavo nella liturgia è un atto che ha anticipato il presente. [...]. Il problema della loro vita, attuale anche per noi, è il rapporto tra vecchio e nuovo, tra tradizione e sviluppo».

te indagine e della relativa edizione critica. In effetti, la rilevanza del monastero si manifesta non solo in chiave retrospettiva, per il suo (presunto) legame con la tradizione cirillo-metodiana, ma anche in prospettiva, poiché avrebbe svolto un ruolo fondamentale di mediazione culturale, contribuendo, tra l'altro, alla trasmissione del culto di Venceslao e Ludmila alla Rus' di Kiev (Vašica 1929b: 322 = 2001: 41; Kuz'min 1988: 55).

Proprio la complessa interazione tra le dimensioni di genesi e trasmissione dei testi in slavo ecclesiastico, che si manifesta a causa della notevole omogeneità riscontrabile, pur nella varietà linguistica delle diverse redazioni, è stata e resta al centro di un acceso e irrisolto dibattito. Come a suo tempo sottolineato da Riccardo Picchio (1923–2011), all'interno della nascente comunità linguistico-religiosa da lui denominata *Slavia ortodossa* non si percepivano differenziazioni nazionali, e questo garantiva lo scambio e la libera circolazione del messaggio cristiano attraverso un veicolo linguistico sostanzialmente omogeneo²⁰:

Le differenziazioni nazionali, nell'ambito della nascente Slavia ortodossa, non erano tuttavia sensibili. La lingua paleoslava e il complesso di testi che || in essa furono composti devono perciò venire considerati patrimonio comune dell'ortodossia slava. All'epoca paleoslava deve necessariamente risalire lo storico che ricerchi le origini letterarie bulgare o serbe o russe. Gli Slavi orientali, infatti, non crearono inizialmente una autonoma cultura cristiana, ma si inserirono in quella della Slavia ortodossa, già affermatasi nell'area balcanica, sotto la diretta influenza del cristianesimo bizantino (Picchio 1968: 15-16; cf. anche Dujčev 1981: 88-89).

Il carattere «artificiale» e «sovranaazionale» dello slavo ecclesiastico antico, concepito come lingua destinata alla celebrazione dei misteri liturgici e alla preghiera, sia corale che individuale, è stato definito con grande precisione nella quarta tesi del Circolo linguistico di Praga, intitolata programmaticamente *I problemi attuali dello slavo ecclesiastico*; questa tesi faceva parte del decalogo presentato dal Circolo in occasione del Primo Congresso internazionale degli Slavisti, tenutosi proprio nella capitale cecoslovacca nel 1929 (il millennio di Venceslao). Sebbene le dieci tesi fossero state concepite e presentate al pubblico non come prodotto individuale, ma come una dichiarazione di intenti collettiva nello spirito del Circolo (Tomelleri 2020: 29), il principale contribuente alla quarta tesi è stato identificato in Nikolaj Nikolaevič Durnovo (1876-1937)²¹:

Dans une langue qui, dès ses débuts, n'était pas destinée à un besoin local, qui s'appuyait sur la tradition grecque littéraire, et qui a pris par la suite le rôle de *koinè* slave, on doit supposer à priori l'existence d'éléments artificiels, amalgamés

²⁰ Su alcuni disturbi nella comunicazione, documentati a partire dal XIV secolo, si veda Dell'Agata 1986.

²¹ Cf. Vachek (1983: 287) e Keipert (1999: 124). Eminente linguista e dialettologo russo, Durnovo cadde vittima della repressione staliniana durante il celebre *Delo Slavistov*, venendo fucilato nel campo di prigionia delle isole Solovki (Ašnin, Alpatov 1994: 17-23 e 107-31; su questa tragica vicenda si veda anche Robinson 2004).

et conventionnels. *Il y a donc lieu d'interpréter l'évolution du vieux-slave en fonction des principes qui président à l'histoire des langues littéraires* (Mélanges 1929: 21-22)²².

Per le ragioni sopra esposte, l'origine dell'ufficio per san Venceslao resta una questione ancora aperta e irrisolta, ricca di dubbi e proposte interpretative prive di un supporto sufficiente in dati sicuri, univoci e convincenti.

2.2 Intorno a testo e contesto

Prima di iniziare, è opportuna una breve riflessione «onomastica», suggeritami da Roman Krivko (Vienna) in una comunicazione personale di qualche anno fa. Nella letteratura scientifica, per esigenze di brevità si adotta di solito la denominazione, forse più evocativa ma tecnicamente imprecisa e incompleta, di *Canone per Venceslao*²³. Anche nel dizionario praghese dello slavo ecclesiastico antico viene usata l'abbreviazione *CanVenc*, peraltro correttamente sciolta, nell'elenco delle fonti, in «Cantus liturgici et Canon de s. Venceslao» (SJS I: lxvi). Il canone è in realtà parte di un complesso più ampio, l'acolutia (ἀκολουθία) o *služba* (служба), di cui costituisce senza dubbio la componente più importante e caratteristica (Pražak 1978: 404 = 1996: 67), celebrata nella parte mattutina (Pop-Atanasova 2002: 12). Nel presente lavoro si è pertanto deciso di adottare, con Josef Vašica (1884-1968), il termine onnicomprensivo, consolidato nella tradizione slavistica (Stančev, Naumow 2017: 196), di *ufficio* (liturgico), perfettamente corrispondente ai termini greco e slavo:

Porro in pluribus Menaeis liturgicis (Pět' i Minei) Russorum repertum est etiam officium (acolutia, služba) S. Venceslai constans variis antiphonis (stichiris, contaciis) et canone, diviso in novem odas, quae in ecclesia decantabantur in festo eius 28. Septembris, et quod memoratu dignum, acolutia haec in honorem Sancti patroni Bohemiae continentur iam in vetustissimo codice Synodalis Bibliothecae Mosquensis scripto annis 1095-1096 (Vašica 1930: 43).

Dedicato a una figura storica centrale della cristianità boema (slavo-occidentale), l'ufficio per san Venceslao presenta una struttura stilistico-compositiva chiaramente bizantina, filtrata attraverso la tradizione innografica dello slavo ecclesiastico antico (slavo-meridionale), e ci è giunto esclusivamente tramite

²² «In una lingua che, fin dagli inizi, non era destinata a un'esigenza locale, che si appoggiava alla tradizione letteraria greca e che ha assunto, in seguito, il ruolo di *koinè* slava, si deve a priori supporre l'esistenza di elementi artificiali, amalgamati e convenzionali. *Per questa ragione bisogna interpretare l'evoluzione del paleoslavo in funzione dei principi che presiedono alla storia delle lingue letterarie*» (Tesi 1979: 132; trad. inglese in Theses 1983: 99-100); al testo citato qui in nota aggiungiamo, grazie a cortese segnalazione di Giorgio Ziffer, una precedente e non dissimile traduzione italiana (Tesi 1966: 83). L'originale francese dell'intera pubblicazione è disponibile al seguente sito: <http://cercledeprague.org/pdf/theses.pdf> (10.01.2025).

²³ Talvolta è stato effettivamente pubblicato solo il canone, per esempio in Gorskij, Nevostrujev (1917: 13-16) e Angelov (1967: 72-74).

manoscritti di provenienza slavo-orientale, fungendo così da collegamento fra le tre culture antico-slave (Suprun 1992b: 3 = 2001: 31). L'intreccio di elementi tanto diversi dal punto di vista geografico non solo non sminuisce, ma anzi esalta pienamente la centralità del culto di Venceslao, sia in patria – dove nel corso dei secoli è divenuto addirittura un simbolo di unità nazionale – sia, e soprattutto, tra gli Slavi orientali.

La festa di Venceslao, celebrata il 28 di settembre, entra molto presto, già nell'XI secolo, a far parte del repertorio agiografico della Rus' di Kiev (cf. il § 1.5. del primo capitolo). Come *terminus ante quem* per la diffusione del suo culto viene considerato il seguente episodio, narrato dalla *Cronaca degli anni passati* all'anno 6044 (1036)²⁴ a proposito del battesimo del figlio di Jaroslav il Saggio, che ricevette proprio il nome di Vjačeslav:

И В СЕ ВРЕМА РОДИСА ЯРОСЛАВУ СЫНЪ · НАРЕКОША ИМА ЕМУ ВЯЧЕСЛАВЪ (PSRL 1926: 150; cf. Florovskij 1935: 116 e Vaníček 2014: 218)
e a quel tempo nacque un figlio a Jaroslav, e lo chiamarono Vjačeslav

L'ufficio stesso, tramandatoci da una copia esemplata nel 1095, costituisce un'evidente prova liturgica, anche se cronologicamente più tarda, degli intensi contatti fra la Boemia e la Rus' di Kiev (Weingart 1930: 455; Vašica 1940: 25 = 2001: 28).

Le date del trasferimento delle reliquie del santo nella Cattedrale di san Vito a Praga (4 marzo) e della morte della nonna Ludmila, uccisa il 16 settembre 921, sono invece registrate nei calendari più tardi, a partire dal XIV secolo. Il calendario del *Salterio di Trier*, redatto tra il 1039 e il 1083 da Gertrude, moglie polacca di Izjaslav di Kiev, riporta, oltre alla commemorazione della festa principale (28 settembre), anche la *translatio* delle reliquie al 4 marzo (Meysztowicz 1955: 118) e la consacrazione della chiesa di Venceslao al 30 settembre (Meysztowicz 1955: 121); di conseguenza, l'inserimento delle informazioni sul principe martire nei calendari slavo-orientali deve essere avvenuto nella fase iniziale del suo culto (XI sec.), sulla base di fonti che celebravano soltanto la data principale del suo martirio (Loseva 2001: 85-86). Al tragico destino di morte del principe boemo farà poi esplicito riferimento il *Racconto su Boris e Gleb* (cf. il § 1.6.1 del primo capitolo).

L'importanza di Venceslao presso gli Slavi orientali è comprovata dall'inserimento del testo dell'ufficio slavo dedicato al principe boemo nel Meneo liturgico di origine slavo-meridionale (bulgara), come ebbe modo di osservare Roman Jakobson. Fuggito dalla Cecoslovacchia in Scandinavia per sottrarsi alla furia nazista, lo studioso russo espresse queste considerazioni in un articolo pubblicato sotto lo pseudonimo danese di Olaf Jansen; il testo faceva parte di un volume miscellaneo, curato da Vilém Mathesius (1882-1945), che celebrava, in una <sin-

²⁴ Vašica (1940: 25 = 2001: 28), Loseva (2001: 85), Rogov (1968b: 119; 1970: 19), Nastalska-Wišnicka (2010: 41, n. 128) e altri forniscono il 1034 come data di nascita del figlio di Jaroslav, mentre Florovskij (1935: 116) e Jatsenko (1976: 298) menzionano entrambe le date in forma dubitativa: 1034 (1036?) o 1036 (1034?).

si ambiziosa» (così Birnbaum 1986: 44), il contributo del paese – già occupato dai tedeschi e denominato nel frontespizio *naše země* ('nostre terre') – all'Europa e all'umanità²⁵:

Ať vznikl kánon ke cti sv. Václava v Čechách, jak učí na př. Pekař a Iljinskij, anebo až na půdě ruské, je příznačné pro intenzivní kult českého světce na Rusi, že tato skladba tam byla v jedenáctém století pro kostelní potřebu vložena do bohoslužebných Minejí bulharského původu (Jakobson 1939: 15)²⁶.

Si manifesta qui in tutta la sua complessità la natura letteraria, e non dialettale, dello slavo ecclesiastico antico, lingua senza popolo e senza parlanti nativi (Keipert 2014: 1212-13), in cui all'estrema mobilità dei testi e delle tradizioni da essi convogliate fa da contrappunto un non meno radicale conservatorismo linguistico²⁷ – da non intendersi naturalmente come immobilismo –, che ne rende particolarmente difficile la localizzazione:

Sometimes it is difficult to localize either the language of an Old Church Slavonic text or the work itself, for the unity of the Old Church Slavonic linguistic and literary pattern often gained the upper hand over regional particularities. The efforts of some Russian scribes in the eleventh century to maintain what they observed to be the pure canon of Old Church Slavonic language and spelling, avoiding any Russianisms, were so successful that the problem of the origin of some of their manuscripts (e.g. Kuprijanov's leaflets) is a hard nut for students to crack. Frequently, the formal devices and the literary ideology of the works themselves are so uniform as to give rise to discussions concerning what Slavic country a given opus was written in. Even when the topic of the work is clearly connected with a definite country, doubts may remain, as evidenced, for instance, by the bitter discussion whether the mass to St. Wenceslaus, preserved in an eleventh-century Novgorod manuscript²⁸, was composed in Russia, in Bulgaria, || or in Bohemia. Texts can acquire a markedly inter-Slavic character through migrations

²⁵ *Co daly naše země Evropě a lidstvu*. Vale la pena di ricordare, *en passant*, che *Europa e umanità* era stato il titolo di un pamphlet filosofico-politico di Nikolaj Sergeevič Trubeckoj (1890-1938), pubblicato a Sofia nel 1920 (Trubeckoj 1920); in quest'opera il compagno di studi e ricerche di Jakobson delineava per la prima volta i principi della famosa, e per certi versi famigerata, dottrina eurasiatica (Serapionova 2018: 13), che nella visione patriottica del principe considerava la Russia uno spazio culturale esclusivo non appartenente né all'Europa né all'Asia (Jagoditsch 1950: 43); sul pensiero filosofico-culturale di Trubeckoj si veda Wytrzens 1964.

²⁶ «Indipendentemente dal fatto che il canone in onore di san Venceslao sia stato composto nelle terre ceche, come sostengono Pekař e Il'inskij, o in territorio russo, il fatto che quest'opera sia stata inclusa nell'XI secolo nel Meneo liturgico di provenienza bulgara, ad uso ecclesiastico, testimonia l'intenso culto del santo nella Rus'».

²⁷ Alla «notevole compattezza linguistico-stilistica dello slavo-ecclesiastico» si aggiunge anche «la relativa uniformità che la stessa tecnica di traduzione tende a conferire ai testi» (Diddi 2007: 186).

²⁸ Jakobson menziona qui il *codex vetustissimus T* (per le abbreviazioni si veda *infra* § 2.4), che nella storia degli studi ha comprensibilmente e in parte giustamente ricevuto la massima attenzione e considerazione.

from one country to another, or they can have it from the start (Jakobson 1953: 40-41 = 1985: 37).

Talvolta è difficile localizzare sia la lingua di un testo in antico slavo ecclesiastico sia l'opera stessa, perché l'unità dei modelli linguistici e letterari dell'antico slavo della Chiesa aveva spesso il sopravvento sulle particolarità regionali. Gli sforzi di alcuni amanuensi russi dell'XI secolo per preservare quello che a loro risultava il puro canone della lingua e della grafia dell'antico slavo ecclesiastico, evitando ogni forma suggerita dal russo, furono così riusciti che il problema dell'origine di alcuni di questi manoscritti (per esempio i fogli di Kuprijanov) risulta per gli studiosi particolarmente duro da risolvere. Spesso gli espedienti formali e l'ideologia letteraria delle opere stesse sono così uniformi da sollevare discussioni intorno alla regione slava in cui una data opera può essere stata scritta. Anche quando l'argomento è chiaramente connesso con una regione precisa, possono rimanere alcuni dubbi, come dimostra, ad esempio, l'aspra discussione sulla messa a san Venceslao, conservata in un manoscritto di Novgorod dell'XI secolo, che si vuole composta in Russia, o in Bulgaria o in Boemia. I testi possono acquisire un carattere accentuatamente interslavo attraverso migrazioni da un paese a un altro, o possono averlo fin dall'inizio (Jakobson 1975: 42).

Le puntuali osservazioni di Jakobson ci spingono ad affrontare brevemente in questa sede il problema della genesi dell'opera che ci accingiamo a presentare in edizione critica. Insieme ai *Fogli di Kiev* e ai *Frammenti di Praga*, essa formerebbe il corpus di testi liturgici di sicura provenienza slavo-occidentale, dunque morava o ceca (Vepřek 2013: 195). Una lista completa, o massimalista²⁹, dei probabili o presunti testi in slavo ecclesiastico di redazione ceca è fornita da Mareš (1974a: 103-4; Mareš 2000 [1974a]: 483; cf. anche Hauptová 1998: 25-41; Vepřek 2006: 15-26; Čajka 2011: 12-40). Lo status di corpus dello slavo ecclesiastico di redazione ceca è stato sancito, o quantomeno esplicitamente sostenuto, in un'utilissima antologia (Mareš 1979a), anche se permane qualche perplessità sia generale che su singoli testi (Hamm 1963a e 1963b³⁰).

Tuttavia, come fa notare Čajka (2011: 35), proprio la forma e lo stile del testo innografico, marcatamente bizantini³¹, hanno sollevato diversi dubbi sull'ipotesi di un'origine ceca, orientando alcuni studiosi verso una provenienza dalla

²⁹ Non si tratta di un gioco di parole ironico o irriverente, bensì dell'espressione utilizzata da Birnbaum (1985: 60, 1991a: 605) per descrivere la posizione di Mareš; anche Hauptová (2006: 26) parla di «maximale Auswahl», soprattutto riguardo i testi agiografici.

³⁰ Lo studioso ha definito l'ipotesi che ci fosse stato in Boemia un centro fiorente di letteratura slavo-ecclesiastica molto suggestiva (*sehr sympathisch – vrlo simpatična*) ma priva di supporto fattuale (Hamm 1963a: 16 e 1963b: 47; per una posizione prudentemente scettica si rimanda a Birnbaum 1985 e 1991a).

³¹ «Jedenfalls handelt es sich um ein sprachliches Denkmal östlicher Provenienz» (Avenarius 2000: 124) – «In ogni caso, si tratta di un documento linguistico di provenienza orientale»; cf. anche Nevostrujev (1872: 164): «Ta je služba po svom sastavu čisto pravoslavna» – «Quest'ufficio è puramente ortodosso dal punto di vista compositivo».

Slavia meridionale oppure orientale. Per le ragioni appena esposte, relative al carattere sovranazionale della tradizione ecclesiastica slava, è difficile stabilire con esattezza il luogo originario di composizione del testo basandosi unicamente sull'analisi linguistica, che «fornisce spesso risultati deludenti e contraddittori» (Diddi 2007: 185). Non diversamente argomenta Temčín (2017b: 62) sull'inefficacia dei criteri linguistici e/o stilistici:

[...] языковые критерии уже доказали свою непригодность для установления индивидуального авторства церковнославянских произведений, а стилистика переводного текста способна дать еще больше простора для субъективных оценок³².

Come presupposto metodologico valgono qui, pur nella diversità di genere, le osservazioni di Václav Konzal (1931-2020) sui metodi per sottoporre a vaglio critico la *Prima vita paleoslava di Venceslao* come fonte storica. Non bisogna infatti interrogarsi solo sul luogo e sul tempo di origine di un'opera, ma anche sulle motivazioni, sul modello letterario e sulla dipendenza della sua trasmissione testuale dall'eventuale sviluppo successivo del culto del protagonista:

[...] musíme si položit nejen otázku *kdy* a *kde* vznikla (případně kdo byl jejím autorem), ale také *jak* a *proč* byla vytvořena. A toto zkoumání se musí dít s ohledem na *rozvoj kultu* hrdiny legendy (Konzal 1988: 116)³³.

È tuttavia opportuno ricordare che i testi agiografici non seguono criteri storiografici, ma appartengono al genere «letterario-edificante», caratterizzato da una marcata componente ideologica e finalizzato a legittimare e promuovere il culto (Králík 1969: 10, 13 e 28)³⁴ e, in quanto tali, vanno letti e interpretati di conseguenza.

Non meno complessa si presenta la questione relativa all'identità dell'autore, o più propriamente del compilatore, dell'ufficio³⁵, un testo la cui originalità può es-

³² «[...] i criteri linguistici hanno già dimostrato la loro inadeguatezza nell'accertamento della paternità individuale delle opere in slavo ecclesiastico, mentre la stilistica del testo tradotto può offrire un margine ancora più ampio per valutazioni soggettive».

³³ «Non dobbiamo chiederci solo quando e dove sia sorta (e, eventualmente, chi ne sia stato l'autore), ma anche come e perché sia stata creata. E questa indagine deve avvenire tenendo conto dello sviluppo del culto dell'eroe della leggenda».

³⁴ Dai pericoli insiti nell'uso di testi agiografici come fonte storica ha messo giustamente in guardia Dmytro Čyževs'kyj (1894-1977), criticando in modo spiritoso ed efficace il tentativo dello storico russo Vasilij Osipovič Ključevskij (1841-1911) di studiare la colonizzazione interna della Russia basandosi sulla testimonianza delle antiche Vite dei santi russi: «Before examining the material, he had assigned himself the impracticable task of utilizing the Old Russian saints' lives as source material for the history of Russian colonization. But it is as impossible to write a history of colonization on the basis of the saints' lives as it would be to write the history of a city from the records of the bureau of motor vehicles» (Čiževskij 1959: v). Per questo è abbastanza curioso che lo studio e l'analisi delle celeberrime *Leggende pannoniche*, ovvero la *Vita di Costantino-Cirillo* e la *Vita di Metodij*, non abbiano tenuto debito conto di questo monito (Rychterová 2018: 174).

³⁵ Nel corso dell'esposizione si adottano le tradizionali categorie statiche di autore/compilatore e versione originale, pur nella loro estrema problematicità, soprattutto in un testo com-

sere ragionevolmente posta in discussione³⁶, senza che ciò implichi in alcun modo una svalutazione del suo pregio, anche sotto il profilo artistico. Se, oltre allo spazio geografico-temporale e al contesto storico-culturale della genesi di un testo, si tiene «romanticamente» conto dell'appartenenza etnico-linguistica dell'autore, è possibile parlare di testi paleoslavi di origine ceca in modo scalare, distinguendo diversi gradi di «boemicità» (Weingart 1949: 14-15)³⁷:

1. opere di autori cecoslovacchi composte in territorio cecoslovacco;
2. opere che potrebbero essere state composte al di fuori del territorio cecoslovacco da autori cecoslovacchi;
3. opere semplicemente copiate in territorio cecoslovacco;
4. opere composte in territorio cecoslovacco da autori slavi di altra «nazionalità»;
5. opere non composte da autori cecoslovacchi né prodotte in territorio cecoslovacco, ma che, dal punto di vista contenutistico, hanno un legame molto stretto con il territorio cecoslovacco.

Questo schema, chiaramente, dà origine a una serie di possibili varianti che, sulla base dei dati fattuali disponibili, non aiutano a fare piena luce sulla questione, aumentando e complicando ulteriormente il possibile novero di interpretazioni. Ad esempio, in aggiunta alle argomentazioni di natura lessicale³⁸, è stata avanzata l'ipotesi che una determinata opera sia stata composta o tradotta in un'area diversa da quella tradizionalmente supposta, ma con il concorso attivo di Slavi occidentali (Il'inskij 1900: 1385; cf. anche Rogov 1968b: 117).

Il problema principale risiede nel fatto che la trasmissione a staffetta dei testi della *Slavia Christiana* ne ha trasformato i testimoni in una sorta di «palinsesto», ricco di sedimenti linguistici e culturali mescolati, di non sempre agevole distinzione. Nel corso del tempo, e in diversi contesti geografici, il testo originario

posito come un ufficio. Queste nozioni sono state recentemente messe in forte discussione dalla 'New Philology', che promuove una visione più dinamica e storica della tradizione testuale medievale (Bein 2011: 13-14; cf. anche Strohschneider 1997), e, ancor prima, dalla *Tekstologija* di Dmitrij Sergeevič Lichačëv (1906-1999) in Unione Sovietica (cf. Alberts 1968), un metodo filologico sviluppato non senza evidenti condizionamenti ideologici (Tomelleri 2020: 103-28).

