

Cristiano Diddi

Glossolalia, eresia, magia. Un contributo all'esegesi di VC 16

La polemica veneziana di Costantino Filosofo con i gerarchi della Chiesa latina, di cui riferisce il cap. 16 di *Vita Constantini* (VC), rappresenta per molti versi l'acme ideologico e narrativo nel disegno compositivo di questo fondamentale testo agiografico. In particolare la lunghissima citazione dalla Prima epistola di Paolo ai Corinzi (1 Cor 14,5-40) è stata interpretata come il supremo pronunciamento dell'apostolo degli slavi in favore del modello paolino quale fonte di ispirazione per la propria opera missionaria. E il suo messaggio, completato da un florilegio di rimandi salmici ed evangelici sulla uguaglianza dei popoli e delle lingue, come un argomento a supporto della liturgia in lingua slava¹. In questo modo, però, sono forse rimaste in secondo piano alcune implicazioni di una polemica che certamente scaldava gli animi nella Chiesa del tempo e che, nel caso specifico, sembra insinuare un'accusa velata, ma non per questo meno insidiosa, all'indirizzo dei latini. Dopo le dispute con esponenti d'altre fedi (islamici e israeliti: cap. 6, 9-11), dopo le polemiche con pagani (cap. 12) e rappresentanti del clero franco (cap. 15), il Filosofo si confronta finalmente con i vescovi latini, che per le idee professate, e in particolare per l'atteggiamento ostile verso le lettere slave, vengono a trovarsi ai suoi occhi pericolosamente prossimi all'eresia, se non al paganesimo. Se si tiene infatti presente il significato letterale di *ѠЗЫУНИКЪ* 'pagano', il titolo di *ТРИАЗЫУНИЦИ* qui attribuito ai latini 'trilinguisti' potrà risuonare implicitamente come un anatema, 'tre volte pagani' (ci torneremo tra poco): un anatema che richiama l'accusa mossa in precedenza ai franchi, essi pure definiti *ТРИАЗЫУНИЦИ* (VC 15:9) poiché sobillati dalla malvagità del diavolo 'tre volte maledetto', *ТРЫКЛАТЪИ* (VC 15:5)². A questa ipotesi di lettura del passo sono dedicate le considerazioni che seguono.

¹ Cfr. ad es. Picchio 1972, 1982.

² Contro il cosiddetto 'trilinguismo' si esprimerà il Filosofo ancora nella sua preghiera finale a Dio affinché preservi dai pagani la neonata chiesa morava: VC 18:9 [...] *ИЗБАВИ ІЕ БЕЗБОЖНИІЕ И ПОГАН'СКІІЕ ЗЛОВЪИ <...> И ПОГЪБИ ТРИЕЗЫУНИДО ІЕРЕСЬ* (qui e di seguito il testo è citato secondo l'ed. Grivec, Tomšič 1960). Sempre al trilinguismo come eresia ritornerà infine VM 6:4, laddove si dice che concedendo la propria benedizione dei libri slavi, *АПОСТОЛИКЪ ПИЛАТЪНЫИ И ТРЪІАЗЫУЪНИКЪИ НАРЕКЪЗЪ ПРОКЛАТЪ* (cfr. Grivec, Tomšič 1960: 131, 141, 156).

1. *Questione della lingua e questione delle lettere slave*

La sosta a Venezia, sulla via che da Moravia e Pannonia conduceva i missionari greci a Roma, non dovette essere casuale. È possibile che dietro questo soggiorno vi fosse il tentativo di ottenere dal patriarca di Aquileia una qualche concessione all'uso di libri in slavo, e forse la consacrazione di diaconi slavi, se non addirittura di un vescovo per la chiesa di Moravia-Pannonia. Sfortunatamente, però, di tutto ciò non abbiamo notizia e qualunque ipotesi al riguardo è destinata a rimanere nel campo delle speculazioni³. E d'altronde, nonostante l'autorità del patriarcato di Aquileia, che si richiamava alle più antiche tradizioni apostoliche e vantava diritti giurisdizionali sulle regioni della Drava e dell'Oltredrava, dove Costantino e Metodio avevano esteso il loro campo di apostolato, per motivi di competenza e di opportunità le eventuali richieste dei due missionari non avrebbero potuto essere accolte⁴.