³⁶ Sull'originalità dell'innografia slava si vedano le riflessioni di Stančev 2017.

³⁷ Weingart parla di «literárne pamiatky cirkevnoslovenské československého pôvodu» e di «československé územie», riferendosi evidentemente ai territori di Moravia, Slovacchia e Pannonia, che per rispetto della fonte e comodità viene reso con «cecoslovacco», a dispetto dell'evidente anacronismo. Viene qui in mente la domanda provocatoria di Stankov (2006a: 29, n. 2), sorta in reazione polemica all'utilizzo, da parte di Mareš (1961: 17), dell'espressione «parole di provenienza ceca (morava)»: «Почему «чешского», а не, скажем, словацкого происхождения?» – «Perché di provenienza 'ceca' e non, per esempio, slovacca?». È evidente che una tale scelta lessicale non deve implicare alcun riferimento modernizzante alla situazione linguistica degli stati nazionali.

³⁸ Questa pratica, introdotta negli studi paleoslavistici da Aleksej Ivanovič Sobolevskij (1857-1929), al quale si devono alcuni studi pionieristici ed edizioni di testi di possibile provenienza morava e ceca (Cejtlin 1979: 313), è stata in tempi più recenti sviluppata e affinata metodologicamente da Reinhart (1980).

ha subito un parziale adattamento fonetico-ortografico, morfologico, lessicale e sintattico³⁹; si sarebbe così inevitabilmente determinata una sovrapposizione di nuove «patine linguistiche», che rendono particolarmente complessa l'individuazione e la distinzione dei diversi strati⁴⁰. Tale processo, talvolta consapevole, talvolta involontario, si è manifestato attraverso sostituzioni meccaniche, evidenziando una maggiore conservatività della sintassi e del lessico rispetto alla morfologia e, ancor più, alla fonetica e all'ortografia (Mareš 2000 [1970]: 10; Mareš 2000 [1970?]: 264, 266).

È pur vero, per quanto concerne l'aspetto lessicale, che anche termini obsoleti o sconosciuti ai copisti sono stati spesso vittime di storpiature o congetture errate, come è stato dimostrato a proposito di un possibile boemismo, il verbo *crkati*, in un passo poco chiaro della *Prima vita paleoslava di Venceslao* che tanto ha fatto e fa ancora discutere gli studiosi (Slavík 1929: 153-54; Havránek 1931: 196-97 e 209-10; Havránek 1935: 353-54; Tadin 1986; Sommer 2000: 242; Nastalska-Wišnicka 2010: 298-300). Il testo originario sul miracolo dell'indelebilità del sangue⁴¹ – ricostruito come (*vъ*) *tretii že dъnъ večerъ crъka vъ zъdě nadъ nimъ* («alla sera del terzo giorno [il sangue] colò sulla parete sopra di lui [*scil.* sopra il luogo della sua sepoltura]») – sarebbe stato alterato a causa della *scriptio continua*, forse addirittura a livello dell'archetipo comune alle redazioni croata glagolitica e slavo-orientale (Mareš 1979b)⁴². Si può ipotizzare che uno scriba boemo, forse stanco o distratto, oppure, in epoca successiva, i copisti croato e slavo-orientale, non avendo familiarità con il termine, abbiano completamente frainteso la frase, generando una sequenza poco logica e difficile da decifrare:

црѣкы възиде надъ нимъ (Mareš 1976: 369)⁴³
una chiesa sorse sopra di lui

³⁹ Ciò vale soprattutto per gli occasionalismi, mentre alcuni elementi locali, una volta entrati a pieno titolo nel lessico dello slavo ecclesiastico antico, si sono talvolta diffusi nelle lingue slave moderne (Horálek 1948: 118-19).

⁴⁰ Già Vatroslav Jagić (1838-1923), nella sua monumentale e pionieristica *Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache* (Jagić 1913), aveva elaborato il principio della multistratificazione dello slavo ecclesiastico antico, particolarmente visibile nel lessico (Večerka 1976: 92).

⁴¹ Il motivo del sangue, così come l'intervallo temporale di tre giorni, è una chiara allusione alla risurrezione di Cristo (Timberlake 2012: 121); lo studioso americano non discute, o forse non conosce, la proposta congetturale di Mareš.

⁴² Lo studioso ha proposto inoltre un interessante emendamento a un altro passo oscuro del testo, dietro il quale si potrebbe celare, ancora una volta, il mancato riconoscimento di un boemismo lessicale: si tratta del verbo *dospěti*, con il significato di 'arrivare', altrimenti attestato solamente nel capitolo XI della *Vita* di Costantino-Cirillo e nel capitolo VIII di quella di Metodio (Mareš 1978).

⁴³ Hošna (1997: 41) legge il passo come *třetí večer, jak všichni viděli, vystoupila v chrámě nad ním* («la terza sera, come tutti videro, apparve nel tempio sopra di lui»), ma la sua attenzione è rivolta principalmente alla formula *jak všichni viděli*, da lui ritenuta prova della veridicità della testimonianza. Si veda anche, nella presente edizione, la nota a nel commento alla traduzione italiana dello sticheron in ottavo tono (28.6).

2.2.1 Ortografia

Da un punto di vista fonetico-ortografico, il testo dell'ufficio per Venceslao, nei codici del Meneo di settembre che lo contengono, si presenta in una veste che ne rivela le caratteristiche tipiche della redazione slavo-orientale (Totomanova 1985: 194-98; Trunte 2014: 202-3), che solo in parte corrispondono all'esito slavo occidentale (ceco): l'evoluzione delle vocali nasali, che hanno perso il tratto articolatorio della nasalità, si riflette nell'assenza dello *jus bol'soj* (ѣ), regolarmente sostituito da *uk* (у, Ѹ) e nell'uso non etimologico di *jus malyj* (ѧ) e *jotirovannyj azb* (ѧ), che esprimono graficamente [ja] o [ʼa] secondo principi di distribuzione non sempre coerenti e in ogni caso non etimologici. Il gruppo *d+j* ha prodotto l'esito з (ж), mentre il risultato del gruppo *t+j* è reso graficamente con ѡ. L'elemento occlusivo si è perso nei gruppi consonantici *-tl-* e *-dl-*, l'esito della seconda e terza palatalizzazione della fricativa velare sorda *x* è sibilante e non scibilante. Oltre allo *cokan'je* (cf. *infra* § 2.4), si registrano casi di seconda pleofonia⁴⁴.

Anche sul piano morfologico il testo mostra tutti i tratti tipici della redazione slavo-orientale, senza offrire elementi che possano considerarsi significativamente distintivi: desinenza di strumentale singolare dei temi in *-ō* e *-jō* maschili e neutri in *-omb* e non *-om̃b* (Pop-Atanasova 2002: 29)⁴⁵, desinenza di terza persona singolare e plurale del presente indicativo terminante con *jer* palatale [ʲ] anziché velare [ʁ]. Pertanto, a eccezione di un possibile fenomeno fonetico, che verrà trattato nel § 2.5.1., è stato il lessico a svolgere il principale ruolo diagnostico⁴⁶, come dimostra l'attenta analisi di Vepřek 2006, non esente però da alcuni limiti metodologici, rilevati da Reinhart 2009⁴⁷.

2.2.2 Lessico

Particolare considerazione hanno ricevuto, nello studio del paleoslavo, i cosiddetti moravismi e pannonismi. Con questo termine si indicano alcuni tratti peculiari della parlata locale dei discepoli slavo-occidentali di Costantino e Me-

⁴⁴ Per un'analisi dell'ortografia del manoscritto T si vedano Popruženko 1889, Karneeva 1916a, 1916b e 1917; alcune peculiarità lessicali dei Menei di settembre-ottobre-novembre sono oggetto di analisi in Doseva 1988.

⁴⁵ L'uso di *-omb* avviene in modo non sistematico, quasi esclusivamente con sostantivi neutri (Mol'kov 2014a: 22).

⁴⁶ Se infatti i tratti fonetico-ortografici sono facilmente riconoscibili e modificabili, il lessico resta l'unico parametro su cui fondare l'ipotesi di una diversa area di origine del testo (Hamm 1981: 17).

⁴⁷ Lo studioso osserva che il restringimento del campo di indagine al dizionario praghese del paleoslavo pone seri limiti all'analisi linguistica, sia sul piano formale sia su quello semantico (Reinhart 2009: 278). Il rischio di incorrere in una *petitio principii* appare inoltre piuttosto evidente in questa procedura, dal momento che il lessico dovrebbe servire proprio a dimostrare l'origine boema delle opere analizzate. Nel caso dell'ufficio per san Venceslao, è necessario considerare anche la specificità del genere innografico, caratterizzato da un repertorio stabile di figure e formule convenzionali.

todio, privi di un parallelo nel proto-paleoslavo⁴⁸, notoriamente basato sul dialetto slavo meridionale parlato a Tessalonica (Salonicco), città natale dei due apostoli degli Slavi.

Si tratta principalmente di lessemi appartenenti alla sfera liturgica e religiosa, prestiti o calchi formati a partire dall'antico alto tedesco, o più raramente dal latino (Issatschenko 1942: 288; Shevelov 1957: 387; Vašica 1966b: 23-24; Auty 1964; Auty 1969: 3; Auty 1976; Stanislav 1971; Večerka 1976: 106; Bláhová 1988a: 35-36; Hristova 1994: 21-23; Huťanová 1998a: 76-98 e 1998b, Krivko 2021 e 2025), quali per esempio:

mьšě 'messa'⁴⁹, *križь* 'croce', *oplatь* 'offerta', *papežь* 'papa', *prěfacija* 'prefazio', *vьsьodь* 'comunione', *vьsemogььь* 'onnipotente', *mьnichь* 'monaco', *neprijazнь* 'diavolo', *chodatajь* 'intercessore' etc.

Tali prestiti o calchi lessicali, provenienti dall'ambiente germanico o latino-romanzo, sono legati all'opera missionaria del patriarcato di Aquileia e delle sedi vescovili di Salisburgo, Passavia e Ratisbona, effettuata tra gli Slavi di Pannonia e Grande Moravia prima dell'arrivo di Costantino e Metodio nell'863 (Vavřínek 1963; de Vincenz 1988-1989: 267-68; 1991: 467-69; Večerka 2010: 99).

I moravismi/pannonismi si sarebbero per così dire «infiltrati» (così Pop-Atanasov 2011: 62) nello slavo ecclesiastico antico durante il lavoro di traduzione o redazione svolto dai due fratelli in Moravia, venendo talvolta a sostituirsi e/o sovrapporsi al lessico delle preesistenti traduzioni (L'vov 1965b: 272; Hristova 1994: 22)⁵⁰; di conseguenza, se un termine cristiano di origine germanica o romanza è attestato in slavo ecclesiastico antico, si può presumere che vi sia giunto attraverso questa attività missionaria (Rejzek 2017: 351).

Introdotti principalmente come unità lessicali nei testi tradotti o redatti durante questa breve parentesi linguistico-ecclesiastica, essi si sono successivamente diffusi in modo non sistematico, comprendendo sia in manoscritti canonici sia in copie suc-

⁴⁸ *L'Urkirchenslavisch* di Trubeckoj, al quale Tkadlčík (1963: 347, n. 30) preferiva, in ceco, il termine di *soluňská staroslověňština*, ovvero 'paleoslavo di Salonicco'.

⁴⁹ A titolo di curiosità, notiamo che questo prestito compare spesso nella *Vita di Metodio*, mentre il corrispondente slavo *сложьба* è attestato nella *Vita di Costantino-Cirillo*, caratterizzata da una più marcata impronta bizantina; da qui si è frettolosamente concluso che Costantino avrebbe probabilmente celebrato secondo il rito greco (Ritig 1910: 19). Tuttavia, è importante ricordare che all'epoca le differenze nella celebrazione del rito erano molto meno accentuate rispetto ai secoli successivi, soprattutto dopo lo scisma; per questo motivo, la scelta di un termine piuttosto che di un altro non dovrebbe essere considerata troppo significativa (Dostál 1965: 83). Stankov (2006a: 43) ritiene che non si possa considerare moravismo *мьша*, dato che la parola latina *missa* non era una grandezza sconosciuta ai Bulgari negli anni '60 del IX secolo.

⁵⁰ Non è però necessario affermare, come sostiene lo studioso macedone, che la presenza di moravismi nell'*Ottoeco di Kičevo*, da lui preso in esame, implichi una diretta connessione tra alcuni dei modelli (apografi) di questo codice e la tradizione scrittoria morava (Pop-Atanasov 2000: 147). Una volta divenuti parte integrante del lessico dello slavo ecclesiastico antico, infatti, questi lessemi potevano essere utilizzati attivamente anche in altre aree geografiche ed epoche (Hristova 1994: 23).

cessive di testi appartenenti alla produzione scrittoria cirillo-metodiana (Večerka 2014: 14)⁵¹. Non sono per la verità mancate voci fortemente critiche verso alcune attribuzioni linguistiche di lessemi paleoslavi all'area slavo-occidentale: esse hanno trovato la loro espressione più fortemente polemica in una serie di articoli di Stankov (p. es. 2006a, 2006b, 2008), poi confluiti in una corposa monografia (2016). Inoltre, non è sempre agevole distinguere tra moravismi o pannonismi presenti nello slavo ecclesiastico antico e, viceversa, paleoslavismi attestati nel ceco. Si consideri, ad esempio, il caso del paleoslavo *кѣмѣтъра* e del ceco *kmetra* 'madrina', che potrebbe rappresentare un romanismo balcanico noto a Metodio attraverso le parlate slavo-meridionali locali (Boček 2018).

Ai moravismi e pannonismi si vanno poi ad aggiungere o sovrapporre i boemismi, ossia quegli elementi linguistici slavo-occidentali presenti, anch'essi in forma residuale, nelle opere successive alla tradizione cirillo-metodiana, che si presume siano state composte, tradotte o redatte in Boemia. I boemismi si distinguono dai moravismi dal punto di vista sia cronologico che funzionale, poiché sono più recenti e appartengono prevalentemente al campo semantico dei concetti religiosi; di contro, i prestiti e i calchi dal latino o dal tedesco riguardano principalmente l'organizzazione ecclesiastica (Večerka 1967a: 425).

All'interno dell'ufficio per Venceslao si rilevano i seguenti lessemi di possibile provenienza morava, documentati anche nel *Triodio di Bitola* (Pop-Atanasova 1995: 64-65): si registrano l'avverbio temporale *дрѣвѣиѣ* 'anticamente' nel terzo tropario della settima ode (28.31) e il sostantivo deverbale prefissato privo di suffisso *вѣрѣноуѣтъ* 'remissione' nel teotocio della medesima ode (28.32). Quest'ultimo termine, caratteristico del Meneo liturgico (Pičhadze 2009: 301), è attestato unicamente nel testimone base della presente edizione critica.

Come già sottolineato in precedenza, il ruolo cruciale svolto dalla Bulgaria nella ricezione, nella conservazione e nello sviluppo dell'eredità cirillo-metodiana portò, soprattutto nei territori orientali, a un graduale spostamento, o forse, più propriamente, a un ritorno dell'orientamento religioso, culturale e linguistico verso il modello greco-bizantino, e alla conseguente eliminazione, o sostituzione lessicale, di questi elementi slavo-occidentali:

It is not surprising, therefore, that the Slavic liturgy quickly and completely adapted itself in Bulgaria to the Byzantine rite, just as it is natural to expect that the literary output of Eastern Bulgaria would bear traces of this strong Byzantine influence. Unlike that of Ohrid, the language of this literature displays a marked deviation from Moravisms and Pannonisms, which were here gradually replaced by new lexical elements directly borrowed or translated from the Greek (Soulis 1965: 30).

⁵¹ In questo lavoro Večerka mirava principalmente a confutare, con argomentazioni esclusivamente linguistiche – considerate da lui, in quanto linguista, le uniche dotate di forza probatoria decisiva (Večerka 2012: 406) – l'ipotesi sulla localizzazione della Grande Moravia nella Pannonia inferiore o nei Balcani, proposta all'inizio degli anni '70 del secolo scorso dallo storico americano Imre Boba (1932-2021) e poi ripresa da altri studiosi, fra cui Otto Kronsteiner (1938-2023), e sviluppata in particolare da Eggers 1996 (sulla questione cf. anche Birkfellner 1991).

Un simile cambiamento, tuttavia, non è visibile nell'ufficio per san Venceslao, che sin dalle origini si configura come un testo liturgico modellato sulla tradizione bizantina. Risulta piuttosto improbabile ipotizzare l'esistenza di una sua versione glagolitica boema, successivamente non solo traslitterata, ma anche sottoposta a un'ampia e profonda revisione sul piano stilistico e linguistico; qualora un simile processo redazionale avesse effettivamente avuto luogo, la trasformazione risulterebbe ormai irriconoscibile e, in mancanza di riscontri testuali e linguistici concreti, non potrebbe che restare una mera ipotesi di lavoro. I casi in cui elementi lessicali della redazione ceca dello slavo ecclesiastico, non riconosciuti o fraintesi dai copisti slavo-orientali, siano stati successivamente modificati, sia intenzionalmente, sia attraverso un adattamento spontaneo o casuale, sono estremamente rari. La sostituzione trivializzante di lessemi di origine slavo-occidentale potrebbe essersi verificata in soli due casi:

- 1) nel secondo tropario della sesta ode (28.26), con la variante *kъneženije* (СѢН) rispetto a *knežije* (Т) e *kъnežije* (СОФ) – coppia che si ritrova anche nella *Seconda vita paleoslava di Venceslao* come equivalente lessicale del latino *principatus* (Spurná 2023: 315);
- 2) nel contacio (28.2), con la lezione *darovanije* (СѢН) rispetto a *rovanije* (СОФ)⁵², a patto di considerare quest'ultimo un moravismo di origine germanica e non il risultato di corruttela durante il processo di copiatura.

Per comodità espositiva, raggrupperemo le argomentazioni degli studiosi in tre grandi categorie, spesso strettamente interconnesse, presentandole in forma sintetica: linguistiche (§ 2.5), filologico-intertestuali (§ 2.6) e storico-culturali (§ 2.7). Prima però di procedere all'analisi degli aspetti appena enunciati, ci sia concesso un rapido *excursus* alfabetico (§ 2.3), che anticipa la presentazione dei «protagonisti» della presente edizione: tre testimoni manoscritti slavo-orientali, tutti redatti in alfabeto cirillico e risalenti a un medesimo archetipo (§ 2.4).

2.3 Una tradizione esclusivamente cirillica

Questa caratteristica formale ci porta subito a riflessioni di natura «genetica»: è risaputo, infatti, che la forma grafica originaria di un testo paleoslavo inizialmente redatto in alfabeto glagolitico emerge chiaramente negli apografi cirillici soprattutto attraverso errori di traslitterazione dovuti alle divergenze nel valore numerico delle lettere nei due alfabeti.

⁵² Di questo «termine» si parlerà più diffusamente nel § 2.5.2.5. Un riscontro autoptico del manoscritto rivela, come indicato nell'apparato all'edizione, che la lettera *on* <o> di ꙗон pare essere il risultato della correzione, probabilmente della stessa mano del copista, di un precedente *az* <а>, fatto che infittisce i dubbi su questa enigmatica lezione e suggerisce una contaminazione/confusione con il termine *radovanije* (cf. *infra* l'ipotesi di Tkadlčík).

Un noto passo della *Vita di Metodio* (capitolo XV, 1) riferisce che, dopo la morte del fratello, Metodio avrebbe portato a termine la traduzione dei libri veterotestamentari nell'arco di sei mesi, iniziando in marzo e terminando il 26 ottobre⁵³, avvalendosi della collaborazione di due copisti «tachigrafi»: *посажь дѣва попъзи скорописьца*⁵⁴ *сѣло [...] шестию мѣць на чѣмъ вѣт марфа мѣца, до дѣвоудесатю и шестию днѣ вѣктабра мѣца* (Kotkov 1971: 197).

Questo testo contiene notoriamente due evidenti errori, uno grammaticale e l'altro logico-fattuale: in presenza della forma *dѣva* 'due', infatti, ci attenderemmo, per esprimere l'oggetto diretto del verbo causativo *посадити*, non la forma di accusativo plurale *пору*, ma quella di accusativo duale *пора*, mentre da marzo a ottobre sono intercorsi non sei, ma otto mesi. Benché l'acume filologico di Rešetar (1913) e Mathiesen (1967) abbia permesso, a partire proprio dalla corrispondenza fonologica ma non numerica delle lettere slave *dzělo* (8 in glagolitico e 6 in cirillico) e *glagoli* (3 in glagolitico e 2 in cirillico)⁵⁵, di ripristinare in modo brillante la lezione originaria e corretta, nelle edizioni e, conseguentemente, nelle traduzioni moderne del testo, l'inerzia della tradizione continua a prevalere sulla necessità di correggere (*emendatio*) l'evidente guasto testuale prodottosi per effetto dell'errata traslitterazione (Tomelleri 2021b: 385-86). La recente traduzione di Marcello Garzaniti, per esempio, recita così:

[...] dopo aver dapprima designato fra i suoi discepoli due sacerdoti che scrivevano molto velocemente, tradusse in fretta⁵⁶ dalla lingua greca alla slava tutti i libri, portandoli a compimento a eccezione dei Maccabei, in sei mesi, avendo cominciato nel mese di marzo (e lavorando) fino al giorno ventisei del mese di ottobre (Tachiaos 2005: 220-21)⁵⁷.

Nella precedente versione italiana, in cui si menzionano solo i due sacerdoti e non compare alcun riferimento ai sei mesi, sembra che il traduttore, resosi conto dell'incongruenza, abbia scelto di eliminare l'indicazione temporale proble-

⁵³ Si noti che la conclusione dei lavori di traduzione dell'Antico Testamento coincise con il giorno della festa di san Demetrio di Tessalonica (Stanislav 1978: 200; Nichoritis 1991: 62).

⁵⁴ Il termine greco corrispondente è *ὀξυγράφος*, come si vince dal Salmo 44, 2 (ἡ γλῶσσά μου κάλαμος γραμματέως ὀξυγράφου – «La mia lingua è stilo di scriba veloce»), di cui nella traduzione slava coesistono i calchi *скорописьць* e *ѡдрописьць* (SJS 1997: 91 e 1019, <http://gorazd.org/gulliver/?recordId=37362,21.01.2025>).

⁵⁵ La questione metodologica relativa all'archetipo glagolitico della *Vita di Costantino-Cirillo* e della *Vita di Metodio* è stata recentemente approfondita da Diddi (2015).

⁵⁶ Sarebbe qui preferibile l'avverbio «rapidamente», che non comporta alcuna implicazione negativa, cf. anche «in breve tempo» in Mareš (1988: 18 – *w krótkim czasie*) e in Mareš (2000 [1988]: 40 – *v krátkém čase*).

⁵⁷ Alla nota 67 il traduttore fornisce una spiegazione incompleta e non definitiva del secondo errore: «In realtà il lasso di tempo equivale a sette o otto mesi. L'errore si può essere creato nel passaggio dal glagolitico al cirillico, che adottano medesime lettere con valore numerico diverso». Anche Mareš (1988: 18, n. 12 e 2000 [1988]: 44, n. 12) è piuttosto prudente a proposito del primo errore di traslitterazione dal glagolitico al cirillico (glag. ѡ = 3, cirillico в = 2).

matica (Peri 1981: 112). Una simile scelta, frutto della mancata individuazione dell'errore oppure di una volontà di riprodurre il manoscritto alla lettera per preservarne il valore documentario – quella «neghittosa viltà» (*Faulheit, Feigheit*) giustamente stigmatizzata da Weiher (1996: 66) –, finisce però per eludere l'incoerenza testuale anziché affrontarla in modo critico. Minore timore reverenziale e più accentuata sensibilità linguistica contraddistinguono l'atteggiamento del cronista slavo-orientale, il quale, nella *Cronaca degli anni passati*, riprende *verbatim* questo passo della *Vita*, ripristinando però l'accordo grammaticale mediante la sostituzione del plurale (*попы*) con il duale (*попа*): Мефодий же посади 2 попа скорописца зѣло (PVL 1950: 23; cf. anche Procházková 1959: 9). Tale intervento, pur essendo pienamente corretto dal punto di vista linguistico, risulta tuttavia erroneo sul piano critico-testuale e finisce per allontanare ancor di più il contenuto dal dettato dell'originale perduto.

Lo scopo di ogni edizione dovrebbe essere quello di superare gli inevitabili accidenti, casuali o volontari, della trasmissione di un testo, presentando quest'ultimo nella sua forma più genuina e comprensibile, senza nascondersi dietro la testimonianza concreta del singolo codice, anche se *optimus* o *vetustissimus*. Come opportunamente osservato da Carlo Dionisotti (1908-1998),

[è] inutile cercar riparo dietro la cortina fumogena della cosiddetta edizione diplomatica, quasi che l'astinenza da ogni intervento e la riproduzione meccanica, inferiore sempre a una copia fotografica, della fonte manoscritta o a stampa, siano segni di religiosa osservanza e di filologica scaltrezza. Sono invece procedimenti che ottundono e frastornano nell'editore stesso, prima ancora che nei lettori, la facoltà di intendere e fin di leggere con meccanica esattezza, dato e non concesso che leggere si possa senza intendere (Dionisotti 1963: 892; cit. in parte anche da Branca, Starobinski 1977: 86 e Sannia Nowé 2004: 117)⁵⁸.

Tornando ai testi appartenenti al ciclo di Venceslao, notiamo che essi presentano spesso errori di traslitterazione delle lettere con valore numerico (Turek 1989: 64; Vepřek 2022: 25; si veda in particolare Tkadlčík 2001).

Possiamo menzionare qui come esempio emblematico la *translatio* delle reliquie del santo da Stará Boleslav a Praga, che nella redazione slavo-orientale della *Prima vita paleoslava di Venceslao* viene erroneamente datata al 3 marzo invece che al 4 marzo (Weingart 1949: 53), mentre l'indicazione cronologica nella versione glagolitica croata è corretta. Questa «svista» dipende notoriamente dal fatto che la lettera *dobro* indica in glagolitico la cifra 4, mentre ha in cirillico il valore numerico di 3 (Timberlake 2012: 109-10).

⁵⁸ Ricordo che, in occasione della conferenza internazionale *ATTEST – Approaches to the Editing of Slavonic Texts: Tradition and Innovation in Palaeoslavistic Ecdotics*, organizzata insieme a Lara Sels e Jürgen Fuchsbaauer presso l'università di Regensburg l'11-12 dicembre 2015 (Sels 2016), mentre sostenevo la necessità di emendare questo passo della *Vita di Metodij*, Ralph Cleminson replicò con stupore quasi indignato: «But this is *divinatio!*». Con l'avvento della riproduzione digitale dei manoscritti, si pone nuovamente la questione se l'edizione diplomatica conservi ancora una sua ragion d'essere.

(1) Errore di traslitterazione dal glagolitico nella Prima vita paleoslava di Venceslao

(1a.) Redazione vostokoviana (Vajs 1929: 20)

прене|сенъ же бы вачеславъ князь | мѣца марта въ .г. днѣ.

Translatus vero est Venceslaus princeps mensis martii III (Miklosich, Fiedler 1858: 279)

Il principe Venceslao fu trasferito il giorno 3 del mese di marzo

(1b.) Redazione del Meneo di Macario (Vajs 1929: 28)

принесенъ⁵⁹ бысть князь вачеславъ мѣца марта въ .г. днѣ

Il principe Venceslao fu portato il giorno 3 del mese di marzo

(1c.) Redazione croata (Vajs 1929: 43)

Пренесено же бѣ | вистиноу тѣло Вещеслава (sic!) к'не|за Хѣтолюбца .ѿ. ти днѣ
ми|сца мар'ца

Il corpo del principe Venceslao devoto a Cristo fu in verità trasferito il giorno quattro del mese di marzo

Nell'ufficio per san Venceslao, invece, non si riscontra alcuna traccia di un possibile antigrafo glagolitico che possa suggerire una trasmissione testuale dall'ambiente grafico-culturale della Boemia a quello della Rus' di Kiev. Le cifre delle serie (enneade) delle unità vengono utilizzate abbondantemente e in modo ineccepibile, all'interno di una tradizione cirillica stabile e immune da simili svarioni: nelle rubriche che introducono i vari componimenti liturgici, infatti, viene adottato un sistema di numerazione che prevede sia l'indicazione dei toni musicali (otto in totale, rispetto ai quattro autentici e quattro plagali del greco), sia quella del numero delle diverse odi, dall'uno al nove (con frequente omissione della seconda ode⁶⁰).

Un eventuale errore di numerazione dell'ode di un canone, ma in un contesto testuale del tutto differente, potrebbe essere contenuto in un passo del capitolo III del *Sermone sulla translatio delle reliquie di papa Clemente*, attribuito a Costantino-Cirillo; vi viene menzionata la scena di una solenne celebrazione liturgica accompagnata dall'esecuzione della seconda ode:

(2) Sermone sulla translatio delle reliquie di Papa Clemente (Vašica 1965: 75⁶¹)

Сѣа же радости вѣторви пѣснѣ на чатіе славно и невзвѣрѣнно просвѣщающе, сѣа же никаккоже възвѣрѣннѣи сътворихѣ, бѣ же сѣце: Страхѣмъ бжїимъ и трепетомъ
ддержимъ и слезами

Cui laetitiae cum nullo modo obstaret vis luminis collustrans, initium clarum et expeditum fecimus alterius cantici; fuit autem sic: «Timore Dei ac tremore oppressi et lacrimis» (trad. latina di Vašica 1965: 66)

⁵⁹ Nella lezione *принесенъ* si riscontra la confusione grafica di *jat'* <ѣ> e *iže* <и>.

⁶⁰ Quest'ultima è generalmente assente nei canoni del periodo non quaresimale, nei quali si passa direttamente dalla prima alla terza ode. Ciò avviene perché il contenuto della seconda ode era considerato inadatto per la Κυριακή (giorno del Signore), consacrata alla commemorazione della Resurrezione (Velimirović 1973: 202); sulla seconda ode del canone si rinvia al contributo di Krivko 2009.

⁶¹ Riserve sul carattere non ineccepibile, dal punto di vista critico-testuale, di questa edizione sono state espresse da Boronovskij et al. (1978: 147-48).

Se si tratta davvero di un'ode⁶², essa appare per errore al posto del numerale (ordinale) tre, indicato in alfabeto glagolitico dalla lettera *vědě*, che nell'alfabeto cirillico, come abbiamo appena visto nella *Vita di Metodius*, rappresenta invece il numero due (Večerka 1985: 167 = 2011: 197). Questa situazione però non vale per il nostro canone, dove, come detto, le cifre con valore numerico non forniscono alcun indizio di traslitterazione dal glagolitico al cirillico.

L'argomento alfabetico, peraltro, potrebbe non essere condizione necessaria e nemmeno sufficiente a sostegno dell'ipotesi boema, se si ammette che nei secoli X e XI il cirillico fosse noto e in uso nelle terre ceche, come sembrerebbero documentare, in antichi resoconti annalistici, alcune inesattezze cronologiche, spiegabili a partire da fonti scritte in cirillico nelle quali erano state meccanicamente sostituite le lettere con valore numerico dei loro modelli glagolitici (Horálek 1975: 23; cf. anche Pacnerová 2008: 166 = 2021: 65). La tradizione cirillica sarebbe giunta in Boemia dalla Rus' di Kiev attraverso il già citato monastero di Sázava (cf. *supra* § 2.1), che nel corso della sua breve esistenza mantenne sempre stretti rapporti con essa (Bláhová 2005: 246; Bláhová 2006: 225 che rimanda a Vašica 2001 [1940]). Ne sarebbero testimonianza i già citati *Frammenti di Praga* e la prima parte del *Vangelo di Reims*, contenente sedici fogli di un evangelario cirillico di rito orientale (Bláhová 1995: 597; Bláhová 2005: 243-47; Bláhová 2006: 223-26). Si suppone infatti che i *Frammenti* siano scampati alla completa distruzione e dispersione dei libri slavi a Sázava; se questa ipotesi venisse confermata, se ne potrebbe concludere che i monaci conoscevano l'alfabeto cirillico già prima di essere espulsi per la prima volta nel 1055, e che erano inoltre in grado di traslitterarlo in glagolitico, adeguandolo alle consuetudini ortografiche boeme (Bláhová 2005: 244; Bláhová 2006: 224).

2.4 La tradizione manoscritta

Il testo dell'ufficio per san Venceslao, come già anticipato, è contenuto in tre codici manoscritti del Meneo liturgico di settembre, al 28 del mese, giorno nel quale si celebra anche la festa di san Caritone il Confessore († 350)⁶³:

(3) Testimoni dell'ufficio per Venceslao

(3a) Mosca, Archivio di Stato Russo degli atti antichi (*Rossijskij Gosudarstvennyj Archiv Drevnich Aktov*), Fondo 381/1 № 84, Meneo liturgico di settembre, XI secolo exeunte (1095), ff. 161r-165v (SK 1984: 46-47, № 7), edito da Jagić (1886: 0213-0222), Vondrák (1910: 170-75; 1925: 211-17), Serebrjanskij (1929b: 139-45) con traduzione ceca, Gruzín (1929: 126-33)⁶⁴ con traduzione ceca, Rogov (1970:

⁶² Uchanova (1998: 61) interpreta queste parole come una parafrasi del versetto 11 del secondo Salmo («Servite il Signore con timore, e gioite con tremore»).

⁶³ L'edizione critica dell'ufficio per san Caritone, approntata su sei codici slavi (quattro slavorientali e due serbi) e verificata mediante il confronto con ventisei manoscritti contenenti il testo greco, è stata curata da Viecca (2024/2025).

⁶⁴ Questo studio è stato criticato come un tentativo dilettantesco e tendenzioso di strumentalizzare il culto di Venceslao a sostegno dell'ortodossia ceca contemporanea (Vašica 1929b: 324, n. 2 = 2001: 43, n. 55).

119-25) con traduzione russa e Mareš (1979a: 45-49). Si tratta del testimone più antico dell'ufficio per san Venceslao, facente parte di un gruppo di tre manoscritti novgorodiani della fine dell'XI secolo (mesi di settembre, ottobre e novembre) che, insieme ad altri codici pergamenei, faceva parte di un complesso di manoscritti legati al monastero femminile di San Lazzaro a Novgorod (Micheev 2019). Questo testimone è stato per così dire nobilitato dall'*editio princeps* di Jagić, che marca il glorioso inizio editoriale dell'innografia antico-slava, http://rgada.info/kueh/index2.php?str=381_1_84 (03.11.2023) [T]

(3b) San Pietroburgo, Biblioteca Nazionale Russa (*Rossijskaja Nacional'naja Biblioteka*), Collezione della Cattedrale di Santa Sofia a Novgorod № 188, Meneo liturgico di settembre e ottobre, XII secolo, ff. 123-126 (Sreznevskij 1856b: 275; Kuprijanov 1858: 45-6; Sreznevskij 1882: 76; SK 1984: 105-6, № 63; Jagić 1886: xxxiv-xxxix e 225-35), testo dell'ufficio pubblicato per la prima e unica volta da Sreznevskij (1863a: 189-91)⁶⁵. Jagić, che era a conoscenza di questa edizione (Jagić 1886: 0213, n. 1), ha utilizzato questo manoscritto, caratterizzato dalla completa commistione ortografica di <Ѣ> e <е> (Mol'kov 2018; 2020: 246-78), per controllare e integrare il testo del codice T. Non gli era infatti sfuggita l'importanza linguistica (presenza di forme arcaiche) e testuale (maggiore attendibilità di alcune lezioni) di questo testimone, indicato nell'edizione con l'abbreviazione c.: «Важность соф. минеи, как памятника отличающегося замечательно выдержанными старыми формами языка, и более тщательно переписанным текстом, чем даже в минее 1096 года [...]»⁶⁶ (Jagić 1882: 227), <https://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyy-katalog?ab=B21740B7-DEE0-474A-90C1-5FA7B362E62F> (18.10.2023) [Соф]

(3c) Mosca, Museo Storico (*Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej*), collezione Sinodale № 159, Meneo liturgico di settembre con neumi, XII secolo, ff. 242r-247r (SK 1984: 119, № 78), segnalato da Sreznevskij (1856a: 191)⁶⁷ e pubblicato per la prima volta da Nevostrujev (1872: 166-69) e Kolář (1873b) con traduzione ceca parzialmente riproposta da Košnář (1912: 28-29)⁶⁸. Questo manoscritto fa parte di un comples-

⁶⁵ Prima di allora lo studioso aveva reso nota alla comunità scientifica l'esistenza di questo codice, riportandone integralmente alcuni stichera, l'esapostiliario e tutti gli *incipit* delle odi (Sreznevskij 1856b: 275-76).

⁶⁶ «L'importanza del Meneo secondo Соф, come documento che si distingue per la notevole conservazione di arcaismi linguistici e per una copiatura del testo più scrupolosa rispetto a quella del Meneo del 1096 [...]». In realtà, come vedremo, questa affermazione non sempre trova riscontro nel testo del manoscritto, che alcuni studiosi ritengono possa conservare forme linguisticamente arcaiche (cf. *infra* § 2.5.1).

⁶⁷ Alla pagina seguente Sreznevskij pubblica integralmente, da altra fonte coeva (Gorskij 1856: 47-8), il secondo tropario della settima ode (28.30), il primo tropario dell'ottava ode (28.33) e il secondo tropario dell'ottava ode (28.34). Nello stesso anno egli segnalò questo manoscritto al collega Václav Hanka in una lettera datata 16 maggio 1856, riportandone anche gli stessi tropari di cui sopra (Francev 1905: 1096-97).

⁶⁸ *Úryvky z překladu staroslovanských chvalozpěvů zpívaných na svátek sv. Václava* – «Estratti dalla traduzione degli inni slavi antichi cantati nella festa di s. Venceslao».

so di Menei con notazione musicale bizantina, di cui non si sono conservati solo i volumi di marzo e luglio (Nevostrujev 1872: 164)⁶⁹. Il testo non presenta abbreviazioni, fatta eccezione per le rubriche iniziali di ogni inno, e si caratterizza per la corretta rappresentazione etimologica degli *jer* (ѣ е ъ), che nella pratica canora a lungo conservarono il proprio carattere vocalico e sillabico (Koschmieder 1932: 1); abbiamo riscontrato solo due «errori»: nel contacio (28.2) si legge la forma **БОЖЕСТВЪНЪНА**, con <ѣ> per <ъ> in posizione forte, mentre nel primo tropario della terza ode (28.13) l'aggettivo **НЕЪЗЛОБИВЪ** si presenta senza lo *jer* velare in posizione debole (**НЕЪЛ-**), che però è di fatto ripristinato foneticamente da un neuma posto fra le due consonanti⁷⁰. Notevole è anche la presenza di forme pronominali degli aggettivi non ancora contratte (Nevostrujev 1872: 165), che conferisce al testo una patina di apparente arcaicità (Gorskij, Nevostruev 1917: 13, n. 1), <https://catalog.shm.ru/entity/ОБЪЕКТ/165146?query=служебная%20миня%20сентябрь&index=39> (03.11.2023) [Син]

Non contengono invece l'ufficio per Venceslao altri tre codici studiati del Meneo di settembre: uno di redazione slavo-orientale, conservato a Mosca presso l'Archivio di Stato Russo degli atti antichi (Fondo 381/1 № 85, XII-XIII secolo, http://rgada.info/kueh/index2.php?str=381_1_85&name=Миня%20служебная,%20сентябрь, consultato il 22.10.2025), e due di redazione serba: il codice Zographensis № 53 (I.e. 7), un Meneo liturgico relativo ai mesi di settembre-ottobre-novembre della prima metà del XIII secolo, e il *Meneo di Bratko*, conservato nella Biblioteca Nazionale di Belgrado (Rs 647), contenente, fra l'altro, un Meneo liturgico per i mesi di settembre e ottobre del XIII secolo.

La tradizione manoscritta rivela dunque che il nostro ufficio è presente solo in codici provenienti dalla regione di Novgorod, come rivela chiaramente la presenza dello *cokan'e*, ovvero la confusione ortografica delle affricate alveolare <ц> ([ts']) e palatale <ч> ([tʃ]) in seguito a neutralizzazione dell'opposizione fonologica o convergenza dei due fonemi nella parlata locale. Nel testo abbiamo riscontrato i seguenti esempi del riflesso ortografico di questo fenomeno dialettale slavo-orientale, distribuiti in modo diseguale fra tutti e tre i manoscritti⁷¹:

(4) Esempi di *cokan'e*

Rubrica iniziale dell'ufficio per il santo: **ВІАЦЕСЛАВА (Соф⁷²)**

Sticheron nell'ottavo tono (28.4): **ВЛАДЪЦІЦНИ (Син, Соф)**

⁶⁹ Lo studio paleografico della notazione musicale nei manoscritti di redazione slavo-orientale conferma quanto riportato dalla *Cronaca degli anni passati* sulla fioritura di un'intensa attività di traduzione e copiatura sotto Jaroslav il Saggio, che regnò fino al 1054.

⁷⁰ L'esempio citato mostra che l'omissione degli *jer* era più frequente in quelle radici in cui essi non si trovavano mai in posizione forte, come **КЪНАЗЪ**, **КЪТО**, **ЧЪТО**, **МЪНОГЫ** etc. (Karjagina 1960: 14).

⁷¹ Popruženko (1889: 29-31) ha raccolto le attestazioni nel testimone T; sul fenomeno dello *cokan'e* sono illuminanti le osservazioni di Živov (1984: 263-72 = 2006: 96-115).

⁷² Questa forma è riportata anche nel calendario liturgico dei santi pubblicato da Sreznevskij (1863b: 4).

Terzo tropario della terza ode (28.15): ТРОИЦЬНАМИ (Син)

Terzo tropario della quarta ode (28.19): ВЪНЬ^Ѹ (Т)

Teotocio della quinta ode (28.24): ВЛДЦЦЕ (Т)

Secondo tropario della sesta ode (28.26): ВЛДЦЬНА (Т)

Primo tropario della settima ode (28.29): ТВОРЬУЮ (Син)

Secondo tropario della nona ode (28.38): ВЕЛИЦЮЩИИХЪ (Син)

In tutti e tre gli esemplari del Meneo liturgico di settembre le parti costitutive dell'ufficio sono distribuite non in base al loro impiego nella celebrazione liturgica (criterio funzionale), ma secondo il genere delle singole unità testuali che lo compongono⁷³. La disposizione per tipo si riscontra in manoscritti che seguono il *Typikon* studiata (Nečunaeva 2006: 52); non è possibile stabilire se antiche raccolte slave organizzate per genere siano alla base di questi Menei o se, invece, si tratti della traduzione di originali greci che presentavano già questa disposizione (Hannick 1989: 113). Come rileva Jagić a proposito del codice più antico (Т), la disposizione prevede solitamente la successione di catisma, contacio e ico (se presenti), stichera e infine canone:

Стихирам и канону в минеях нашего состава всегда предшествуют седаьны и (если есть) кондаки и икосы. Вообще надо заметить, что одна из самых существенных примет относительно миней древнейшего типа заключалась в том, что в них на первом месте приводились седаьны (καθίσματα), по одному иногда и по два, между тем как в более поздних || редакциях (но уже с XII века) седаьны всегда помещены после третьей песни канона, а кондаки и икосы после шестой (Jagić 1886: lii-liii)⁷⁴.

Nell'ufficio per Venceslao riscontriamo le seguenti composizioni innografiche: un catisma nel quarto tono, un contacio nel primo tono, due stichera nell'ottavo tono, altri due stichera nell'ottavo tono e uno nel quarto tono, e infine un canone nel sesto tono, privo della seconda ode e, in conclusione, un esapostilario.

A scopo identificativo, a ciascuna unità testuale nell'edizione è stato assegnato, accanto alla denominazione dell'inno, un numero progressivo, indicato da una cifra araba che segue il numero del giorno del mese, dunque 28.1 per il catisma, 28.2 per il contacio e così via, secondo il modello adottato nell'edizione del Meneo liturgico curata da Hans Rothe e Dagmar Christians presso l'allora *Commissione Patristica dell'Accademia delle Scienze della Renania Settentrionale-Westfalia*, con sede operativa a Bonn⁷⁵.

⁷³ Fino all'XI secolo i libri liturgici erano suddivisi per genere anziché in base alla loro funzione nel rito (Hannick 1989: 111).

⁷⁴ «Nei Menei del nostro complesso gli stichera e il canone sono sempre preceduti dai catismata e, quando presenti, dal contacio e dell'ico. Va notato che uno dei tratti distintivi dei Menei del tipo più arcaico è la collocazione dei catismata, uno o talvolta due, al primo posto, mentre nelle redazioni più tarde (ma già a partire dal XII secolo) essi sono posti sistematicamente dopo la terza ode del canone, i contaci e l'ico invece dopo la sesta ode».

⁷⁵ Come modello di riferimento si prende uno dei volumi contenenti il Meneo di aprile (GMA 2014), con l'unica differenza non sostanziale che il giorno è indicato con il numero arabo anziché con la cifra romana.

In forma tabellare e più perspicua risulta la seguente struttura compositiva, già proposta in Tomelleri (2023: 116-17):

- (5) Struttura compositiva dell'ufficio per san Venceslao, suddivisa in unità testuali
- [1] catisma, quarto tono, modello: *σκορο βαρι*⁷⁶ – Ταχὺ προκατάλαβε
- [2] contacio, primo tono, modello: *ликъ днѣльскыи* – Χορὸς ἀγγελικός
- [3-4] due stichera, ottavo tono, modello: *ο πρѣславъноε γουδο* – Ὁ τοῦ παραδόξου θαύματος (N 59)⁷⁷
- [5-6] due stichera, ottavo tono, modello: *иже вѣ ѱѡдомѣ рани* – Ὁ ἐν Ἐδέμ παράδεισος (N 56)
- [7] uno sticheron, quarto tono, modello: *ѱко доблиа вѣ мѡυϕеницѣхъ* – Ὡς γενναῖον ἐν μάρτυσιν (N 38)
- [8-40] canone, sesto tono, che comprende otto odi (senza la seconda), la cui strofa finale è costituita da un tropario dedicato alla Deipara (teotocio):
- [8-12] prima ode, irmo⁷⁸: *ѱко по соухѡу* – Ὡς ἐν ἡπείρῳ πεξεύσας (N 79, Han 168)
- [13-16] terza ode, irmo: *нѣсть свѣта ѱкоже тѣи* – Οὐκ ἔστιν ἅγιος ὡς σύ (N 91, Han 170)
- [17-20] quarta ode, irmo: *χριστοεъ мѣнѣ сила* – Χριστὸς μου δύναμις (N 102, Han 174)
- [21-24] quinta ode, irmo: *вожиѣмъ свѣтъмъ* – Τῷ θείῳ φέγγει σου (N 114, Han 176)
- [25-28] sesta ode, irmo: *житиискаго моря* – Τοῦ βίου τὴν θάλασσαν (N 125, Han 180)
- [29-32] settima ode, irmo: *χλαдодавницю* – Δροσοβόλον μὲν (N 137, Han 182)
- [33-36] ottava ode, irmo: *ис пламене свѣтънимъ* – Ἐκ φλογὸς τοῖς ὀσίοις (N 152, Han 184)
- [37-40] nona ode, irmo: *принимъшиа радость* – Ἡ τὸ χαίρει δι' ἀγγέλου δεξαμένη (Han 190)
- [41] un esapostilario⁷⁹, modello: *ѡ зѣмла прѣстави*

Ad eccezione del catisma (28.1) e del contacio (28.2), nel testimone **Син** gli stichera e i tropari sono muniti di notazione musicale, in forma di neumi che

⁷⁶ Nel testimone **Син**, invece, la rubrica, assente in **Соф**, introduce un tropario idiomelo: *оубъ самѡ*.