Ciò che conta, però, è che a Venezia Costantino incontra l'ostilità dei vescovi latini, che si avventano contro di lui come "corvi su un falco" (СЪБРАШЕ СЕ НА НЬ [...] ТАКО И ВРАНИ НА СОКОЛА). Per quanto la notizia sia probabilmente esagerata, come vuole pure il cliché agiografico, questa ostilità non è tuttavia sorprendente. Non c'è dubbio che l'ascesa di una lingua 'barbara' – dotata di un alfabeto proprio, con una norma e una dignità espressiva adeguata a contenuti universali (e per giunta con ambizioni di lingua sacra) – era un fatto senza precedenti e ciò non poteva non destare nella Chiesa interrogativi e perplessità. Fino a quel momento, specie in Occidente, non ci si era dovuti porre il problema teorico di una lingua alternativa al latino e al greco nell'evangelizzazione dei popoli e soprattutto nella liturgia. Solo a partire dal IX secolo, con l'emergere della componente slava nella politica missionaria dell'impero (quello germanico, ma anche bizantino), si comincia a riflettere sulla traduzione del testo liturgico in *lingua vernacula* e sui limiti del suo impiego, tenendo presente tutta una serie di questioni che vertono su concetti quali necessità, opportunità, fedeltà e modalità della traduzione. Si gettano in altre parole le premesse per una *questione della lingua liturgica*, nella quale l'uso di una lingua parlata per la predicazione viene distinto da quello di una lingua sacra, canonicamente regolata da formulazioni rigorose per l'amministrazione dei sacramenti e la celebrazione del rito⁵.

D'altra parte, va pur detto che né alla metà del IX secolo, né in seguito l'esistenza di una pretesa dottrina 'trilinguista' trova riscontro nella realtà, tanto che di essa propria-

³ Tra le ipotesi c'è pure quella – contestata già da V. Jagić (1913: 26) e poi da F. Grivec (1960: 73-77) – che vuole i due missionari diretti dapprima a Costantinopoli e non a Roma. Nei fatti, però, Roma era l'unica sede dove ottenere i privilegi per officiare con i libri slavi nel contesto moravo-pannonico, dominato dai latini.

⁴ Sul quadro politico-giurisdizionale e sul prestigio e la vasta influenza di Aquileia, dall'Italia settentrionale fino al confine danubiano, cfr. Dvorník 1933: 248-283, Grivec 1960: 73-77; Vavřínek 1963: 37-39, Zagiba 1971: 53-94.

⁵ Un quadro sintetico della questione è consultabile in Venturi 2001: 2020-2028; e si veda più approfonditamente, per quanto riguarda gli slavi, Picchio 1972.

mente si parla, in termini di ‘eresia’, solo nelle fonti paleoslave inquadabili nel ciclo cirillo-metodiano⁶. Nell’Occidente latino, come nell’Oriente bizantino, esiste sì una dialettica tra principio conservatore e apertura alle lingue in nome dell’universalità della Parola cristiana; ma non esplicite preclusioni all’uso delle lingue, né un esclusivismo delle tre lingue sacre⁷. In questa direzione vanno i pronunciamenti – sia pure modulati a seconda dei contesti e delle circostanze – dei tre papi Adriano II (867-872), Giovanni VIII (872-882) e Stefano V (885-891). Come si legge infatti nelle encicliche via via emanate, nella messa in latino è consentita la lettura in slavo di Vangelo e Apostolo, oltre all’omelia per la sua interpretazione, e Giovanni VIII arriva a dire che non c’è preclusione dottrinale né dogmatica all’uso delle lingue nella liturgia, dal momento che tutte le lingue sono create da Dio (“[Q]ui fecit tres linguas principales [...], ipse creavit et alias omnes ad laudem et gloriam suam”)⁸. Le limitazioni che possono verificarsi nella prassi sono dovute soprattutto alla politica ecclesiastica, che naturalmente evolve da un pontificato all’altro, adattandosi al mutevole contesto internazionale, ai rapporti diplomatici di Roma con l’impero franco e con Bisanzio e alle strategie di espansione missionaria dei pontefici⁹.

E del resto, tornando a VC 16, l’accusa di ‘trilinguismo’ avanzata da Costantino ai vescovi non reagisce propriamente al divieto di usare lo slavo come lingua liturgica¹⁰, bensì alla obiezione nei confronti delle *lettere slave*. La vera critica che i latini muovono al Filosofo è infatti quella di aver creato per gli slavi lettere (книги) che nessuno aveva trovato prima (УЛОВЪЧЕ, СКАЖИ НАМЪ КАКО СИ ТЪЗИ СЪТВОРИЛЪ НЪЗИНА СЛОВЪНЕМЪ КНИГЪЗИ И ОУЧИШИ ИХЪЖЕ НЪБЪТЬ НИКТОЖЕ ИНЪ ПРЪВЪТЪИЕ ВЪРЪБЪЛЪ)¹¹. E poco oltre concludono i latini: “noi solo tre lingue

⁶ Una approfondita disamina della questione in Thomson 1992.

⁷ È stata al contrario notata una moderata apertura della Chiesa latina all’uso dei vernacoli per la predicazione e la liturgia (fin da Carlo Magno) e, d’altra parte, una certa rigidità dei bizantini nel fare concessioni linguistiche, soprattutto alle popolazioni più prossime ai confini dell’impero: cfr. Thomson 1992; Peri 2002: 958-961.

⁸ Cfr. l’epistola *Industriae tuae* (880), che qui in parte condivide le tesi di VC 16, in MGH *Ep.* VII: 223-224.

⁹ Sulla condotta e le indicazioni dei pontefici, sia in termini generali sia in relazione alla situazione specifica della chiesa slava, cfr. la documentata ricostruzione di Peri 2002.

¹⁰ Come spesso viene ripetuto negli studi: cfr. ad es. Grivec 1960: 76-77; Dujčev 1960, 1964, fino ai più recenti Garzaniti 2018 e Scarpa 2018.

¹¹ Grivec, Tomšič 1960: 134. In generale tutta l’apologetica slava del IX-X sec. verte prevalentemente intorno alle *lettere*, a cominciare dall’apologia di Chrabăr. E anche in seguito, gli avversari dell’uso liturgico dello slavo condanneranno in primo luogo l’alfabeto in quanto opera di un ‘eretico’, prima ancora della lingua stessa: cfr. ad es. Tomaso Arcidiacono sul Concilio di Spalato (1059/1060), “Dicebant enim *goticas litteras a quodam Methodio haeretico fuisse repertas, qui multa contra catholice fidei normam in eadem sclavonica lingua mentiendo conscripsit, quam ob rem divino iudicio repentina dicitur morte fuisse damnatus*” (qui le “lettere gotiche”, cioè glagolitiche, sono eretiche per definizione, data la confessione ariana dei goti): cfr. LIBI II: 371. È inoltre significativo che lo stesso Costantino (VC 14:11), all’invito di Michele a recarsi in Moravia, opponga il timore di

conosciamo, con le quali si conviene *mediante le lettere* lodare Dio: l'ebraico, il greco e il latino" (МЪИ ЖЕ ТРЪИ ТЪЗКОМЪ ЕЪЗЪКЪИ ВЪБЪМЪ, ИМИЖЕ ДУСЪТОИТЬ ВЪ КНИГАХЪ СЛАВИТИ БОГА, ЕВРЕИ, ЕЛИНЪИ, ЛАТИНЪИ)¹².

E in effetti, che oggetto del contendere sia proprio il nuovo alfabeto slavo è confermato dalla replica di Costantino. Dopo una premessa sull'universalità del messaggio salvifico echeggiante 1 Tm 2,4 "Dio vuole per tutti la salvezza e la conoscenza della verità" ([θεός] πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν) – citazione questa di grande significato, poiché già presente in esordio a VC (1:1) e VM (2:1) e ripetuta in VC 14, al momento dell'invenzione delle lettere¹³ –, dopo tutto ciò, la risposta del Filosofo si orienta appunto sulle lettere: "Noi molte genti conosciamo che conoscono/hanno le *lettere* e lodano Dio ciascuno nella propria lingua" (МЪИ ЖЕ РОДЪИ ЗНАЕМЪ КНИГЪИ ОУМЪЮЦЕ И БОГОУ СЛАВЪ ВЪЗДАЮЦЕ СВОИМЪ ЕЪЗЪКОМЪ КЪЖДО)¹⁴.