⁷⁷ Le abbreviazioni **N** e **Han** si riferiscono, rispettivamente, ai lavori di Christians 2001a e Hannick 2006.

⁷⁸ Derivato dal verbo εἶρω 'unisco, lego', il termine εἰρμός denota nella liturgia bizantina la prima strofa di un'ode, che funge da modello melodico-ritmico per quelle successive, i tropari, da lei tenute unite insieme formalmente (Koschmieder 1954: 149; Velimirović 1973: 192). Inizialmente, il termine indicava qualcosa come «connessione» o «successione» e si riferiva esclusivamente alla melodia, per poi essere trasferito alla strofa composta secondo una determinata melodia (Christ 1870: 14).

⁷⁹ In slavo *světílno*, derivato da *světlo* («luce»), che corrisponde al greco φωταγωγικόν e sostituisce l'esapostilario nel periodo quaresimale (Velimirović 1973: 203). La preghiera viene recitata dopo la nona ode del canone mattutino, al sorgere del giorno (Kantor 1990: 279, n. 26) e enfatizza Cristo come luce del mondo.

indicano il solenne procedere melico del testo in un ritmo sillabicamente libero (Koschmieder 1970: 18). L'uso della notazione musicale, che a Bisanzio comincia intorno alla metà del X secolo (Velimirović 1984: 13), nel mondo slavo viene fatto risalire alla metà dell'XI secolo; le fonti conservate, perlopiù della fine di quel secolo, suggeriscono che inizialmente le melodie venissero trasmesse oralmente, e che solo più tardi siano state trascritte, in un primo momento in territorio slavo-orientale (Koschmieder 1954: 148)⁸⁰.

Nel modello greco degli irmi si registra una costante struttura metrica, basata su isotonia e isosillabismo, caratteristiche difficilmente replicabili e generalmente non rispettate nella traduzione slava (Koschmieder 1932: 5 con rimando al tentativo, non riuscito, di Abicht 1916, di dimostrare che le traduzioni slave degli inni dell'Ottoeco conservavano il numero di sillabe dell'originale greco). Mentre di norma le traduzioni più antiche privilegiavano l'aderenza alla struttura musicale, consentendo al tempo stesso una maggiore flessibilità nella resa del testo, in seguito si assiste a un'inversione di tendenza, con il letteralismo che prevale sull'attenzione alla metrica e alla sillabazione (Christians 2002; cf. anche Drillock 2000. Per una panoramica sull'innografia bizantina si veda Giannouli 2019).

Nel testo troviamo le seguenti denominazioni tecniche legate alla sfera della liturgia, che consistono in prestiti o calchi dal greco, riportati in ordine alfabetico (cf. anche Pop-Atanasov 2000: 142; Crvenkovska, Makarijoska 2010: 54-55):

(6) Termini innografici⁸¹

БОГОРОДЪУЪНЪ (gr. θεοτοκίον) – *teotocio*, ovvero *tropario in onore della Deipara*⁸²

ГЛАСЪ (gr. ἦχος) – *modo* (o *tono*)⁸³

ИРМОСЪ / ЕРМОСЪ (gr. εἰρμός) – *irmo*

КАНОНЪ (gr. κανών) – *canone* (Vasmer 1909: 77-78)

КОНДАКЪ (gr. κοντάκιον) – *contacio* (Vasmer 1909: 94)

ПОДОУЪНЪ (gr. προσόμοιον) – *modello* (lett. *simile a*)

ПѢСНЬ (gr. ὠδή) – *ode*

САМОГЛАДСНЪ (gr. αὐτόμελος) – *automelo*

СВѢТИЛЬНЪ (gr. ἑξαποστειλάριον) – *esapostilario*

СТИХИРА (gr. στιχηρόν) – *sticheron* (Vasmer 1909: 192)

СЪДИЛЬНА (gr. κάθισμα) – *catisma*⁸⁴

⁸⁰ L'estrema importanza per la filologia (nel suo senso più ampio) del materiale ivi contenuto, oggi meno sconosciuto grazie agli sforzi ecdotici e musicologici degli ultimi decenni, è stata sottolineata più di mezzo secolo fa proprio da Erwin Koschmieder (1895-1977), che giustamente invitava gli slavisti a riconoscere e realizzare i compiti più urgenti della disciplina (Koschmieder 1970: 41).

⁸¹ Per una definizione dei termini *acolutia*, *tropario*, *contacio*, *canone* e *sticheron* cf. Pop-Atanasova (2002: 12-14).

⁸² In slavo БОГОРОДНИЦА, termine calcato sul greco θεοτόκος che non ha alcun analogo in ambiente cristiano latino (Mladenova 1989: 429).

⁸³ Il termine slavo, indicante originariamente 'suono, voce', ha acquisito un nuovo valore tecnico musicale, ricalcato sul modello greco secondo un processo di *Lehnbedeutung* (Schumann 1958: 1).

⁸⁴ Oppure, con adeguamento al genere grammaticale greco, СЪДИЛЬНО (Schumann 1958: 54).

Non è sicuramente corretto considerare il prestito dal greco ερμολζ (T) un *hapax legomenon* attestato più di una volta nello stesso testo, come fa Vepřek (2006: 121) basandosi sulla sola testimonianza del dizionario praghese dello slavo ecclesiastico antico (SJS 1966: 582, <http://gorazd.org/gulliver/?recordId=3893>, 28.05.2025). Questa apparente ingenuità interpretativa deriva dall'applicazione rigida di un principio valido solo a condizione che il corpus selezionato sia bilanciato, requisito che non si applica al genere innografico, notoriamente sotto-rappresentato, o meglio 'trascurato' – per riecheggiare il titolo di un articolo di Worth 1971 – dal dizionario praghese e ancor più nella sua versione abbreviata pubblicata a Mosca (SS 1994, cf. Crvenkovska 2017: 55; cf. anche *infra* § 2.5.2).

Individuare le peculiarità lessicali, intese come termini non attestati nella tradizione del canone paleoslavo, risulta alquanto problematico, se si considera che il suddetto strumento lessicografico, pur prezioso e imprescindibile, non include numerosi testi in slavo ecclesiastico trasmessi da copie più tarde di redazione medio-bulgara, slavo-orientale o serba (Dobrev 1981: 30, n. 56 = 2018: 73, n. 64).

2.5 Caratteristiche linguistiche slavo-occidentali

Partiamo dalla definizione di slavo ecclesiastico di redazione ceca proposta da Mareš:

Českou církevní slovanštinu jako celek můžeme definovat asi takto: je to staroslověnština, do níž pronikají české prvky ve všech oblastech jazyka, a to mnohem hojněji, než tomu bylo ve velkomoravské staroslověnštině; uplatňují se však nedůsledně, tu více, tu méně, v jednom a témž případě se někdy setkáváme se slovem, tvarem nebo syntaktickým spojením českým, jindy se staroslověnským (Mareš 2000 [1970?]: 264; cf. anche Mareš 1963; Mareš 2000: 368)⁸⁵.

Di conseguenza, gli elementi linguistici cechi presentano un carattere non sistematico e appaiono in modo incoerente, al punto che nello stesso contesto si può trovare ora una parola ceca, ora una parola paleoslava (Hauptová 2006: 25-26).

A sostegno dell'origine boema dell'ufficio per san Venceslao sono stati richiamati alcuni tratti linguistici tipicamente slavo-occidentali, riconducibili a moravismi o boemismi, di natura fonetica e, soprattutto, lessicale. Quest'ultimo ambito risulta più stabile nella trasmissione dei testi, essendo meno soggetto a mutamenti rispetto ad altri livelli linguistici (Vepřek 2022: 34), laddove fonetica e ortografia, più di morfologia e sintassi, tendono a subire i mutamenti più profondi nel corso del tempo (Mareš 1974b: 34; Mareš 2000 [1974b]: 147).

⁸⁵ «Lo slavo ecclesiastico di redazione ceca può essere così definito: si tratta di uno slavo ecclesiastico antico in cui penetrano elementi cechi a tutti i livelli linguistici, in misura molto maggiore rispetto a quanto non avvenisse nello slavo ecclesiastico antico della Grande Moravia. Questi elementi però si manifestano in modo non sistematico, in misura ora maggiore, ora minore; nel medesimo contesto si possono riscontrare una parola, una forma o una costruzione sintattica di matrice ora ceca, ora paleoslava».

2.5.1 Possibili boemismi fonetici

Nella prima categoria si inserisce un processo fonetico caratteristico della lingua ceca, ovvero il passaggio di 'a > ä > ě al genitivo singolare e al nominativo/accusativo plurale dei sostantivi neutri in *-ije*. Esso è stato chiamato in causa per spiegare il seguente passo tratto dal quarto tropario della prima ode:

(7) Quarto tropario della prima ode (28.11)

ВЗИИНОУ БО ВЪСЪМЪЗ ВЪРЪНЗИИМЪЗ ВБИЛЬНО ДАИШИ ИЦЪЛЕНИИА (Соф ицелєнииа, Т ицѣлєниє)

Tu, infatti, sempre a tutti i fedeli concedi generosamente guarigioni

Rispetto agli altri due manoscritti, che tra l'altro registrano la dissimilazione del gruppo consonantico *-sts*⁸⁶, la variante del testimone Т (ИЦЪЛЕНИИЄ) potrebbe essere comodamente interpretata come accusativo singolare del *nomen actionis*, denotante in senso generico il processo ('guarigione'), forma sintatticamente accettabile e stemmaticamente adiafora. Nella tradizione degli studi, però, essa viene considerata «identica» a quella degli altri due testimoni (ИЦЪЛЕНИИА), dunque una forma di neutro plurale che avrebbe subito questa trasformazione fonetica, a conferma dell'origine ceca del testo (Večerka 1963: 414-15).

La lezione di Т viene così accostata a due passi dei *Frammenti di Praga*, inizialmente, ma erroneamente, considerati come possibili testimonianze di metaforia antico-ceca (Mareš 1949-1950: 57-58 = 2000 [1949-1950]: 349; Večerka 1976: 111), come in *dušā* > *dušě*:

(8) Passaggio *-ija* > *-ijä* [<-ije>]

(8a) Frammenti di Praga I B/4-5 (Vondrák 1904: 88)

ПАНЪТИКОСТИЕ СЪГЪБ ГРЪА|ДЪБТ(Ъ)

La santa Pentecoste si avvicina (trad. inglese in Kantor 1990: 51)

(8b) Frammenti di Praga II A/23 (Vondrák 1904: 89)

ЕЗДА ДАРА ЦЪЛЕНИЕ ТЪА ЛИШИ

μη τοῦ χαρίσματος τῶν ἱαμάτων ἐστέρησε

Forse ti ha privato del dono della guarigione? (trad. inglese in Kantor 1990: 52)

Permangono, peraltro, forti dubbi sull'interpretazione di questi esempi se riferiti alla storia della lingua ceca, soprattutto se si tiene conto della datazione del fenomeno, che si è realizzato circa cento anni dopo (Bergmann 1921: 223-30), nella seconda metà del XII secolo (Mareš 1959: 140; 1963: 425 = 2000: 374) o intorno al 1200 (Reinhart 2000: 166). Inoltre, l'attendibilità dell'esempio (8a) è stata oggetto di obiezione da parte di Weingart (1949: 69), che vi scorge una possibile forma di vocativo impiegata in funzione di nominati-

⁸⁶ Questa resa, che Hauptová (1961: 89) ritiene propria dei testi di origine bulgara, viene attribuita, in altro ambito testuale, alla pronuncia del copista, e classificata come variante lessico-fonematica da Zlygost'eva (1995: 147). Sulla conservazione della sibilante del prefisso verbale rispetto alla semplificazione del gruppo consonantico nel *Triodio di Orbele* e in altri manoscritti macedoni cf. Crvenkovska, Makarijoska (2010: 35).

vo, mentre (8b), a giudizio di Oblak (1896: 110), non sarebbe altro che un errore del copista, come ce ne sono diversi in questo pur breve testo. Secondo Mareš (1959), invece, nei *Frammenti di Praga* – come anche in altri testi – si avrebbe a che fare con restituzioni di carattere arcaizzante delle combinazioni «jer palatale + vocale», sviluppatesi per contaminazione (Vintr 2006: 141).

Nella stessa lunghezza d'onda è stata spiegata l'apparente incongruenza sintattica del testimone **Соф** nel primo tropario della terza ode:

(9) Primo tropario della terza ode (28.13)

ВЪЗИРАѦА ІАКО АГНЬЦЪ НЕЗЛОБИВЪ НЕПРАВЪДЪНАДО ТИ ОУБЪИЕННА

(var. Т ОУБЪИЕННА, Соф егг. ОУБИЕНІЕ)

osservando come agnello innocente la tua ingiusta uccisione

In questo esempio, a differenza dal precedente, non c'è un modo alternativo di interpretare la variante ОУБИЕНІЕ, dato che sintatticamente, in dipendenza dal *verbum sentiendi* ВЪЗИРАТИ, è richiesta una forma di genitivo, anticipata dall'attributo aggettivale НЕПРАВЪДЪНАДО; se questa fosse davvero la forma originaria, l'accordo dei due testimoni Т e СИН contro Соф andrebbe spiegato come correzione indipendente da parte dei copisti dei due manoscritti o del loro antigrafo (sullo *stemma codicum* si rinvia al § 3.3. del terzo capitolo).

Anche un'altra incongruenza grammaticale di Соф nel terzo tropario della prima ode, la forma СЪМЪРТИ, potrebbe essere considerata boemismo, aggiungendosi all'unico esempio di accusativo singolare in -i dei temi in -i e ai ben più frequenti esempi di nominativo singolare che caratterizzano la redazione ceca (Mareš 1963: 426 = 2000: 376):

(10) Terzo tropario della prima ode (28.10)

СЪМЪРТЬ ХОДАТАИЦОУ ЖИЗНИ ПРИИМЪ (Соф var. СЪМЪРТИ)

Ricevuta la morte come mediatrice della vita

Si sarebbe tentati di considerare queste lezioni particolari come degli arcaismi meglio conservati rispetto ad altri testimoni (cf. *supra* le osservazioni di Jagić su questo testimone al punto 3b del § 2.4); tuttavia, da una prospettiva filologico-testuale e stemmatica, esse risultano difficilmente accettabili o riconducibili all'archetipo e/o all'originale perduto, soprattutto nel caso di Соф (Tomelleri 2025b: 142-45).

Il loro carattere frammentario e occasionale mette bene in evidenza lo spesso irrisolvibile contrasto tra le considerazioni di linguistica e dialettologia storica, pienamente legittime e necessarie, e ciò che invece suggerirebbe il confronto stemmatico delle varianti. Una volta messi in circolazione, infatti, i testi in slavo ecclesiastico sono stati sottoposti a interventi redazionali che hanno inevitabilmente portato alla riduzione o alla scomparsa totale delle loro eventuali peculiarità «esotiche» o marcatamente locali, come moravismi e boemismi:

Jsou to většinou řídké nebo ojedinělé jazykové jevy moravského znění, neboť v novém prostředí, v němž jsou teprve fakticky zapsány, byly při posledních opisech vystavovány jednak příslušnému nářečně slovanskému přelivu, jednak unifikaci

spisovného jazyka vůbec, takže v nich může být jejich počet ve srovnání s výchozím moravským stavem už nižší (Večerka 2014: 14; cf. anche Vepřek 2006: 26)⁸⁷.

Ci troviamo così di fronte a un superstrato delle diverse redazioni territoriali di questa lingua sovranazionale, che avrebbe favorito l'inserimento di elementi linguistici estranei nelle copie successive di testi originariamente composti o copiati in Boemia (Mareš 1974a: 98; Mareš 2000 [1974a]: 478)⁸⁸; è giocoforza che questi ultimi abbiano subito notevoli trasformazioni nell'ambiente linguistico-culturale in cui sono stati copiati e trasmessi:

Tous les autres textes en langue vieux-slave de la rédaction tchèue ont été transmis dans d'autres regions slaves, soit en Russie, soit dans les Balkans, et ils ont de surcroît subi des changements considérables dans ce nouveau milieu linguistique (Reinhart 1986: 597).

Di conseguenza, forme sintatticamente incongruenti come **оубьєннѧ** di **Соф** (9)⁸⁹, se davvero originarie, difficilmente avrebbero potuto sfuggire al vaglio di un copista accurato, come parrebbero indicare le lezioni, se secondarie, di **Т** e **Синн**; inoltre, anche un filologo moderno tenderebbe a considerarle, se non apertamente erronee, quantomeno marginali sul piano stemmatico.

Emerge qui la complessità di integrare dati linguistici e analisi delle varianti nella valutazione dei testimoni. Sporadiche manifestazioni di tratti arcaici, fossili del normale processo redazionale, offrono indizi di grande interesse linguistico, ma rischiano di essere interpretate come semplici errori o varianti, come nell'esempio (9), in una posizione per così dire minoritaria, relegate al rango di *lectioes singulares* o addirittura considerate errori ortografico-grammaticali e, pertanto, non pertinenti ai fini della ricostruzione dell'originale o dell'archetipo. Nel prossimo paragrafo verificheremo se l'analisi del lessico possa produrre risultati più attendibili e probanti.

2.5.2 Possibili boemismi lessicali

Maggior peso è stato in genere assegnato ad alcuni lessemi e/o espressioni «slavo-occidentali», documentati in testi di presunta origine boema e classifica-

⁸⁷ «Si tratta prevalentemente di fenomeni linguistici rari o isolati legati alla fonetica morava, dato che nel nuovo contesto in cui sono stati trascritti, nelle ultime copie hanno subito sia una transizione verso la parlata slava locale, sia un processo di unificazione della lingua scritta in generale. Di conseguenza, il loro numero potrebbe risultare inferiore rispetto alla situazione originaria morava».

⁸⁸ Lo studioso osserva ancora, come detto, che la penetrazione di elementi linguistici locali è stata molto più pronunciata nello slavo ecclesiastico (*církevní slovanština*) rispetto al paleoslavo (*staroslověnský jazyk*), il cui confine temporale viene da lui collocato fra l'XI e il XII secolo (Mareš 2000 [1970]: 11).

⁸⁹ Diversamente da questo caso, l'esempio (7) si rivela particolarmente insidioso ed equivoco dal punto di vista filologico e linguistico, poiché entrambe le lezioni risultano sintatticamente corrette secondo la norma dello slavo ecclesiastico.

ti da Vepřek (2006: 28; 2022: 34-35) in tre gruppi principali secondo la testimonianza del dizionario praghese:

- 1) *hapax legomena*
- 2) lessemi attestati più di una volta nella stessa opera
- 3) corrispondenze lessicali fra diversi testi di origine boema nel corpus preso in esame

Nella sua analisi del lessico dello slavo ecclesiastico di redazione ceca, basata sull'edizione di Jagić del testimone più antico **T**, Vepřek (2006: 121) individua solamente diciotto lessemi che rientrano in queste tre categorie. Dall'elenco riportato in appendice (pp. 172-92) in ortografia normalizzata risulta la seguente distribuzione:

- (11a) *Hapax legomena* nell'ufficio per Venceslao
 БОГОБЛАЖЕНЪ 'divinamente beato' – secondo tropario della prima ode (28.9)
 БОГОПОДОВЬНО 'in modo divino' – teotocio della quarta ode (28.20)
 ВЪСЕСЪСТЪНЪ 'venerandissimo' – sticheron in ottavo tono (28.3)
 ДОСТОСЛАВЪНЪ 'degnò di lode' – secondo tropario della terza ode (28.14)
 ЗЪЛОЛЮТЪНЪ⁹⁰ 'tormentoso' – teotocio della sesta ode (28.28)
 НЕМАЛЪЧЪНО 'incoscientemente' – primo tropario della settima ode (28.29)
 ОУРЪВИТИ 'arrossare' – terzo tropario della settima ode (28.31)
 ПРЪСВАЩЕНЪ 'santissimo' – sticheron in ottavo tono (28.6)
 ПРЪСЪЩЕНО 'sopranaturalmente' – teotocio della terza ode (28.16)
 СЛУЖИТЕЛЬСТВО 'servizio' – sticheron in ottavo tono (28.4)
 СЪВЕРЪНИИ 'settentrionale' – sticheron in ottavo tono (28.5)
 ХЛАДОДАВИЦА 'dispensatrice di rugiada' – primo tropario della settima ode (28.29)
 ХОДАТАНИЦА 'interceditrice' – terzo tropario della prima ode (28.10)

- (11b) Lessemi attestati più di una volta
 ЕРМОСЪ 'irmo' – rubrica iniziale di ogni ode solo nel testimone **T**
 ПРЪВЪЗНОШАТИ 'esaltare' – secondo e terzo tropario dell'ottava ode (28.34 e 28.35)
 ПРЪБОУДЪНЪ 'prodigioso' – stichera in ottavo (28.4) e in quarto tono (28.7), primo tropario della prima ode (28.8)

- (11c) Lessemi condivisi con altri testi
 ПРИНОШАТИ 'offrire' – *Omèlie di Gregorio Magno* – terzo tropario della settima ode (28.31)
 РОВАНИИ/РОВАНИЕ 'dono' – *Messale di Kiev* – contacio (28.2), lezione attestata solo nel testimone **Соф**.

Come si può vedere, il risultato è piuttosto modesto, il che insinua il ragionevole dubbio che il metodo lessicologico impiegato non sia particolarmente efficace,

⁹⁰ In appendice al primo dei due articoli dedicati all'ufficio per Venceslao, Adam Evgen'evič Suprun (1928-1999) presenta un elenco completo dei termini e della loro frequenza d'uso (Suprun 1992a: 17-28), materiale rilevante che purtroppo non è stato ripubblicato nella ristampa del 2001.

per lo meno in relazione all'ufficio per san Venceslao: da un lato, infatti, si tratta di parole non particolarmente significative, attestate anche nei dizionari di Miklošič (1862) e Sreznevskij (1893, 1902, 1903), com'è il caso di *НЕМЛЪУЬНО, ОУРЪВИТИ* e *ХОДАТНИЦА* (di quest'ultimo si parlerà nel § 2.5.2.2). Per quanto riguarda gli altri presunti casi di singola attestazione, ciò è certamente dovuto, come già osservato, al fatto che il genere innografico è poco rappresentato nel dizionario praghese, una limitazione che genera un numero considerevole di apparenti cosiddetti *hapax* (Ziffer 2003: 632)⁹¹. Bisogna poi aggiungere alle considerazioni precedenti il fatto evidente che il componimento liturgico è pienamente conforme, nel lessico come nella sintassi, allo stile bizantino-slavo, come correttamente riconosciuto dallo stesso studioso (Vepřek 2006: 127).

Passiamo ora a esaminare concretamente, caso per caso, i lessemi individuati come 'peculiarissimi' del nostro testo:

- 1) *БОГОВАДЖЕНЪ* (28.9) nel genere innografico è il corrispondente slavo di *θεομάκαρ* e, più frequentemente, *θεομακάριστος* (Christians 2001b: 13). Nel dizionario di Miklošič figura la forma *θεομακάριος* (*per deum beatus*), con un rimando alla *Vita di Boris e Gleb* (Miklosich 1862: 34; cf. anche Vepřek 2006: 87). Questo aggettivo composto, inserito da Hristova (1995: 54) nel gruppo degli aggettivi participiali, è presente sia nella produzione innografica di Clemente di Ocrida sia nella tradizione del Triodio (Hristova 1995: 58; Crvenkovska 2016: 214 e 2017: 53), anche nella forma suffissata *БОГОВАДЖЕНЬНЪ* (Pop-Atanasova 2002: 138; Crvenkovska, Makarijoska 2010: 94). È però piuttosto difficile considerarlo caratteristica lessicale precipua di un determinato autore o della sua scuola; ugualmente, la presenza di questo termine nella *Vita di Boris e Gleb* non implica necessariamente, come invece suggerisce Vepřek (2006: 115), una connessione o dipendenza diretta tra il ciclo di Venceslao e quello dei due martiri russi.
- 2) *БОГОПОДОВЬНО* (28.20), traduce slavo dell'avverbio greco *θεοπρεπῶς*, compare in un teotocio, attestato anche nel canone comune per i profeti (Pop-Atanasova 2002: 130)⁹² e nell'Ottoeco⁹³, dove viene registrato fra le parole rare

⁹¹ Nel dizionario delle omelie e dei panegirici di Clemente di Ocrida, ventitré in tutto, sono stati riscontrati ben 1215 *hapax* (Hristova 1994: 8).

⁹² Uno stretto legame fra i teotoci del *Canone per Cirillo e Metodio* e quello comune per il vescovo, solitamente attribuito a Clemente di Ocrida, è stato messo in evidenza da Mirčeva (1993: 127-29).

⁹³ L'Ottoeco (gr. *ὀκτώηχος*, sl. *oktoničъ* o anche *osmoglasnykъ*) è un libro liturgico che raccoglie i testi delle preghiere variabili negli otto toni (quattro autentici e quattro plagali), suddivisi per ogni giorno della settimana: ciascun tono, a partire dal primo e in progressione crescente, abbraccia l'intero ciclo dei sette giorni della settimana, cominciando dalla sera del sabato e concludendosi con la mattina del sabato successivo (Pop-Atanasov 2011: 6). Insieme al Triodio e al Meneo, l'Ottoeco copre l'intero ciclo degli inni variabili del calendario liturgico. Studi recenti hanno evidenziato il ruolo fondamentale svolto da Clemente di Ocrida nella redazione della parte slava originale del testo (Dobrev 1993; Jovčeva 1999; Pop-Atanasov 2000: 15-16). Occorre peraltro ricordare che manoscritti greci dell'Ottoeco, contenenti stichera e canoni come li conosciamo oggi, non sono documentati prima del XII secolo (Hannick 1989: 111).

- 17) **пpиношати** (28.31), come l'esempio 15, presenta nell'altro ramo della tradizione la variante con vocale allungata **пpиношати**, probabilmente secondaria ma, come la precedente, non considerata nel dizionario praghese e, di conseguenza, da **Vepřek**.
- 18) **pованинн/рoваниннє** (28.2): questo «famigerato» e dubbio moravismo sarà oggetto di attenzione nel § 2.5.2.5.

Da questo breve esame del materiale lessicale risulta un quadro che si inserisce pienamente nella tradizione innografica bizantina, senza presentare particolari deviazioni o innovazioni stilistiche, con l'eccezione, forse, di 5, 13 e 18. Alcuni tra essi (1, 2, 3, 4, 8, 9, 16) sono aggettivi o avverbi composti, caratterizzati dalla ricorrenza sistematica del primo membro e calcati sul modello greco (Worth 1971: 485), soggiacente anche ai testi 'originali'.

Il carattere «grecizzante» dell'ufficio si manifesta anche nella denominazione della Vergine: a differenza di altri testi dedicati a Venceslao (e non solo), di evidente orientamento 'latino' (**Vepřek** 2013: 82; **Konzal** 2015a: 23, 60 e 79), nel canone non viene mai utilizzata l'espressione **свѣтлѧ мѧрѧнѧ** (*sancta Maria*) per apostrofare la Vergine⁹⁶, che figura regolarmente, ed esclusivamente, nei teotoci⁹⁷. Questi ultimi, peraltro, sono di derivazione greca, sebbene indiretta, come aveva già osservato l'editor princeps del testimone **T**, il quale fornisce in appendice (*Ukazatel' grečeskich istočnikov*) una retrotraduzione greca degli *incipit* di ciascun inno, verosimilmente per agevolare la comprensione del testo slavo e, forse, per contribuire anche all'identificazione dell'eventuale modello (**Jagić** 1886: 545-46). A partire da questo indice⁹⁸, **Florovskij** (2020 [1929]: 81) effettivamente gli attribuisce l'idea che l'ufficio sarebbe stato originariamente composto in greco e poi tradotto in slavo.

Passiamo ora in rassegna altri lessemi che, pur non rientrando nella casistica proposta nello studio di **Vepřek**, sono stati accostati all'ambiente linguistico boemo.

2.5.2.1 *Кънѣѣѣ* (principato)

Fra questi possiamo annoverare il sostantivo di genere neutro **кѣнѣѣѣ** (**Sobolevskij** 1906: 7, n. 1), attestato in due testimoni (**T**, **СоФ**) nel secondo tropario della sesta ode, a fronte della *lectio facilior* **кѣнѣѣѣннє** del manoscritto base **Син** (cf. *supra* § 2.2.2):

⁹⁶ Questa formula, già ricordata nel § 1.5. del primo capitolo, rivela il contesto linguistico-culturale occidentale dei testi slavi del ciclo di Venceslao (**Horálek** 1931: 202; **Mladenova** 1989: 430; **Konzal** 1991a: 238 = 1991b: 14). **Konzal** (1988: 118) fa inoltre notare che l'espressione «chiesa di Santa Maria» è comune alla *Prima vita paleoslava di Venceslao* (cap. XIV, 17-8) e alla *Vita di Costantino-Cirillo* (cap. XVII), anche se molto più importanti, non solo quantitativamente, sono i paralleli con la *Vita di Metodio* (ibid., 119-20).

⁹⁷ Sui teotoci del canone per Venceslao si rimanda a **Tomelleri** 2016a.

⁹⁸ Ringrazio **Valentina Viecca** per la preziosa segnalazione.

(12) Secondo tropario della sesta ode (28.26)

КЪНАЖНИЕ ЗЕМЬНО ОСТАВИВЪ ВРЪМЕНЬНО И ЦЪСАРЬСКО ОУКРАШЕНИЕ ПРИАТЪ
Lasciato il principato terreno temporale hai ricevuto l'ornamento imperiale

Questo termine compare, accanto alla forma КЪНАЖЕНИЕ, anche nella *Seconda vita paleoslava di Venceslao*, come traducete dei termini latini *principatus* e *regnum* (Spurná 2023: 315).

2.5.2.2 Chodataica (interceditrice, mediatrice)

Interessante è anche il sostantivo ХОДАТЛИЦА nel terzo tropario della prima ode (che si legge solo in **T** e **Соф**), usato come attributo della morte (СЪМЪРТЬ), che nel dizionario praghese figura come *hapaх* (SJS 1997: 776, <http://gorazd.org/gulliver/?recordId=36531>, 28.05.2025). È sufficiente però consultare il materiale lessicale raccolto da Sreznenskij (1903: 1379) per riscontrare, insieme al passo dal canone per san Venceslao, altre attestazioni ricavate sempre dal Meneo di settembre, ragion per cui apparenti attestazioni uniche non sono in realtà da considerarsi tali. Questo sostantivo, attestato nel *Triodio di Orbele* (Crvenkovska, Makarijoska 2010: 118), figura anche in un testo paraliturgico della tradizione boema:

(13) Preghiera alla santa Deipara (Mareš 1979a: 79)

ПРИМИ СЮ ХОДАТЛИЦЮ В МОЕМЪ НЕДОСТОИИИСТВЪ
accogli questa mediatrice per la mia indegnità

Pensare a un legame diretto di dipendenza è però piuttosto arrischiato, soprattutto in considerazione del fatto che questo lessema è derivato dalla forma maschile ХОДАТЛИ, attestata ben più frequentemente in paleoslavo (Vepřek 2013: 12) e riconosciuto come calco semantico e strutturale dell'antico alto tedesco *wegāri* (Krivko 2021: 205), fatto che permette di ascriverlo alla categoria lessicale dei moravismi.

Si noti inoltre che il lessema verbale ХОДАТЛИТИ figura come traducete del latino *intercedere* in altri due testi moravo-boemi, il *Messale di Kiev* (Weingart 1949: 61) e le *Omellerie di Gregorio Magno sui Vangeli* (SJS 1997: 775-76, <http://gorazd.org/gulliver/?recordId=36530>, 19.06.2025), mentre il sostantivo corradicale neutro astratto ХОДАТЛИСТВО è impiegato, fra l'altro, nella *Preghiera contro il diavolo*, testo considerato di origine morava e prudentemente attribuito a Metodio dall'editore:

(14) Preghiera contro il diavolo (Konzal 2015a: 120 e 122; cf. anche Sobolevskij 1910: 45)

И МНОГЪИМИ НАПАСТЪМИ ОУНЪИВША ЗАЩИТИ МА • ѿ врагъ моихъ щитомъ покровѣ
 твоего • и ходатлиствомъ твоимъ къ сѣоу твоємоу ісоу хѣоу боу нашємоу
*e me, afflitto da molte tentazioni, proteggi dai miei nemici con lo scudo della tua
 protezione e con la tua intercessione presso tuo figlio Gesù Cristo Dio nostro*

2.5.2.3 Staryj zьlodějъ (vecchio malvagio, diavolo)

Anche l'espressione СТАРЪИ ЗЪЛОДЪИ 'vecchio malvagio', impiegata nel primo tropario della settima ode (28.29) per indicare il diavolo (Vašica 1970: 162; Čajka

2011: 36), non ha mancato di catturare l'attenzione degli studiosi. Essa trova infatti un significativo e forse non casuale parallelo nell'*Euchologium Sinaiticum*, in cui traduce il greco ἀρχέκακος (15a), e nei *Monumenti di Frisinga* (*Brižinski spomeniki*), dove il sostantivo *zblodějb* (Stanislav 1971: 335), e con lui l'aggettivo possessivo derivato *zblodějbnъ*, ricorre a più riprese (Vostokov 1865/IV: 43), in un passo addirittura nella medesima collocazione lessicale in combinazione con l'aggettivo *staryjb* (15b), che invece, nel cap. XII della *Vita di Metodio* (15c) e nel *Panegirico di San Clemente papa* (15d), determina il sostantivo *vrago*⁹⁹:

(15a) *Euchologium Sinaiticum* 63b 10 (Nahtigal 1941; Nahtigal 1942: 167; Frček 1983: 792)

СТАРЛАГО ЗЪЛОДЪБА І ГЛѢБИНЪНАДОГО ЗМИТЪ БОГОМЪДРЪЗИМЪ ХЪДОЖЬСТВОМЪ ОУЛОВЕЛЪ
τὸν δὲ ἀρχέκακον καὶ βύθιον δράκοντα θεοσόφῳ δελεάσματι ἀγκιστρεύσας (Frček 1983: 793)

qui par (ta) divine adresse as pris (a l'hameçon) le vieux malfaiteur, le dragon || des abîmes (Frček 1983: 793-94)

(15b) *Monumenti di Frisinga* II, 74 (Lysaght 1982: 113)

zezlodgem starim

СЪ ЗЪЛОДЪБИЕМЪ СТАРЪЗИМЪ

con l'antico nemico

(15c) *Vita di Metodio*, cap. XII (Angelov, Kodov 1973: 190, f. 107v)

СИХЪ ЖЕ ВСЪБЪХЪ НЕ ТЪРЪПА СТАРЪЗИИ ВРАГЪ, ЗЪВИСТЪНИКЪ ЧЪЛЪВЪЧЮ РОДОУ, ВЪЗЪДВИЖЕ
ЕТЕРЪЗИ НА НЪ

Non sopportando tutto ciò, l'antico nemico, invidioso del genere umano, sollevò altri contro di lui (Tachiaos 2005: 219)

(15d) *Panegirico di San Clemente papa* (Angelov et al. 1970: 302, f. 97v; cf. anche Živova 2017: 116)

РЕВНИТЪ ЖЕ И ЗЪВИСТЪНИКЪ ДОБРУ, СТАРЪЗИИ ВРАГЪ ДЪДЪВОЛЪ НАОУСТИ ИЕТЕРА СЛУГУ СВОЕГО,
АВЪФИБИАНА ИГЕМОНА, ДА СКРАТИТЪ ВЪСКОРЪ БОЛЮБЕЗНОЕ ІЕГО ЖИТЪЕ

L'antico nemico, il diavolo, geloso e invidioso del bene, istigò un proprio servo, il governatore Aufibiano, ad abbreviare rapidamente la sua vita gradita a Dio (trad. adattata da Stančev 2012b: 561)

Tuttavia, sostenere che l'autore dell'ufficio per san Venceslao abbia derivato questa particolare accezione del termine dal testo dei *Monumenti di Frisinga*, elicitato dalla parlata di uno sloveno carantano e trasmesso in trascrizione latina (Vašica 1970: 162-63), appare piuttosto azzardato e assai difficile da dimostrare.

⁹⁹ Il legame etimologico della radice slava *vārg-* con la figura pagana dell'arcilupo (*Erzwolf*) suggerisce una simbolica opposizione tra il lupo, associato a Satana, e la figura del sacerdote come pastore, in riferimento alla metafora cristiana che rappresenta la comunità dei credenti come un gregge (van Leeuwen-Turnovcová 1993: 155).

2.5.2.4 *Napastь* (insidia)

Più significativa potrebbe essere la presenza, nel catisma, del termine *напасть*, che nella letteratura scientifica è stato annoverato fra i moravismi (L'vov 1965a: 202; L'vov 1965b: 266-67¹⁰⁰; Mareš 1963: 436 = 2000: 384):

(16) Catisma (28.1)

ПОМОЛИ СЯ КЪ ВЛАДЪЦѢ В НАСЪ ИЗБАВИТИ НЪИ ѿ ВСАКОА НАПАСТИ
prega per noi il Signore di liberarci da ogni insidia

Secondo Mareš (2000 [1995]: 214) questo termine avrebbe sostituito, nel celebre passo del *Padre Nostro*, il suo sinonimo *искоушение* 'tentazione', non diversamente da quanto avvenuto con la coppia *лѣкавѣзи* e *непрѣазнь* 'malvagio' sempre nel medesimo contesto (cf. anche L'vov 1965b: 266-68; Stankov 2006c; Mihaljević 2014: 368; Hristova 1994: 22; Hristova-Šomova 2016b: 220-33).

2.5.2.5 *Rovanije* (dono)

Una presunta affinità lessicale con il *Messale di Kiev* e altri testi di origine occidentale sembra offrire ulteriore sostegno alla tesi di un'origine slavo-occidentale dell'ufficio per san Venceslao (Vašica 1942a: 73)¹⁰¹. Su questo punto si registra una considerevole mole di studi, forse eccessiva, riguardo a un elemento lessicale di difficile interpretazione, la cui lettura risente di una certa circolarità metodologica. Si tratta del termine *рованиѣ*, attestato soltanto in un passo del contacio secondo il manoscritto *Соф* (28.2):

(17) Contacio (28.2)

ВСѢМЪ ПРИТѢКАЮЩИМЪ ВЪРОЮ ПОДЪ ТВОЮ СВАТЪНИЮ ИСТАУДАЮЩИ ЦѢЛЪБАМЪ
ДАРОВАНІЕ (*Син*)
(*Соф* var. *рованиѣ*)
per tutti coloro che con fede accorrono al tuo santuario fai sgorgare il dono delle guarigioni

Questo termine è attestato, in una forma morfologicamente differente e sintatticamente problematica, nel *Messale di Kiev*¹⁰², dove risulta essere il traduce slavo di latino *munera*, venendo classificato come forma di accusativo plurale di un so-

¹⁰⁰ In un lavoro successivo e più dettagliato (L'vov 1968b), riassunto in francese nel volume contenente le sinossi delle relazioni presentate al VI Congresso Internazionale degli Slavisti a Praga (L'vov 1968a), lo studioso torna sulla questione, esaminando il lessico slavo-occidentale nella tradizione scrittoria slavo-orientale.

¹⁰¹ Lo studioso attribuisce un notevole valore al *Messale di Kiev*: «Vůbec možno říci, že z Kyjevských listů padá mnoho světla na církevní poměry v době Václavově» (Vašica 2001 [1940]: 69) – «Si può dire, in generale, che i *Foglietti di Kiev* gettano molta luce sulla situazione ecclesiastica al tempo di Venceslao».

¹⁰² Siamo dunque di fronte a una differenza nel genere grammaticale (femminile nel *Messale di Kiev* e neutro nell'ufficio per san Venceslao) e morfologica (tema in *-ija* nel primo caso e in *-ije* nel secondo, cf. Vepřek 2006: 36 e 82). Questa «coincidenza», unita al fatto che l'ignoto autore

stantivo femminile con tema in *-jā* (Cejtin 1966: 257; Rott-Žebrovskij 1987: 59; Schaecken 1987: 246; SS 1994: 582). Per questa ragione il lemma, nel dizionario praghese di slavo ecclesiastico antico, si presenta in triplice forma: *рѠВАННИИ*, *-НИА* m., *-НИА* f., *рѠВАННИЕ*, *-НИА* n. (SJS 1982: 640, <http://gorazd.org/gulliver/?recordId=32763>, 19.06.2025), mentre il dizionario del paleoslavo «classico», basato sul registro delle parole contenuto nella cretomazia di Vondrák (1925: 223-99), registra solo la seconda, attestata appunto nell'ufficio (Vondrák, Bartoň 2003: 89).

Alcuni slavisti, seguendo l'interpretazione di Jagić (1890: 54-55, n. 2), hanno ipotizzato che il misterioso lessema del *Messale di Kiev* sia in realtà il risultato dell'omissione della sillaba iniziale *ДА*, proponendo di ripristinare la forma più comune *ДАрѠВАННИЕ* (Vondrák 1904: 13; Diels 1934: 39, n. 10; Birnbaum 1975: 347 = 1981: 64). Più popolarità ha riscosso la proposta etimologica avanzata da Nahtigal (1936: 29): lo studioso sloveno considerava *рѠВАННИА* un prestito dall'antico alto tedesco **ar(a)vanī*, forma non documentata ma etimologicamente connessa all'avverbio *ar/a/wûn* 'invano' (Vepřek 2006: 82); il suo carattere slavo-settentrionale si evincerebbe chiaramente dallo sviluppo *rov-* dei dittonghi con liquida in posizione iniziale, ovvero attraverso metatesi senza allungamento vocalico (Horálek 1948: 117; Mareš 1961: 18; Mareš 2000 [1961]: 52 e 59, n. 28). L'interpretazione di Nahtigal è stata accolta con entusiasmo da Večerka (1965: 511; 1999: 67; 2006: 244) e recepita anche a livello manualistico (Večerka 1984: 217).

Proprio la presenza di una forma simile nell'ufficio per san Venceslao è stata considerata dallo studioso ceco la prova dirimente e definitiva del carattere genuino di *rovanije*, risultato linguistico e culturale dell'attività dei missionari franco-bavaresi:

Staroslověnské slovo *rovanije*¹⁰³ v *Kyjevských listech*, pokládáné zprvu (ještě i Jagićem) jakožto lexikální hapax legomenon za přepis prý náležitěho *darovanije*, našlo plně oprávnění, když bylo v téže podobě objeveno i v česko-staroslověnské skladbě *Kánon ke cti sv. Václava* a bylo etymologicky vyloženo jako výpůjčka ze starohornoněmeckého *arvani*. Její česko-staroslověnská podoba byla se svou metatezí *ro-* možná (při této intonaci) jen na slovanském severu, kdežto na jihu by musela znít *ra-* (srov. čes. *rovný*, ale charv. *ravan*) (Večerka 2014: 16)¹⁰⁴.

del canone aveva dimestichezza con il canone per san Demetrio di Tessalonica, dimostrerebbe inequivocabilmente l'origina ceca del testo (Mareš 2000 [1970?]: 275).

¹⁰³ Si noti che lo studioso menziona qui il termine nella forma del contacio e non come effettivamente appare nel manoscritto glagolitico del *Messale di Kiev*. Horálek (1948: 117) parla di cambiamento di genere dal *Messale di Kiev* (forma femminile) al neutro del contacio dell'ufficio per san Venceslao («[...] v kánonu sv. Václava změněno na neutrum»; cf. anche Vepřek 2006: 36 e 82).

¹⁰⁴ «La parola paleoslava *rovanije* nei *Foglietti di Kiev*, inizialmente (già da Jagić) considerata un *hapax legomenon* lessicale nato da una trascrizione del corretto *darovanije*, ha trovato piena giustificazione quando è stata scoperta nella medesima forma anche nell'opera antico-slava di redazione ceca *Canone in onore di san Venceslao* ed è stata etimologicamente interpretata come un prestito dal germanico antico *arvani*. La sua forma paleoslava di redazione ceca, con metatesi *ro-*, sarebbe stata possibile, con quell'intonazione, solo nell'area settentrionale dello slavo, mentre in quella meridionale avrebbe dovuto suonare *ra-* (cf. ceco *rovný*, ma croato *ravan*)».

Il termine fornirebbe pertanto, in prospettiva diacronico-diatopica, un'importante prova lessicale a sostegno della continuità fra la tradizione morava e quella boema (Vašica 1942a: 263, cit. anche da Kantor 1990: 277, n. 6¹⁰⁵), ammesso e non concesso che l'ufficio per san Venceslao sia stato effettivamente composto in Boemia (sulle varie ipotesi cf. Tomelleri 2023: 119-21 e *infra* § 2.7). Si crea così un circolo vizioso in base al quale la forma grammaticalmente sospetta del *Messale di Kiev* troverebbe «solida» conferma nella lezione del contacio attestata in **Соф**, mentre quest'ultima, a sua volta, dimostrerebbe l'origine boema dell'ufficio, condividendo un «quasi-*hapax*» con un monumento liturgico della tradizione morava.

Queste affermazioni perentorie offrono il fianco a obiezioni di carattere sia filologico che linguistico. Bisogna innanzitutto rilevare che la forma *rovanije* si legge nel solo testimone **Соф**, dato che nel testimone più antico **T** non è presente il contacio¹⁰⁶, mentre in **Син** si legge la variante **ДАРОВАНИЕ**, in cui si potrebbe anche vedere una *lectio faciliior* (Tomelleri 2021b: 386-89). L'affermazione di Vepřek (2006: 128) secondo cui questo lessema non comparirebbe nei dizionari di Miklošič e Sreznevskij è corretta solo in parte, dato che Sreznevskij, il primo a pubblicare il testo dell'ufficio secondo il testimone **Соф** (Sreznevskij 1856b), riporta il lemma senza indicarne il significato, segnalando l'aporia con un punto interrogativo (Sreznevskij 1903: 126).

Inoltre, al di là di alcune evidenti difficoltà, sia in ambito slavo che germanico – dove, peraltro, il termine *ar(a)vanī* non esiste –, permane il legittimo dubbio sulla necessità di prendere in prestito, o meglio, coniare da una radice germanica un termine non tecnico in senso liturgico (Hamm 1979: 69), per utilizzarlo poi una sola volta nel *Messale di Kiev*, a fronte della ripetuta occorrenza, nel testo, di **ДАРЪ** come equivalente del latino *munus* (Tomelleri 2021a: 477). Su questa più presunta che reale corrispondenza lessicale non è affatto possibile erigere un solido edificio filologico-linguistico (Tomelleri 2017: 19-33 e 2021a).

Per risolvere l'enigma di *rovanije* lo slavista croato Josip Hamm (1905-1986) e il già citato Tkadlčik hanno proposto un'interpretazione fuori dal coro, ma anche fuorviante. Hamm ha avanzato addirittura la tesi che il *Messale di Kiev* possa essere un falso uscito dalla penna del celebre mistificatore ceco Václav Hanka (1791-1861)¹⁰⁷, il quale avrebbe derivato il termine in questione, da lui inteso

¹⁰⁵ Cf. anche Králík (1968a: 155), Matějka (1968: 1038), Vašica (1970: 161-62) e Rogov et al. (1976: 220-21).

¹⁰⁶ Questo particolare è stato spesso ignorato dagli studiosi (ma non per esempio da Suprun 1992a: 10 = 2001: 23), fra cui Vondrák, che nella sua *Crestomazia slavo-ecclesiastica* attribuisce questa lezione a **T**, segnalando in nota quella del manoscritto «più tardo» (Vondrák 1910: 170, n. 1 e 215; 1925: 212, n. 1). Quindici anni dopo, però, nel dizionarietto finale dell'edizione ceca dell'antologia, lo studioso corregge la valutazione precedentemente espressa, interpretando *rovanije*, nonostante l'evidente somiglianza con il *rovaniję* del *Messale di Kiev*, come forma incompleta di *darovanije*: «bezpochyby nedopsáním za ДАРОВАНИЕ, nápadné je ovšem РОВАНІА v Kievských listech» (Vondrák 1925: 277).

¹⁰⁷ Su questo interessante personaggio, attivo all'epoca della riscoperta romantica del passato, si veda Jičínská 2014. Hanka è ritenuto fra l'altro autore delle glosse ceche presenti nel dizionario latino *Mater verborum* (*Glosa Salomonis*), manoscritto risalente alla metà del XIII secolo,

come un sostantivo deverbale dalla radice del verbo *rъvati* nel senso di ‘scavare’, proprio da questo passo del contacio per san Venceslao (Hamm 1979: 69). Tkadlčik, invece, in una breve nota pubblicata postuma sulla rivista *Slavia* in forma di discussione (Tkadlčik 1997), ha sostenuto, senza però essere a conoscenza della lezione *darovanije* del testimone **СНН**, che in origine nel testo del contacio si leggesse *radovanije*¹⁰⁸. Successivamente, l’errata lezione *darovanije* avrebbe percorso una complicata serie di trasformazioni testuali che non è il caso di analizzare in questa sede¹⁰⁹.

Comunque la si pensi, la lettura di Nahtigal, per quanto suggestiva, va considerata «complicata e ipotetica» (Auty 1969: 5). Anche l’etimologia proposta nello stesso studio per il termine *vъsъdъ* ‘comunione’, interpretato come prestito dall’antico alto tedesco *wizzôd* (Nahtigal 1936: 5-20), è stata da molti rigettata. Sebbene plausibile dal punto di vista semantico, infatti, quest’ipotesi risulta difficilmente sostenibile sul piano della fonetica storica: da una vocale germanica *i* ci attenderemmo uno *jer* palatale <ъ>, e non velare <ѣ>, e anche l’esito nasale di *ô* al posto di *o* o *u* appare piuttosto problematico (Horálek 1948: 117). Mareš (1984; 2000 [1984]) ha invece proposto di far derivare il termine dal latino *usandum*, ipotesi successivamente ribadita da Boček (2017). Ammettendo una situazione speculare rispetto alla precedente, quest’etimologia si rivela ineccepibile foneticamente ma discutibile sotto il profilo del collegamento con la sua fonte latina o romanza, da ricercarsi eventualmente in territorio retoromanzo (Mareš 1984: 130; Mareš 2000 [1984]: 580-81).

Ondruš (1984: 39), invece, muove da un passo della settima preghiera del *Messale di Kiev* (*Darъ svojъ vъseli vъ ny* – «Metti il tuo dono dentro di noi»), traduzione dell’originale latino ([*ut*] *tua in nobis dona multiplices*) in cui la completiva introdotta dalla congiunzione *ut* è resa liberamente mediante una forma di imperativo (Matějka 1971: 230): il verbo andrebbe interpretato nel senso di «collocare l’ostia (la particola) nella bocca del comunicante», per cui *vъsъdъ* potrebbe essere derivato nominale deverbale da *vъsedliti/vъseliti* o dalla sua variante apofonica *vъsaditi*, con successiva retronasalizzazione (sulle varie proposte cf. anche Vepřek 2006: 81 e Stankov 2006a: 38-40).

attribuzione che lo storico ceco Adolf Patera (1836-1912), dopo averla sostenuta in un articolo pubblicato senza la possibilità di correggere le bozze (Patera 1878), ribadisce in una lettera indirizzata a Izmail Ivanovič Sreznevskij (1812-1880) del 27 marzo 1878 (Lapteva 1982: 102-3). Non sono invece da considerarsi opera sua le annotazioni cirilliche a margine del *Martirologio di Adone*, codice dell’XI sec. (Horálek 1975: 23; Zapletalová 2019: 238).

¹⁰⁸ A livello di trasmissione testuale, la confusione e sostituzione di *radovanije* e *darovanije* è effettivamente piuttosto frequente: basti pensare al teotocio della quinta ode del *Canone per san Demetrio* (Matejko 2004: 64; Braxatoris 2022: 25, n. xviii).

¹⁰⁹ Le discutibili proposte interpretative di Hamm e Tkadlčik sono state oggetto di attenta trattazione in un precedente lavoro (Tomelleri 2017: 29-33), al quale mi permetto di rinviare. Recentemente Diweg-Pukanec ha ripreso la questione, collegando il lessema paleoslavo con la radice del verbo antico-slovacco *roviti* «tagliare, fare una tacca», utilizzato con riferimento alla riscossione delle tasse, per cui il significato speciale del termine sarebbe quello di «doni volontari» (Diweg-Pukanec 2024: 179).

Di fronte a un così un ampio spettro di possibilità etimologiche, e data l'incertezza sull'origine alloglotta di *vъsъdъ* e *rovanije*, Rejzek (2017: 351) ha saggiamente preferito escludere entrambi i termini dalla sua analisi dei prestiti cristiani pre-cirillo-metodiani, insieme a parole non attestate nel territorio ceco, come il verbo *komъkati*, 'comunicare' o 'comunicarsi'. Solo recentemente, in un dettagliato articolo dedicato a questo «moravismo», Krivko ha per la verità parzialmente recuperato la proposta etimologica di Nahtigal, riconoscendo nel termine un *nomen actionis*, derivato senza suffissazione dal verbo *вѣсѣдити*, coniato come calco semantico dell'antico alto tedesco *wiz(z)ōd* nel senso giuridico di 'decreto, legge', successivamente esteso alla sfera eucaristica della comunione (Krivko 2025).

2.5.2.6 L'aggettivo *зълѡлѡтѣнѣ* (crudele?)

Non ha invece ricevuto la dovuta considerazione filologica l'aggettivo *зълѡлѡтѣнѣ*, attestato nel teotocio della sesta ode, che il dizionario praghese dello slavo ecclesiastico antico registra come *hapax legomenon* (SJS 1966: 687, <http://gorazd.org/gulliver/?recordId=4539>, 19.06.2025) dal significato di 'crudele' (*krutý*, *cruel*, *жестокій*, *grausam*) e Suprun (1992b: 5 = 2001: 33) interpreta nel senso di 'che tende feroce verso il male, crudelmente malvagio' (*лютѡе к злу*):

(18) Teotocio della sesta ode (28.28)

похѡтѣнѣ ми зълѡлѡтѣнѡе оустрои сѣмоуцненіе
regola lo sconvolgimento crudele delle mie passioni

La maggior parte degli esempi riportati sopra (11a-c), come abbiamo visto, consiste in traduzioni di termini greci comunemente impiegati nel genere innografico, e non costituisce una peculiarità del nostro ufficio, ragion per cui non è lessicologicamente corretto parlare di *hapax* o di lessemi attestati esclusivamente nella tradizione ceca dello slavo ecclesiastico. Se è più che legittimo attribuire la presenza di composti come *БОГОБЛАЖЕНЪ*, *БОГОПОДОВЪНО*, *ВЪСЕЧЪСТЪНЪ*, *ДОСТОСЛАВЪНЪ* e *ХЛАДОДАВЪЦА* allo stile bizantino del testo (Vepřek 2006: 127), ciò vale solo in parte nel caso della forma *зълѡлѡтѣнѣ*. Quest'ultima si presenta morfologicamente come un composto a due membri con suffisso derivazionale *-нѣ*, al quale corrispondono, nel modello greco, due forme aggettivali (*ἄστατον* e *δεινόν*); questo aspetto, tuttavia, non è stato rilevato nel dizionario praghese, che tratta il materiale lessicale dei teotoci alla stessa stregua degli altri tropari, considerandoli composizioni originali e omettendo il confronto con il testo greco soggiacente.

Nel dizionario di antico slavo orientale (SRJa 1979: 25), del lemma *зълѡлѡтѣнѣ* viene riportata, accanto al passo appena citato (esempio 18), un'altra attestazione, risalente alla seconda metà del XVII secolo, nel senso di 'crudele, doloroso'. Nei materiali di Sreznevskij, invece, viene riportato il sintagma nominale *ВИДѢНІЕ ЗЛОУТѣНѡЕ* (Sreznevskij 1893: 1003), tratto da uno sticheron in quarto tono per Paolo il Confessore (11 novembre), del cui modello greco si conosce purtroppo solo l'*incipit*: *Ἀρείον ἐπήρωσας τοὺς τῆς κακίας, μακάριε* (Tomelleri 2017: 38-39).

Nella sua analisi dei composti slavo-ecclesiastici nella tradizione serba, Zett (1970: 313) classifica la diversa corrispondenza lessicale *зълѡлѡтѣнѣ*/*δυσχερής*

come un caso tipico di *Lehnghiedzusatz*, ovvero l'aggiunta a un termine slavo già semanticamente autosufficiente di un elemento calcato sul modello greco. Ad esempio, dal greco εὐλαβής 'pio' viene coniato in slavo il termine *dobrogověbnъ*. Sebbene la forma semplice *gověbnъ* sarebbe già stata una resa semanticamente adeguata e completa, è stato aggiunto il prefisso *dobro-* per riprodurre formalmente il primo elemento greco εὐ- benché non sussista alcuna correlazione fra il secondo elemento -λαβής (dal verbo λαμβάνω 'prendere') e lo slavo *gověbnъ* (Schumann 1958: 3; cf. anche Zett 1970: 21).

È evidente, tuttavia, che questo schema non può essere applicato al nostro caso specifico, in cui la situazione di partenza è del tutto differente e non si presta a essere spiegata nei termini di un calco come quello appena descritto. Dal momento che nel genere innografico gli aggettivi slavi *зълъ* e *лютъ* ricorrono spesso come traduttori del greco δεινός (Christian 2001b: 267; Stern 2002: 179), si potrebbe ipotizzare che, nel processo di traduzione e trasmissione del testo, abbia avuto un ruolo determinante o un fenomeno di endiadi, ossia la resa di un unico lessema del modello tramite due termini sinonimici, oppure una glossa marginale successivamente entrata nel testo principale.

Per quanto concerne l'endiadi, essa costituisce effettivamente una strategia tipica della scuola boema, ampiamente utilizzata nelle *Omèlie di Gregorio Magno sui Vangeli* e nella *Seconda vita paleoslava di Venceslao*, che trova un interessante parallelo nella tecnica traduttiva adottata da Giovanni Esarca nell'*Esamerone*¹¹⁰ (Bláhová, Ikonomova 1993; Bláhová 2005: 251; Bláhová 2006: 228; Vepřek 2013: 103; 2022: 53-54)¹¹¹, testi, tuttavia, di natura molto differente rispetto a quelli appartenenti al genere innografico.

Nella *Seconda vita paleoslava di Venceslao*, in realtà, i casi di endiadi sono stati attribuiti all'inserimento successivo di glosse marginali da parte di un copista che aveva sottomano il testo latino (Vašica 1929a: 75). Qualcosa di simile è avvenuto, molto probabilmente, in un passo della *Preghiera contro il diavolo*, nel quale il secondo elemento della lezione ridondante *непрѣязнь дѣяволъ* potrebbe essere considerato glossa secondaria al più arcaico e quindi meno comprensibile moravismo *непрѣязнь* (Konzal 2015a: 19, 32 e 110), probabile calco dall'antico alto tedesco *unholdo/-a* (Stanislav 1971: 335; Vepřek 2006: 31 e 89).

Ci troveremmo così di fronte a una contaminazione per sostituzione dovuta alle «glosse intrusive», ovvero spiegazioni di termini arcaici o poco conosciuti,

¹¹⁰ Nonostante le apparenti somiglianze nell'utilizzo di questo artificio stilistico-traduttorio, l'endiadi nelle *Omèlie di Gregorio Magno* ha un'origine diversa e indipendente (Reinhart 1986: 599), che la avvicina alle costruzioni parallele e isocoliche dell'Antico Testamento (*parallelismus membrorum*): vi si riscontrano infatti ben venti esempi che trovano un equivalente intertestuale nel Salterio e nove ispirati dal Libro dei Proverbi (Reinhart 1986: 600-2; sull'endiadi è recentemente ritornato Konzal 2015b).

¹¹¹ Vale la pena di notare, *en passant*, che questo procedimento stilistico e retorico viene abbondantemente impiegato anche nelle Vite latine di san Venceslao, ovvero la *Legenda Christiani* e il racconto agiografico di Gumpoldo, originale latino della *Seconda vita paleoslava di Venceslao* (Reinhart 1986: 605, n. 19).

inizialmente collocate in posizione marginale o interlineare, che col tempo penetrano nel testo, sostituendosi o aggiungendosi all'elemento lessicale che erano originariamente chiamate a spiegare:

By this [*scil.* substitution] I mean the contamination of the text by intrusive glosses. Archaic words were explained in marginal and interlinear glosses by means of their equivalents in the language of those who wrote the glosses, and these equivalents tended to insinuate themselves into the text, either because the scribe was attracted by their simplicity or because he mistook them for corrections. Sometimes the original word survived side by side with the gloss (Thomson 1961: 55).

Situazioni di questo tipo non sono infrequenti nella tradizione testuale slava (cf. Amfilochij 1880: 20; Tomelleri 2025a: 143-44). Appartengono forse a questa categoria anche le varianti sinonimiche, occidentale e meridionale, riscontrate nell'ufficio glagolitico per san Vito rispetto all'evidente trivializzazione avvenuta nella versione cirillica slavo-orientale:

(19) Passio di san Vito (Vašica 1948: 162)
egože ti **nevěsi ni znaeši** otyče (versione glagolitica croata)
*quem tu **ignoras** pater*
jegože ty **ne vidiši** otyče (versione cirillica slavo-orientale)¹¹²

Proprio in relazione al nostro aggettivo **ЗЪЛОУМЪНЪ**, ci pare interessante, anche se forse del tutto casuale, il fatto che nella *Seconda vita paleoslava di Venceslao* l'aggettivo latino *saevus* sia stato reso in slavo con la «coppia» *ljutojъ i zъlyjъ* (Bláhová 1993: 431; Bláhová 2005: 251; Bláhová 2006: 229; Spurná 2023: 139)¹¹³:

(20) Seconda vita paleoslava di Venceslao, cap. XIII (Nicol'skij 1909: 38; Vajs 1929: 103; Spurná 2023: 204-5)
ДА ПРЕСТАНОУТЪ ЛЮТЫХЪ И ЗЪЛЫХЪ АВЕЪ СЪХОЖЕНІА Е ВАСЪ И СЪВѢТИ¹¹⁴
cessent saeva publicis conventibus inter vos consilia

Gli scenari sopra prospettati, per quanto ipotetici, potrebbero aver dato origine a un composto aggettivale con lunga e prestigiosa tradizione nella lingua slava ecclesiastica (Tomelleri 2017: 33-48). Dobbiamo peraltro considerare che alcuni composti slavi non costituiscono calchi diretti dal greco, ma formazioni analogi-

¹¹² Thomson menziona inoltre la possibilità che i due elementi si fondano, dando origine a una lezione coalescente (ἀντίμοιον | ιστίμοιον < ἀντίμοιον e ιστίμοιον), il che parrebbe corrispondere proprio al nostro caso.

¹¹³ Rispettivamente senza *jer* (*zlaja*), con *jer* velare (*zъlaja*) e con *jer* palatale (*zъlaja*).

¹¹⁴ Vajs riporta in nota l'originale latino dopo aver constatato che il passo, nella traduzione slava, è stato completamente trasformato: «celé místo v slovan. překladě změněno». La traduzione in ceco moderno (*ať přestanou mezi vámi kruté úradky padouchů na veřejných shromážděních!* – «che cessino tra voi i crudeli complotti dei malvagi nelle assemblee pubbliche!») sembra muovere dalla variante del manoscritto **КЪЛЫ** (cf. anche Nicol'skij 1909: 36), forma aggettivale riferita a **схоженіа**, senza tener conto di una possibile endiadi. Si tenga però presente che l'edizione pubblicata nel volume celebrativo curato da Vajs nel 1929 propone un testo ricostruito, con le congetture integrate nel testo e segnalate in nota (Horálek 1931: 194).

che basate su modelli produttivi (Worth 1971: 486). Il principio della composizione nominale, infatti, fondato su un ampio repertorio di calchi dal greco¹¹⁵, si è ben presto affermato come strumento derivazionale privilegiato per la formazione del lessico astratto (Minčeva 1985: 177).

Anche se suggestiva, tale interpretazione pare poco probabile in un testo innografico e, per di più, si scontra con un dato morfologico: la natura del composto aggettivale con suffisso derivazionale impone di postulare una sorta di univerbazione dei due elementi. Inoltre, siccome il teotocio della sesta ode affonda le sue radici in una tradizione innografica attestata nell’Ottoeco e nell’ufficio comune per i profeti, tradizionalmente attribuito a Clemente di Ocrida¹¹⁶, qualsiasi speculazione risulta difficilmente utilizzabile ai fini di confermare o smentire un’origine boema del nostro testo.

Rimane inoltre senza risposta il destino, nello stesso teotocio, dell’aggettivo ἄστατος ‘instabile’, tradotto in altri canoni per mezzo degli aggettivi НЕПОСТОЯНЪНЪ o БОУРЪНЪ (Stern 2002: 179; Tomelleri 2016: 39-41), mentre nel *Codex Suprasliensis* si registra la corrispondenza con l’aggettivo ТВРЪДЪ preceduto da negazione:

(21) *Codex Suprasliensis* (Zaimov, Capaldo 1982: 63, 4-5)

ѦШТЕ ЛИ КЪ ТО ТВРЪДА ОУМА НЕ ЫМАТЪ

εἰ δέ τις ἄστατον ἔχει τὴν γνῶμην

se qualcuno non ha una mente salda

Considerate le particolarità stilistiche dell’ufficio, testo relativamente breve e appartenente a un genere, quello innografico, caratterizzato dalla frequente ricorrenza di termini ed espressioni fisse (si tenga inoltre conto che i teotoci costituiscono traduzioni dal greco, come già a suo tempo constatato da Jagić 1883: 546), gli elementi lessicali sono quantitativamente scarsi e qualitativamente non sempre univoci e rappresentativi. Possiamo quindi concludere che il materiale lessicale, meritoriamente raccolto da Vepřek (2006: 127-28), non offre argomenti sufficienti a favore dell’origine ceca del componimento; è bene peraltro ribadire che l’assenza di chiari boemismi lessicali non implica automaticamente l’attribuzione del testo a un’altra regione della Slavia. Questo spiega perché l’attenzione degli studiosi si sia spesso concentrata maggiormente su aspetti sia estetico-formali che storico-culturali e intertestuali.

A essi saranno dedicati i prossimi paragrafi.

2.6 Considerazioni estetico-formali

Sebbene nella letteratura prevalga la tendenza ad escludere la Slavia meridionale come possibile luogo di origine dell’ufficio, poiché il culto di Venceslao vi è completamente assente (Lanceva 2022: 321), non mancano opinioni favorevoli

¹¹⁵ Il procedimento è ben descritto da Schumann 1958.

¹¹⁶ Sugli uffici comuni, accostati al nome di Clemente di Ocrida a partire dal pionieristico studio di Angelov (1969), poi confermato dalla scoperta degli acrostici (Popov 1989: 316; Stančev 2007: 81), si veda il recente studio di Hristova-Somova (2016a); una posizione piuttosto critica sulla loro appartenenza alla penna di Clemente è stata espressa da Temčín 2017a e 2017b.

all'origine balcanica del testo (Vondrák 1910: 169; Weingart 1949: 188; Kolafa 1983: 125; Wytrzens 1985: 425). Non è invece esplicito Vašica (1929b: 288 = 2001: 35) riguardo alle particolarità linguistiche che indicherebbero che il copista di Т, ДЪМЪКА, si sarebbe servito di un antigrafo serbo o bulgaro. Anche Vepřek (2006: 18), nel valutare i diversi scenari possibili sull'origine di un testo caratterizzato da boemismi lessicali (si veda però quanto detto al § 2.5.2), non esclude che l'opera sia stata composta, a partire da modelli cechi, nella Slavia meridionale o orientale.

A sostegno dell'origine slavo-meridionale si adduce comunemente la forma maschile del toponimo *Прагъ* (Praga)¹¹⁷, impiegata per designare la capitale boema nel secondo tropario della settima ode e nel secondo tropario dell'ottava ode. Tale peculiarità morfologica, divergente dall'uso femminile prevalente nelle aree slave occidentali, costituirebbe un indizio significativo della provenienza meridionale del testo (Vondrák 1892: 28):

(22) Nome maschile della città di Praga

(22a) Secondo tropario della settima ode (28.30)

Весело ликуютъ прѣгъ дньсь прѣславнзи ти градъ
Gioiosamente esulta oggi Praga, la tua città gloriosissima

(22b) Secondo tropario dell'ottava ode (28.34)

Тѣло твоѣ святоѣ блаженѣ примъ прѣгъ дньсь прѣхвалнзи ти градъ
Avendo accolto il tuo santo corpo, o beato, Praga, la tua gloriosissima città, oggi

Il primo a segnalare questa particolarità in relazione alla forma maschile del toponimo, che non può però valere da elemento forte a sostegno dell'origine slavo-meridionale dell'ufficio (Florovskij 1935: 124), è stato Sreznevskij (1856a: 192). Questi ha posto anche l'attenzione sulla denominazione del paese come *земля боємьска* 'terra boema' nel primo tropario dell'ottava ode (28.33), considerata da Wytrzens (1985: 425, n. 1) estranea (*fremd*), che però coincide con l'espressione usata nella *Chronica Bohemorum* di Cosma Praghese (*terra Bohemorum*), mentre nelle fonti slave comparirebbero esclusivamente le forme *Үеси* e *Үѣхы*, rispettivamente popolo e paese¹¹⁸. Occorre di contro osservare come proprio il riferimento esplicito alla gioia spirituale della capitale Praga e dell'intero paese sia stato considerato elemento decisivo a favore dell'origine slavo-occidentale dell'ufficio (Gorskij 1856a: 48; Rogov 1968b: 120; Butler 2004: 66).

¹¹⁷ Avenarius (2000: 124) contesta quest'analisi linguistica, mentre Nevostrujev (1872: 164-65) considera la forma maschile segno della profonda antichità del testo e rimanda a un passo del capitolo IX della *Chronica Bohemorum* di Cosma Praghese, in cui il luogo scelto per la fondazione della città è associato a un *limen*, da intendersi però qui come 'architrave' piuttosto che come 'soglia' (*práh*): «Ad quem cum perveneritis, invenietis hominem in media silva limen domus operantem. Et quia ad humile limen etiam magni domini se inclinant, ex eventu rei urbem, quam edificabit, vocabitis Pragam» (CBCP 2020: 36, e commento alla n. 93).

¹¹⁸ In antico slavo orientale, effettivamente, per indicare i paesi stranieri si utilizzava di norma il plurale degli etnonimi: *въ Гръку* 'verso la Grecia', *Varjagy* 'terra dei Variaghi', *Ljachy* 'Polonia', *Čechy* 'Boemia', *Bolgary* 'Bulgari (del Volga)' (Vasmer 1954: 298).

Accanto ad alcuni elementi lessicali centrali nello stile innografico, quali le parole *свѣтъ* e *памятъ* e il prefisso *прѣ-* nelle formazioni aggettivali con valore elativo, Wytrzens (1985: 426, n. 3) ritiene tratto caratteristico dell'ufficio l'allitterazione, rinviando il lettore, senza ulteriori approfondimenti, a un articolo di Gunnar Svane (1927-2012), nel quale il medesimo procedimento retorico viene attribuito al canone¹¹⁹ per san Demetrio di Tessalonica (Svane 1969). In realtà lo studioso danese si riferiva alla resa slava dell'allitterazione vocalica del modello greco¹²⁰, che potrebbe risalire ad altra traduzione e autore, mediante l'impiego dell'occlusiva bilabiale sorda: ἐπινίκιον ὠδήν, ἐβόα, «ἄσωμεν!» – *повѣдѣньнѣ прѣснь поимъ!* «*взпиаше*» (Svane 1969: 34). Altrove Svane associa allo stile di Clemente di Ocrida l'impiego di effetti sonori come appunto l'allitterazione:

(23) Tropario festivo nei vesperi (Svane 1989: 48 – festtroparion i aftengudstjenesten)
*Отъ пеленъ прилежно прѣмѣдрость / сестрѣ себѣ сътвори, богогласе / Отъче прѣподобне, свате Кѳуриле Философе, / моли милостиваго бога, да помилуеиеть доуша*¹²¹

Fin dalla culla avendo accolto come sorella la sapienza, o annunciatore di Dio, padre venerabile e santo Cirillo Filosofo, prega Dio misericordioso che salvi le (nostre) anime

Un esempio di impiego di assonanze allitteranti ci viene offerto dallo sticheron in ottavo tono, nel quale si constata una successione di sibilanti prima e di occlusive bilabiali dopo (Rogov et al. 1976: 246):

(24) Sticheron in ottavo tono (28.5)
сѣвернѣимъ странамъ свѣтълы зарѣ испустивъ юдееъ поюциимъ память ти прѣхвальнѣу
alle regioni settentrionali, hai mandato i raggi luminosi dei miracoli a coloro che cantano la tua festa

Il confronto stilistico-linguistico con un testo innografico solitamente accostato alla figura di Metodio, anche se non unanimemente¹²², è stato portato avanti con

¹¹⁹ Come per Venceslao, anche in questo caso la letteratura scientifica si concentra esclusivamente sul canone, senza considerare l'intero ufficio. Questa scelta è comprensibile, dato che la struttura degli uffici è molto variabile e il Meneo, secondo il *Typikon* studita (libro che stabilisce le regole per gli uffici divini, le celebrazioni liturgiche e il calendario), presenta numerose differenze; è tuttavia plausibile che all'autore del canone siano da riferirsi anche gli stichera, anche se non è possibile stabilirne con certezza il numero totale (Kožuharov 1986: 77).

¹²⁰ Si tratta dell'irmo della prima ode (ἰακὸ πρῶτον), che è anche il modello della prima ode del canone per Venceslao.

¹²¹ In questo passo abbiamo una chiara allusione biblica al libro dei Proverbi (7, 4: «Di' alla sapienza: «Tu sei mia sorella»»), forse da mettere in relazione con il capitolo III della *Vita di Costantino-Cirillo* (Daiber 2023: 131-32).

¹²² Se Čyževskýj (1955: 79) riteneva che il testo fosse opera dei discepoli di Costantino e Metodio, espulsi dalla Grande Moravia, altri studiosi hanno invece attribuito il testo a Metodio, tra cui Kožuharov 1986, Mareš (2000 [1988]: 42), Nichoritis 1991, Pop-Atanasova (2002: 10 e 53), Tachiaos (2005: 116) e Pop-Atanasov (2007: 15), altri addirittura a Cirillo (Kiselkov 1946: 384-85; Vašica 1970: 160). Il curatore della più recente edizione critica del canone, Matejko

particolare convinzione da Vašica. Alle presunte affinità lessicali, tematiche e linguistiche, come l'impiego dell'avverbio *измлада*¹²³, l'immagine del soccorritore delle persone in difficoltà (sticheron in ottavo tono [28.7] e terzo tropario della quinta ode [28.23])¹²⁴, e infine l'uso dei pronomi clittici *ми, си, ти* con valore possessivo (Vašica 1970: 161, n. 8), lo studioso ceco propone ulteriori riflessioni di carattere teologico e contenutistico, sostenendo che l'anonimo autore dell'ufficio per Venceslao si sarebbe ispirato direttamente al canone slavo per san Demetrio, probabilmente conosciuto attraverso la pratica liturgica, sviluppando le dottrine del teologo cappadoce Gregorio di Nissa, e in particolare il motivo centrale del matrimonio di Cristo con l'anima (Vašica 1970: 161).

Anche i versi iniziali di uno sticheron in quarto tono e del terzo tropario della quinta ode, sempre secondo Vašica (1970: 161), sarebbero riconducibili al testo composto in onore di san Demetrio:

(25a) Sticheron in quarto tono (28.7)

ІАКО ВЕЛИКА ПОМОЦЬНИКА СОУЦНИИМЪ ВЪ БЪДАХЪ

Come grande soccorritore di coloro che sono nel bisogno

(25b) Terzo tropario della quinta ode (28.23)

СОУЦНИИМЪ ВЪ БЪДАХЪ ПОМОЦЬНИКЪ ТЪИ ВЪІСТЪ

Sei diventato soccorritore per chi era in pericolo

Una formulazione molto simile si legge infatti in un tropario nel terzo tono per il patrono di Salonico:

(26) Apostolo di Ocrida (Kul'bakin 1907: 99)

ВЕЛИКА ВЪРЪТЕ ВЪ БЪДАХЪ ТЕБЕ ПОМОЦЬНИКА • СОЛОУНЪ СЪДЪРЪПЪУЕ

Salonico ha trovato in te, o martire, un grande aiutante nelle sventure

In ogni caso, non è possibile stabilire un legame diretto tra i due testi, poiché si tratta di caratteristiche riscontrabili anche altrove. L'espressione avverbiale *измлада*, attestata nel terzo tropario della terza ode (28.15) e nel primo della quarta (28.17), si trova per esempio nel catisma in tono primo (modello: *ЛИКЪ АНГЕЛЬСКЪИИ* – «Il coro degli angeli») dell'ufficio per Boris e Gleb (Abramovič 1916: 136) e nel terzo tropario della sesta ode del canone per san Cirillo (Vašica 1970: 161, n. 8). Raramente attestata nei manoscritti canonici (SJS 1966: 749, <http://gorazd.org/gulliver/?recordId=4970>, 19.06.2025), essa ricorre inoltre

2004, di contro, ha sostenuto l'attribuzione a Clemente di Ocrida. Per una disamina più completa della questione si rimanda alla monografia di Braxatoris 2022, che propende invece per Costantino di Preslav, come già prima di lui Mirčeva 2004 e 2006.

¹²³ Nel primo tropario della terza ode del canone per san Demetrio di Tessalonica (Matejko 2004: 52) è attestata la forma *отмлада*, con diversa preposizione; anche tono e modello corrispondono al contatto dell'ufficio per Venceslao (28.2).

¹²⁴ Quest'espressione compare nel menologio (calendario) dall'*Apostolo di Ocrida*, codice bulgaro della fine del XII secolo contenente una raccolta di testi di vario genere e provenienza, alcuni dei quali potrebbero risalire all'epoca cirillo-metodiana (Večerka 1967b: 75), cf. l'esempio (26).

nella vita slavo-ecclesiastica di santa Anastasia come traduce del latino *interpisa cunabula* (Čajka 2011: 78).

Le caratteristiche linguistico-stilistiche dell'ufficio, chiaramente modellato sul greco e con peculiarità slavo-meridionali tipiche del genere innografico, non implicano necessariamente un'origine slavo-meridionale del componimento.

Una soluzione per così dire di compromesso è quella assunta da chi propende per l'ipotesi boema, sottolineando che l'anonimo autore del testo, particolarmente talentuoso¹²⁵, doveva avere una notevole familiarità con le norme e i procedimenti stilistici della poetica bizantino-slava, oltre a una sicura padronanza dello strumento linguistico:

V autoru václavského kánonu byl rozpoznán nevšedně nadaný slovesný tvůrce, dokonale obeznámený s poetikou byzantské himnografie, který dokázal její pravidla a prostředky osobitě uplatnit ve vlastní tvorbě, jejíž nástroj, církevněslovanský jazyk, mistrovsky ovládal (Pražák 1978: 404 = 1996: 67)¹²⁶.

Il testo dell'ufficio si colloca pienamente all'interno della tradizione scrittoria della scuola cirillo-metodiana (Angelov 1967: 71); la sua composizione sarebbe avvenuta dopo la *translatio* delle reliquie del santo (Nevostrujev 1872: 141)¹²⁷, ad opera di un clerico locale che possedeva un'eccellente padronanza dello slavo ecclesiastico e della tecnica compositiva innografica, oltre a una solida conoscenza degli eventi legati alla vita del santo (Bláhová 1988b: 58)¹²⁸.

Il fatto che nell'ufficio vengano menzionate entrambe le ricorrenze festive – il *dies natalis* e la *translatio* – ha portato alcuni studiosi a ipotizzare che l'ufficio per san Venceslao sia il risultato della fusione di due originari componimenti liturgici boemi legati rispettivamente alla sua morte (28 settembre) e al trasferimento delle reliquie a Praga (4 marzo), che sarebbe giunto ad assumere la sua forma definitiva solo nella Rus' (Pražák 1972: 219 = 1996: 66; cf. anche Kalhous 2010a: 388; 2010b: 13; 2012: 217-18)¹²⁹.

Quest'ipotesi, però, si fonda su due argomenti discutibili. Sul piano formale, si è sostenuto che i tropari della settima e dell'ottava ode, terminando con il ritornello del rispettivo cantico – a differenza di tutte le altre odi –, rappresentino

¹²⁵ Anche Wyrzens (1985: 425) lo definisce «poeticamente dotato» (*dichterisch begabt*).

¹²⁶ «L'autore del canone di Venceslao è stato riconosciuto come un autore di straordinario talento, profondo conoscitore della poetica dell'innografia bizantina e capace di applicarne regole e metodi al proprio lavoro, dimostrando al contempo una magistrale padronanza della lingua slavo-ecclesiastica, suo principale strumento espressivo».

¹²⁷ Alla *translatio* alludono il secondo tropario della settima (28.30) e quello dell'ottava ode (28.34), nei quali, come abbiamo visto, viene esplicitamente nominata la città di Praga (cf. *supra* esempio 22).

¹²⁸ Nel lodare l'arte poetica dell'innografo e la sua conoscenza dei fatti storici («hymnografovo básnické umění i jeho znalost historických faktů»), la studiosa cita, a mo' di esemplificazione, la traduzione ceca di alcuni passi tratti dal secondo tropario della quinta ode (28.22) e dal secondo tropario della settima (28.30).

¹²⁹ Vondrák (1892: 28), invece, è propenso ad attribuire questa incongruenza cronologica alla trasmissione orale.

unità originarie provenienti dall'ufficio del 4 marzo. Esse costituirebbero dunque la sezione più ampia integrata nel canone e offrirebbero indicazioni sul metodo seguito dal compilatore slavo-orientale. Poiché, tuttavia, questo ritornello ricorre abitualmente nelle odi settima e ottava di ogni canone, la sua presenza non può essere considerata un elemento strutturale distintivo e dirimente.

Sul piano contenutistico, sempre nella settima e ottava ode, Venceslao, che altrove viene invocato come protettore di poveri, malati e prigionieri, diventa simbolo di gloria per la sua terra. Questa visione compare per la prima volta nella *Legenda Christiani* alla fine del X secolo, all'epoca di sant'Adalberto, quando in Boemia fu introdotta la celebrazione della festa della *translatio* e, di conseguenza, l'ufficio per tale ricorrenza. La tesi in questione presuppone, senza fornire alcuna evidenza certa, che il canone del 28 settembre fosse stato composto prima di quella data. Appare in ogni caso lecito ritenere che alcuni tropari specifici, riferiti alla vicenda del trasferimento delle reliquie del santo a Praga, siano stati composti in un secondo momento e successivamente inseriti nel canone.

Ci si muove qui chiaramente intorno alla questione irrisolta della genesi, dell'evoluzione e infine della successiva trasmissione dell'ufficio, la quale riceve un'ulteriore possibile spiegazione o nei termini di una fusione di componimenti liturgici oppure, come suggerisce Zoe Hauptová (1929-2012), di una composizione slavo-orientale condotta a partire da materiale testuale ceco:

Není dosud zcela jasně, kam patří služba sv. Václavu s kánonem, zda byla v této podobě zpracována || v Čechách (obsahuje totiž nepochybné bohemismy), nebo zda byla z českých materiálů kompilována teprve na Rusi (Hauptová 1998: 28-29)¹³⁰.

Anche Vepřek (2022: 20) giudica plausibile l'ipotesi di un archetipo di origine boema, sostenuto dalla presenza di tematiche specifiche e di alcune peculiarità lessicali, ammettendo la possibilità che l'opera abbia raggiunto la sua forma definitiva nel contesto slavo-orientale.

Opinioni così incerte e contrastanti fra loro evidenziano l'estrema difficoltà di fornire un'interpretazione univoca sull'origine e sulla storia testuale dell'ufficio, anche per mancanza di una documentazione sufficientemente rappresentativa dei diversi stadi evolutivi del testo. Postulare poi, come fa Birnbaum, un'eventuale mediazione boema nella staffetta testuale che collega la Slavia meridionale e la Rus' di Kiev e Novgorod, in particolare per quanto riguarda il Meneo liturgico novgorodiano del 1095-1097 (da lui erroneamente definito *Čet'i Minei*), ha tanto il sapore di una comoda *Verlegenheitslösung*:

But other Russian Church Slavic texts as well, such as the *Izbornik Svjatoslava* of 1076, several early gospel manuscripts, including the *Arxangelsk Evangelistary* of 1092, and the extant portions of the *Novgorod Liturgical Menaia* (*Čet'i Minei*) of 1095-97, while written in Russia, are either in part (as, for example, the 1076

¹³⁰ «Non è ancora del tutto chiaro a chi appartenga l'ufficio per san Venceslao con il canone, se sia stato composto in questa forma in Boemia (poiché contiene degli indubbi boemismi), o se sia stato compilato a partire da materiali cechi in Russia».

miscellany), or in their entirety adapted from Old Bulgarian protographs or their immediate Russian Church Slavic copies, sometimes by way of Bohemia (as is probably the case with the *Novgorod Menaia*) (Birnbau 1983: 186¹³¹).

Diverso nel contenuto, ma altrettanto speculativo, è il complesso percorso ipotizzato da Weingart (1949: 118), che attribuisce un'origine bulgara all'ufficio dedicato a san Venceslao. Secondo lo studioso, il testo sarebbe stato ispirato dalla *Prima vita paleoslava di Venceslao* e inizialmente inserito nel Meneo liturgico di settembre, in corrispondenza della celebrazione del santo. Solo successivamente l'ufficio si sarebbe diffuso nella Slavia orientale attraverso mediazione bulgara, fatto considerato certo da Wyrzens (1985: 425).

Tutte queste letture divergono in modo sensibile, sviluppandosi lungo differenti direzioni spazio-temporali, il che riflette la complessità e la natura poliedrica del testo.

2.7 Considerazioni storico-culturali

Il fatto che Venceslao, destinato a diventare una figura chiave della nazione ceca, fosse un principe martire boemo ha comprensibilmente orientato le ricerche sull'origine dell'ufficio, così come sull'intero ciclo a lui dedicato, verso la tradizione ceca dello slavo ecclesiastico. Il più antico codice contenente il testo, databile alla fine dell'XI secolo, offre un riferimento essenziale per la cronologia relativa delle due *Vite paleoslave di Venceslao*, da cui pare derivare il testo tràdito (Pražák 1983: 19 = 1996: 23).

Sobolevskij riteneva che la *Prima vita paleoslava di Venceslao* e l'ufficio per il santo fossero stati redatti in Boemia subito dopo la morte del protagonista:

Наши молитвы в церковно-славянской письменности должны быть ставимы рядом с церковно-славянским Житием св. Вячеслава Чешского (в котором упоминаются святые Вит и Эммеран и Богородица именуется святая Мария¹³²) и с службою св. Вячеславу, находящуюся уже в служебной Минее за сентябрь по русскому списку 1095 года. Трудно сомневаться, что и Житие, и служба составлены в Чехии вскоре после кончины св. Вячеслава (Sobolevskij 1910: 40)¹³³.

L'antichità e, di conseguenza, l'origine boema della *Prima vita paleoslava di Venceslao* verrebbe confermata dalla ricchezza di dettagli con i quali viene fornita la data della morte del principe martire (Mareš 1974a: 100; Mareš 2000 [1974a]:

¹³¹ Cf. anche Birnbau (1983: 188-89: «partly || transmitted through Bohemia») e Birnbau (1984: 9).

¹³² Questa espressione, tipica della Chiesa occidentale (latina), è presente anche nella *Prima vita paleoslava di Venceslao* (Čajka 2011: 22) e nella *Vita di Costantino-Cirillo* (cf. *supra* § 2.5.2).

¹³³ «Le nostre preghiere nella tradizione scrittoria slavo-ecclesiastica devono essere accostate alla Vita slavo-ecclesiastica di san Venceslao ceco (nella quale vengono menzionati i santi Vito ed Emmerano e la Deipara viene chiamata Santa Maria) e con l'ufficio per san Venceslao, già presente nel Meneo liturgico di settembre secondo una copia russa dell'anno 1095. È lecito pensare che sia la Vita che l'ufficio siano stati composti in Boemia poco dopo la morte di san Venceslao».

480). Rispetto alla versione glagolitica croata (27a), che menziona solo giorno e mese, vi sono infatti riportati sia l'anno secondo il computo bizantino (dalla creazione del mondo), sia l'indizione, seguiti dal ciclo solare occidentale, dall'età della luna, dal giorno, dal mese e persino dal giorno della settimana:

(27a) Versione glagolitica croata (Vajs 1929: 43)

ОУВЕНЬ | же виси ВЕЦЕСЛАВЪ КНЕЗЪ МИ|СЕЦА СЕКТЕМЬБРА ·Ѫ· и ·Ѫ· ДАНЬ

Il principe Venceslao fu dunque ucciso il 28 settembre

(27b) Prima vita paleoslava (Vajs 1929: 19; cf. anche Vostokov 1865: 97)

оу|ВЕНЪЗЪ же вѢ ВЕЦЕСЛАВЪ КНА|ЗЪ в лѢѢ. ꙗꙗ. и ꙗꙗ. и ꙗꙗ. вЪ ꙗꙗ. и нди|кта. Ѣ. крѢГЪ. ꙗꙗ. вЪ
кѢ. дѢнь | мѢЦА СЕМТАБРА

Venceslao fu ucciso nell'anno 6337¹³⁴, seconda indizione, terzo ciclo lunare, il giorno 28 del mese di settembre

Il confronto testuale suggerisce piuttosto che l'indicazione dell'anno sia stata inserita in Russia in epoca successiva, per di più all'interno di un complicato sistema di computo cronologico (Vaníček 2014: 128), attentamente analizzato da Mareš (1972; Mareš 2000 [1972]).

Il problema del rapporto con le fonti agiografiche, sia slave sia latine, che costituiscono una vera e propria giungla impenetrabile (Králik 1969: 8), impedisce di ottenere informazioni certe sulla datazione, poiché non è possibile escludere che eventuali coincidenze intertestuali derivino non da un rapporto di dipendenza dell'ufficio dal testo individuato come possibile fonte, ma piuttosto da una sorgente comune a entrambi i testi.

2.7.1 Liturgia slava

La 'pista' boema viene solitamente sostenuta come prova del passaggio del testimone tra la tradizione morava, frutto della missione cirillo-metodiana, e la fase ceca della liturgia slava, tramandataci in modo estremamente frammentario e indiretto:

Schließlich bezeugt der WENZELS-Kanon die unleugbare Kontinuität zwischen dem mährischen Slavismus und den Überresten der slavischen Liturgie in Böhmen im X. und XI. Jahrhundert (Vašica 1970: 163; cf. anche Nevostrujev 1872: 139)¹³⁵.

L'origine slavo-occidentale dell'ufficio implicherebbe, di conseguenza, l'esistenza in Boemia di una vivace liturgia slava accanto a quella latina (Chaloupecký

¹³⁴ L'editor princeps della redazione slavo-orientale della *Prima vita paleoslava di Venceslao*, che da lui ha ricevuto il nome di redazione vostokoviana, osserva giustamente che al posto della lettera *tvrdō* (300) ci aspetteremmo la lettera *uk* (400), che determinerebbe l'anno 6437 (= 929 d. C.) dell'era bizantina (Vostokov 1865: 97, n. 16).

¹³⁵ «Il canone di Venceslao, infine, testimonia l'inegabile continuità della cultura slava di Moravia e dei resti della liturgia slava in Boemia nei secoli X e XI» (cf. anche Pražák 1978: 404 = 1996: 67 e 1983: 19 = 1996: 23).

in SS 1939: 401-55; Mareš 1974a: 107; Konzal 1998: 153; Vepřek 2006: 19-20), qualcosa di più della «delicata pianta da appartamento destinata a subire danni a ogni levata di vento», come ebbe a suo tempo a definirla Jagić¹³⁶. Si avrebbe così la prova della sintesi tra pratiche ecclesiastiche occidentali e orientali nel quadro del particolare sincretismo latino-ceco (Pavlov 1985: 263), luogo della simbiosi di queste due tradizioni nell'Alto Medioevo (Vepřek 2022: 69 e 117). La compresenza in Boemia del rito romano-latino e di quello bizantino-slavo, sostenuta con forza da Tkadlčík (1971) e, per il periodo anteriore alla fondazione della diocesi di Praga nel 973, anche da Avenarius (2000: 115-16)¹³⁷, rimane un nodo da sciogliere (Hauptová 2006: 26). In ogni caso la venerazione del santo martire ceco si diffuse molto presto in territorio slavo-orientale.

2.7.2 Diffusione in area slavo-orientale

La presenza, nei Menei così come nelle preghiere paraliturgiche tramandateci da codici slavo-orientali, di elementi 'intrusi' di origine occidentale, non va necessariamente interpretata come indizio di una provenienza boema dei testi considerati, ma può piuttosto essere ricondotta alla stessa tradizione slavo-orientale. Come puntualmente osservato da Michele Colucci (1937-2002), fino all'arrivo dei Mongoli la Rus' di Kiev manifestò una notevole apertura nei confronti del mondo occidentale, non solo slavo. Pur essendo profondamente legato a Bisanzio sul piano religioso e culturale, il paese non aveva motivo di adottare l'intensa ostilità verso l'Occidente che già si percepiva in alcuni settori del mondo greco: facendo leva sulla sua potenza economica e militare, esso fu in grado di sviluppare una propria posizione ideologica autonoma (Colucci 1988-89: 586).

Il non totale rifiuto delle dottrine latine, inoltre, potrebbe essere anche dovuto alla politica estera dei Rjurikidi, caratterizzata da diversi matrimoni dinastici con esponenti delle case regnanti europee e da intensi scambi commerciali e contatti culturali con l'Europa occidentale e settentrionale (Jackson 2010: 167)¹³⁸. A questo proposito viene spesso chiamato in causa come possibile *trait d'union* il già citato monastero di Sázava (Paramonova 2001: 251, nota 9; Turilov 2006: 506), al quale, a riprova degli scambi culturali con la Rus' di Kiev, furono donate parti delle ossa dei santi russi Boris e Gleb (Rogov 1970: 14); la rivitalizzazione di elementi 'orientali', probabilmente legata ai contatti con la Rus' di Kiev, troverebbe conferma proprio nell'ufficio, composizione liturgica di rito bizantino (Avenarius 2000: 123).

L'esigenza di celebrare la festa del santo, particolarmente sentita presso la famiglia principesca, che aveva fatto di Venceslao il proprio santo patrono, potrebbe

¹³⁶ «[...] eine zarte Zimmerpflanze, die bei jedem rauheren Windhauch Schaden leiden mußte» (Jagić 1913: 108).

¹³⁷ Quest'ultimo ha coniato l'espressione «ambivalenza culturale» per descrivere questa particolare situazione.

¹³⁸ Conserva il proprio valore, anche se ormai nonagenaria, la fondamentale monografia di Florovskij, alla quale ora è possibile aggiungere una recente raccolta di suoi studi (Florovskij 2020).

così spiegare l'inserimento del testo nel Meneo, di provenienza bulgara, e non la sua composizione. Questa è anche la posizione di Serebrjanskij, secondo il quale il testo dell'ufficio, al quale, sempre per ragioni liturgiche, va aggiunto il Sinassario, sarebbe giunto nella Rus' contemporaneamente alla *Prima vita paleoslava di Venceslao* all'inizio dell'XI secolo, o forse addirittura alla fine del precedente:

Ale v XI.-XII. století pokládali ruská knížata jménem «Václavové» za svého patrona sv. Václava, knížete českého. Z té příčiny se mohla jevit potřeba liturgických textů a krátkého životopisu na den sv. Václava v knížecích chrámech větší nežli v ostatních. Také kanon sv. Václava čteme v rukopise bohoslužebných Minejí, z devadesátých let XI. století, ale v literatuře kyjevské byl znám již dříve. Sem se dostal současně s původní staro-slověnskou legendou o sv. Václavu počátkem XI. století, ba možno že i na konci X. století. Ježto se nečte v starých ruských rukopisech Minejí vždy také kanon o sv. Václavu, nemyslím, že by sem byl nutně přišel s bulharským překladem bohoslužebných Minejí. V původním textu Minejí snad kanonu o sv. Václavu nebylo, jako ho nebylo v (řeckém) originále bulharského překladu. Do ruského rukopisu Minejí mohl vložit tento kanon některý z jihoruských opisovačů. Rovnoběžně s kanonem byly sestaveny podle původních staroslověnských legend o sv. Václavu a sv. Lidmile pro liturgickou potřebu příhodnější proložní legendy o řečených svatých (Serebrjanskij 1929a: 56)¹³⁹.

La struttura compositiva del testo è riconducibile a un ambiente greco-bizantino (Florovskij 1953: 126); del resto, la produzione di testi innografici 'originali' viene solitamente attribuita agli Slavi meridionali e orientali¹⁴⁰. Tuttavia, ragioni eminentemente pratico-funzionali indurrebbero a ritenere che la compilazione di quest'opera in slavo ecclesiastico potesse essere concepita solo nella Rus' di Kiev, dove si avvertiva la necessità di un testo innografico che permettesse di celebrare la memoria del principe boemo secondo la prassi della liturgia bizantina (Stančev 2012a: 122).

¹³⁹ «Ma nei secoli XI-XII i principi russi chiamati Venceslao consideravano loro patrono Venceslao, principe ceco. Per questo motivo l'esigenza di testi liturgici e di una breve Vita per celebrare il giorno di Venceslao si fece sentire nei santuari di corte più che negli altri. Anche il canone di san Venceslao si legge in un manoscritto dei Menei liturgici, degli anni '90 dell'XI secolo, ma nella letteratura kieviana era noto già da prima. Vi arrivò insieme all'originaria Leggenda paleoslava di Venceslao all'inizio dell'XI secolo, forse anche alla fine del X. Poiché nei manoscritti anticrossici dei Menei non si legge sempre questo canone per Venceslao, non credo che sia necessariamente giunto qui insieme alla traduzione bulgara dei Menei liturgici. Nell'originario testo dei Menei il canone per Venceslao probabilmente non c'era, così come era assente nell'originale (greco) della traduzione bulgara. In una copia slavo-orientale del Meneo questo canone avrebbe potuto essere inserito da un copista russo meridionale. Contemporaneamente al canone sono state composte, sui santi in questione, delle Leggende brevi (Prologo) più adatte all'uso liturgico basate sulle Leggende paleoslave di Venceslao e Ludmila».

¹⁴⁰ «Оригинални словенски химнографски текстови се пишуваат и во наредните векови кај јужните Словени и во Русија» (Pop-Atanasov 2007: 17) – «Testi innografici slavi originali vengono composti anche nei secoli successivi presso gli Slavi meridionali e in Russia».

Secondo Rogov, invece, il testo sarebbe stato composto non a quel tempo e non nella Rus', ma molto prima e fuori dai suoi confini, per poi giungervi all'inizio dell'XI secolo (Rogov 1968b: 120; 1970: 20). A supporto di questa interpretazione lo studioso adduce il secondo tropario della quinta ode, in cui non compare, quando vengono menzionati i territori in cui il santo è venerato, alcun riferimento all'oriente, mentre vengono esplicitamente menzionati il settentrione, il meridione e l'occidente¹⁴¹:

(28) Secondo tropario della quinta ode (28.22)

Паче сꙗньца блажене просвѣти сѣвера и оуга и запада прѣсвѣтъльними зарамї
чюдесъ ти

*Più del sole, o beato, hai illuminato il settentrione e il meridione e l'occidente con i
luminosissimi raggi dei tuoi miracoli*

A riprova della pluralità e della contraddittorietà delle letture del testo, c'è chi, nel riportare questo passo, propende invece per interpretare la successiva richiesta (ТѢМЬ И НАСЪ ВЪЗДРИ СВАТЕ – «perciò illumina anche¹⁴² noi, o santo») come un chiaro riferimento all'oriente, dunque alla Rus' (Avenarius 2000: 123-24); proprio l'elenco incompleto dei paesi illuminati dallo splendore della corona martiriale del principe ceco sarebbe la prova tangibile del culto del santo presso gli slavi orientali (Florovskij 1935: 115)¹⁴³.

Anche il seguente passo dello sticheron in ottavo tono è stato considerato prova, in realtà non troppo convincente (Kantor 1990: 278, n. 13), dell'origine slavo-occidentale dell'ufficio, che risalirebbe a un'epoca antecedente la cristianizzazione della Rus' di Kiev (Rogov et al. 1976: 245-46):

(29) Sticheron in ottavo tono (28.5)

ИМЪЖЕ ВЪЗДРИ СА ІАКО Сꙗньце западоу и сѣверньнимъ странамъ свѣтъльи зарам
испусти чюдесъ

*con cui hai brillato come il sole sull'occidente e sulle regioni settentrionali, hai mandato
i raggi luminosi dei miracoli*

La mancata menzione delle regioni orientali è stata inoltre interpretata come un indizio che l'autore dell'ufficio, che non poteva che essere boemo¹⁴⁴, si tro-

¹⁴¹ Per un'analisi del testo cf. Florovskij (1929: 3 = 2020: 77) e Florovskij (1935: 125; alla p. 98 si legge l'intero tropario in testa al terzo capitolo, insieme a un passo su Boris e Gleb).

¹⁴² Sull'assenza della congiunzione и nel testimone più antico Т si rimanda al commento nell'edizione (28.22).

¹⁴³ Lo studioso (ibid., nota *) riscontra un'identica definizione dell'ambito geografico di influenza anche in un contacio per Costantino-Cirillo: рꙗсѣвѣа бжїне слово на западѣ и сѣверѣ и оузѣ (Lavrov 1929: 114).

¹⁴⁴ «Není a nemůže být sporu o původu autora. Jím mohl být jen vysoce vzdělaný Čech, opírající se o znalost obou církevněslovanských legend i o širší kulturní tradici českou» (Kolafa 1983: 126) – «Non vi è, né può esservi, alcun dubbio sull'origine dell'autore: poteva essere solo un ceco di elevata cultura, con una solida conoscenza di entrambe le Vite paleoslave e della più ampia tradizione culturale ceca».

vasse a oriente rispetto a Praga, per esempio a Vyšgorod: la forma e il contenuto del testo, chiaramente greco-bizantini, suggeriscono che egli desse per scontata la diffusione del culto di Venceslao in oriente, a Kiev, motivo per cui si sarebbe soffermato a elencare gli altri punti cardinali. Inoltre, le parole iniziali del secondo tropario della settima ode (28.30 –«Gioiosamente esulta oggi Praga, la tua città gloriosissima») potevano essere pronunciate solo da un dotto ceco che si trovava nella lontana Rus' (Kolafa 1983: 126).

Il riferimento, in questo passo, ai miracoli e alla diffusione della fama di Venceslao nei territori limitrofi ha indotto alcuni studiosi a postulare una composizione tarda dell'ufficio, che non si baserebbe sulle informazioni contenute nella *Prima vita paleoslava* (Rogov et al. 1976: 245), in cui Venceslao non è ancora definito santo, mentre nella *Seconda vita paleoslava* ampio spazio, ben nove capitoli, è dedicato ai prodigi del santo (Mareš 2000 [1970?]: 295).

In ogni caso, sebbene non costituisca un elemento decisivo per individuare il luogo di redazione dell'ufficio per Venceslao¹⁴⁵, l'antichità della sua prima attestazione (fine dell'XI secolo) riveste particolare importanza se confrontata con la ben più tarda datazione delle altre opere dedicate al principe boemo, conservate nei codici slavo-orientali.

2.7.3 Intertestualità

L'origine ceca dell'ufficio, ritenuta molto probabile anche da Nastalska-Wišnicka (2010: 41), emergerebbe inoltre da alcune somiglianze ritenute significative, che presenteremo e discuteremo brevemente qui di seguito.

2.7.3.1 Nemici visibili e invisibili

A proposito dell'espressione ВИДИМЪИХЪ И НЕВИДИМЪИХЪ ВРАГЪ, attestata nel catisma, è stata osservata la corrispondenza del testo slavo con un passo contenuto nella leggenda *Crescente Fide* (Vašica 1970: 163; cf. anche Hošna 1997: 33, n. 31 e 177):

(30a) *Crescente Fide* (CF 1873: 190)

obsecramus te [...] ut apud eundem Patrem [...] sis idoneus inventor, qui nos tua pia oratione [...] ab omnibus insidiis inimicorum visibilium atque invisibilium potenter defendat

(30b) *Catismo* (28.1)

ИЗБАВИТИ НЪИ ѿ ВСАКОГА НАПАСТИ ВИДИМЪИХЪ И НЕВИДИМЪИХЪ ВРАГЪ
di liberarci da ogni insidia di nemici visibili e invisibili

¹⁴⁵ Siccome la composizione di un canone presuppone sempre l'esistenza di una raccolta slava contenente le strofe modello (irmi), secondo Hannick (1989: 114) l'esistenza, già in epoca antica, del *Canone per san Demetrio* (fine del IX secolo?) e di quello per san Venceslao, da lui datato al X secolo, imporrebbe di retrodatare anche la traduzione slava dell'Irmologio greco.

Il tema dei nemici visibili e invisibili è presente anche nell'*Omeliario* del vescovo di Praga (*Sermo S. Wenceslai*), composto nel XII secolo:

(30c) *Sermo S. Wenceslai* (Hecht 1863: 59)

Idcirco rogemus fratres et sorores sanctum Wenceslaum et sanctum Adalbertum, quos deus patronos huic parvulae terrae concessit, ut per eorum intercessionem a visibilibus et invisibilibus liberati inimicis, illuc pervenire mereamur, ubi redemptor noster cum patre et sancto spiritu vivit et regnat, per infinita saecula saeculorum amen (trad. inglese in Wolverton 2001: 161)

Se questa coincidenza lessicale, intesa in senso neutro come testimonianza della reciproca conoscenza degli autori (Hošna 1997: 33, n. 31), si rivelasse prova di una reale dipendenza del testo slavo da quello latino¹⁴⁶, e non piuttosto un *topos* della tradizione patristica che allude a un passo di Col. 1, 16 e ancor di più al primo articolo della professione di fede (Pražák 1978: 405 = 1996: 69), la composizione dell'ufficio per Venceslao andrebbe collocata cronologicamente tra la data di redazione di *Crescente fide* e quella della *Prima vita paleoslava*, della quale, secondo Vašica (1970: 163), nell'ufficio non si riscontrerebbero tracce¹⁴⁷, il che confermerebbe indirettamente anche la tesi di una genesi boema dell'opera.

Anche nel capitolo X della *Legenda Christiani* figura, fra i miracoli elencati, la «liberazione dai nemici visibili e invisibili»:

(31) *Legenda Christiani* (KL 1978: 100)

Siquidem omnipotens Dominus ad laudem et gloriam nominis sui, per intercessionem militis et martyris sui eiusdem sancti Wenceslai, quosdam e carcere eximit, plures a vinculis, alios de cladibus vel diversis infirmitatibus eruit, de tribulacionibus et necessitatibus variis et ab inimicis visibilibus et invisibilibus liberat

Oltre alla valenza sicuramente metaforica, il passo può anche essere riferito alla funzione protettiva del santo 'guerriero' in un ambito strettamente militare.

Lo stesso contesto, ma con un possibile errore del copista, responsabile di aver sostituito l'originario *вРАГЪ* (corrispondente al testo latino *inimicis*) con la *lectio facilior* *грѣхъ* ('peccato'), si legge nella *Pregghiera di remissione dei peccati*:

(32) *Pregghiera di remissione dei peccati* (Vepřek 2013: 60, n. 2 e 162-63; Vepřek 2023: 8)

ЗАЩИТИ МА ГИ БЕ МОИ Ѡ ВЪСѢХЪ ГРѢХЪ ВИДИМЪИХЪ И НЕВИДИМЪИХЪ

*Defende me domine deus meus contra omnes inimicos meos*¹⁴⁸ *visibiles et invisibiles*

¹⁴⁶ Per quanto concerne le connessioni tra i testi agiografici del ciclo di Venceslao, Hošna (1998: 26) osserva che l'analisi non dovrebbe limitarsi alle somiglianze verbali e di contenuto tra i singoli testi, ma estendersi alla loro funzione e al loro significato, tenendo debito conto anche delle citazioni bibliche e della tradizione patristica, i cui echi sono presenti nelle Vite del santo.

¹⁴⁷ Il testo menziona alcuni episodi «biografici» del santo, come la scena del fratricidio nei pressi della chiesa nel primo tropario della terza ode (28.13). Tuttavia, non è possibile stabilire una dipendenza diretta tra i testi. Inoltre, non si può escludere che le somiglianze o coincidenze testuali tra le opere oggi disponibili derivino da una fonte comune perduta e non forniscano, dunque, indicazioni sui loro rapporti reciproci.

¹⁴⁸ Nell'edizione si legge l'erroneo *inimicis meis*, riportato invece correttamente all'accusativo in Vepřek (2009: 485).

Medesima espressione si riscontra anche nella *Preghiera contro il diavolo* (33a, 33b), in un teotocio della quinta ode (tono sesto, irmo: БЖИЕМЪ СВѢТОМЪ ТИ) dell'*Ot-toeco di Kičevo*, anche se in ordine invertito (33c), e infine nella vita greca premetafrastica di san Caritone (33d)¹⁴⁹, ragion per cui è davvero difficile considerarla elemento intertestuale probante per stabilire un qualsivoglia rapporto di dipendenza del nostro ufficio con il testo della *Preghiera*:

(33a) Preghiera contro il diavolo (Konzal 2015a: 108; cf. anche Sobolevskij 1910: 42)

ИЗБАВИТЕ МЯ ВИДИМЫХЪ И НЕВИДИМЫХЪ ВРАГЪ МОИХЪ ПОСТОУПАЮЩИХЪ НА МЯ ВСѢМИ КОЗНЫМИ – vysvobodte mne od mých nepřátel viditelných i neviditelných, kteří na mne útočí všelikými úklady

liberatemmi dai miei nemici, visibili e invisibili, che mi attaccano con ogni genere di complotto

(33b) Preghiera contro il diavolo (Konzal 2015a: 118; cf. anche Sobolevskij 1910: 44)

СѢНИ ЦѢНИ НАШИ ИЖЕ ЕСТЬ ПОВѢДИЛИ МЛТВАМИ ВАШИМИ НЕПРѢСТАЕННЫМИ ПѢМНИ ПСАЛОМЪСКЪЗИМИ. И ПОСТОМЪ. ВИДИМЪНА ВРАГЪИ НАША И НЕВИДИМЪНА – naši svatí Otcové, kteří jste svými neustálými modlitbami, zpěvem žalmů a postem přemohli naše nepřátele, viditelné i neviditelné

o nostri santi padri, che con le vostre incessanti preghiere, i canti salmodici e il digiuno avete sconfitto i nostri nemici visibili e invisibili

(33c) Teotocio della quinta ode dell'*Ot-toeco di Kičevo* (Pop-Atanasov 2011: 137, f. 30r)

<М>ЪБЖ СТВѢОРИ КЪ РОЖЪШОМЪ СЯ ИС ТЕВЕ : ПАЧЕ | ОУМА БГѢРАДОВАИНАИ ДВЦЕ : ІАКО НЕВИДИМЪИ | МЪИ : І ВИДИМЪИХЪ ВРАГЪ : ИЗБАВИТИ ВѢ|РНО : ПѢИНО СЛОВСОЛОВАЦИХЪ ТА :
Rivolgì la tua preghiera a Colui che da te ineffabilmente nacque, o Vergine da Dio esultante, affinché liberi dai nemici visibili e invisibili coloro che con fede ti glorificano con inni

(33d) Capitolo XL della Vita di san Caritone (Garitte 1941: 44)

εἰκότως μάρτυς ἀληθῆς κληθεῖη ὃς σώματί τε καὶ ψυχῇ ὑπὸ τῶν ὀρατῶν τε καὶ ἀοράτων αἰκισθεὶς τῆς ἀληθείας ἐχθρῶν στεφανηφόρος ἀριδίλως ἀναδείκνυται
perciò a buon diritto dovrebbe esser chiamato un vero martire che, torturato nel corpo e nell'anima dai nemici visibili e invisibili della verità, emerse chiaramente incoronato di vittoria (Di Segni 1990a: 70; trad. inglese in Di Segni 1990b: 419).

A dispetto di un'analisi molto articolata sui rapporti intertestuali fra opere medievali latine e slave appartenenti a generi differenti (Pražák 1978: 404-7 =

¹⁴⁹ Debbo la segnalazione di questo passo alla cortesia di Valentina Viecca (Torino), che mi ricorda anche come tale espressione sia molto frequente nella tradizione patristica greca, a partire da Origene. La citazione da un testo come la *Vita di Caritone*, di minor valore teologico e di composizione tarda, non intende suggerire alcun legame con l'ufficio per Caritone, vicino a quello di Venceslao soltanto per ragioni cronologiche legate al *dies natalis* dei due santi.

1996: 69-73), riteniamo che questo confronto presenti complessivamente una certa debolezza argomentativa.

2.7.3.2 Liberazione dei prigionieri

Più interessante potrebbe invece essere il motivo della liberazione dei prigionieri, che appare in uno sticheron in ottavo tono:

(34) Sticheron in ottavo tono (28.3)

РАЗРЪШИЛА СВЪВЪЗАНЪИНА БЕС ПРАВЪДЪИ

liberando le persone ingiustamente incatenate

Lo scioglimento delle catene, qui indicato dal verbo *РАЗРЪШИТИ* ‘sciogliere, slegare’, è menzionato più volte anche nella *Seconda vita paleoslava di Venceslao*, più precisamente ai capitoli XXIV, XXVII e XXIX (Matějka 1968: 1039; Folz 1984: 132), ed è il più tipico esempio di miracolo compiuto dal santo dopo la morte (Ingham 1965: 169-70). Anche la tradizione latina sottolinea questo aspetto:

(35) Crescente Fide (CF 1873: 184)

carceres quoque destruxit, et omnia patibula succidit (trad. inglese in Klaniczay 2002: 103)

Come riferiscono diversi resoconti agiografici, Venceslao era assolutamente contrario alla pena capitale. Quando un colpevole veniva condannato a morte dal consiglio dei giudici alla sua presenza, egli cercava di sottrarsi e nascondersi non appena ne aveva l’occasione, preferendo attenersi all’insegnamento evangelico «Non giudicate e non sarete giudicati; non condannate e non sarete condannati» (Folz 1984: 59), come riferiscono il capitolo VI della *Legenda Christiani* (36a)¹⁵⁰ e *Crescente Fide* (36b):

(36a) *Legenda Christiani* (KL 1978: 54 e 56)

Cum enim quilibet || reorum in concilio iudicum presenciaque ipsius adventus, a iudicibus capitali addictus sententia fuisset, occasione suscepta qualibet semet subtrahens occultabat, qua valebat, minarum Christi memorans in ewangelio, quod minatur: Nolite iudicare, ne iudicemini, nec condemnare, ut non condemnemini

(36b) *Crescente Fide* (CF 1873: 184)

Et cum iudices illius aliquem condemnare voluerunt ad mortem, statim ille occasionem faciens exiebat foras memorans hoc, quod dicitur in ewangelio [Lc 6, 37]: Nolite condemnare et non condemnabimini. Carceres quoque destruxit et omnia patibula succidit

Secondo Vašica, l’ingiusta detenzione era una pratica molto diffusa in Grande Moravia e Boemia, menzionata anche nel penitenziale paleoslavo e antico ceco,

¹⁵⁰ Cf. anche Klaniczay (2002: 114). Nella *Chronica Bohemorum* di Cosma Praghese il motivo della liberazione si intreccia con la funzione di patrono dello Stato (Rychterová 2009: 148, n. 10); episodi analoghi di prigionieri rilasciati sono attestati in un manoscritto latino del XIII secolo (Devos 1964: 122-25).

in cui il testo slavo *Spoutá-li některý duchovní s hněvem člověka* («Se un religioso lega con rabbia una persona») si discosterebbe volutamente dal modello latino (*Si quis clericus hominem percusserit*), dato che questa consuetudine era molto più frequente dell'omicidio (Vašica 1966b: 522, n. 30, con rimando a Vašica 1966a: 177-78, n. 10; cf. anche Rogov et al. 1976: 221-22).

Anche il motivo dell'imprigionamento è per la verità piuttosto ricorrente nella tradizione agiografica medievale: il santo o viene gettato in carcere nell'ambito di una serie di torture che lo porteranno al martirio, oppure appare miracolosamente ai carcerati per liberarli o fornire loro conforto (Cassidy-Welch 2011: 37). Il miracolo della liberazione degli oppressi e degli ingiustamente reclusi compare, per esempio, nella vita di sant'Edmondo, re dell'Anglia Orientale (Folz 1978: 234).

Uno sticheron per i santi Boris e Gleb, trasmessoci anche nello Sticherario, mette in luce il potere taumaturgico dei santi, capaci di accorrere in aiuto degli afflitti e di liberare chi si trova in prigione:

(37) Sticheron per Boris e Gleb (Puzina, Krys'ko 2022: 655; cf. anche Abramovič 1916: 145)

ВЪ НАПАСТѢХЪ ОУТѢХА И ВЪ ТЪМЪНИЦИ СВОБОЖЕНИЕ
consolazione nelle tentazioni e liberazione in prigione

La liberazione dei prigionieri, considerata talvolta un possibile punto di contatto tra la tradizione di Venceslao e quella di Boris e Gleb, andrebbe inserita tra i «motivi marginali ideologicamente indifferenti» e interpretata come un'analogia piuttosto che come un prestito (Avenarius 2000: 196).

Consapevoli del carattere non risolutivo degli argomenti finora esposti negli studi e della natura essenzialmente compilativa di questa sintesi, procediamo ora all'edizione critica dell'ufficio, auspicando che essa possa costituire un valido strumento per una più consapevole e informata collocazione del testo all'interno di un contesto più ampio.