La risposta di Costantino introduce però abilmente, con quello delle lettere, anche il tema della lingua, trattandoli entrambi come aspetti di un'unica questione. E lo fa con una apologia che è tutta affidata all'estratto da 1 Cor 14, sulle cui implicazioni polemiche conviene ora soffermarsi.

2. Glossolalia e profezia nella riflessione linguistica cirillo-metodiana

Come ricordato in apertura, il messaggio paolino ai Corinzi condensa bene la concezione di fondo che sottende la teoria e prassi missionaria cirillo-metodiana. Il programma appare già tutto compendiato nell'*incipit* della citazione: "Voglio che voi tutti *parliate in lingue*, ma ancor più che *profetizzate*: è infatti più grande colui che profetizza di colui che parla con il dono delle lingue, a meno che egli non interpreti, *affinché l'assemblea ne riceva*

essere bollato come "eretico": e non tanto per l'introduzione della lingua slava, quanto delle *lettere* (кто можетъ на водаѣ всеѣдѣ писати и еретичьско имѣ себѣ върѣсти? Grivec, Tomšič 1960: 129). In proposito si veda una recente interpretazione (qui marginale ai fini del discorso) che nel brano di VC 14 vorrebbe identificare Costantino con la figura di papa Silvestro I (Temčín 2010: 27-49).

¹² L'espressione ВЪ КНИГАХЪ non vale qui per "lodare Dio *nei libri*", come intendono alcuni interpreti, ma appunto "mediante le lettere", secondo l'*usus scribendi* di VC, dove КНИГИ vale primariamente per 'lettere' (dell'alfabeto). Correttamente perciò restituiscono il passo le versioni moderne di F. Grivec (1960: 205) "nos autem tres tantum linguas scimus, in quibus fast est *litteris* laudare Deum", e di B. Florja (2004: 170) "мы же знаемъ лишь три языка, на которыхъ подобаетъ Бога славить с *помощью (особыхъ) письменъ*".

¹³ Cfr. VC 14: ВЪЗВЕСЕЛИ ЖЕ СЕ ЦАРЬ [...] ПИСАВЪ КЪ РАСТИСЛАВЪ ЕПИСТОЛЮ СИЦЕ: БОГЪ ИЖЕ ВЕЛИТЬ ВЪСАКОМУ, ДА ВЪИ ВЪ РАЗУМЪ ИСТИНЪИ ПРИШЬЛЬ [...] СЪТВОРИ ИЪИНА ВЪ НАША ЛЪТА ГЪВКЪ ВЪКЪВЪИ ВЪ ВАШЪ ЕЪЗЪКЪ... (Grivec, Tomšič 1960: 129).

¹⁴ Si noti che nell'elenco dei 12 popoli che segue (12 come le tribù d'Israele) ce n'erano alcuni che pur avendo una propria scrittura, recitavano la liturgia in un'altra lingua, a conferma che l'oggetto del contendere non è la lingua, bensì l'alfabeto. Per il commento al passo in questione cfr. Florja 2004: 262-266.

edificazione” (θέλω δὲ πάντας ὑμᾶς λαλεῖν γλώσσαις, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε· μειζων δὲ ὁ προφητεύων ἢ ὁ λαλῶν γλώσσαις ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύη, ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομῆν λάβῃ).

Con questa sentenza Paolo richiama, com'è noto, due “doni” (*χαρίσματα*): il primo, la glossolalia (*λαλεῖν γλώσσαις*), inteso come un linguaggio pre-logico fatto di suoni e parole disarticolate, una grazia concessa da Dio solo a pochi eletti e che dà accesso a una preghiera ispirata, mistica¹⁵. Il secondo, la profezia e l'interpretazione (*προφητεία καὶ ἔρμηνεία*), come una forma di comunicazione razionale, che rendendo il messaggio accessibile ai più impedisce che si crei confusione nella comunità. Per quanto la glossolalia sia un dono dello Spirito Santo a cui non si deve rinunciare, Paolo esorta tuttavia a perseguire il fine dell'*edificazione* (*οἰκοδομή*) e dunque la formulazione di un discorso intelligibile a tutti i fedeli. Con la descrizione metaforica della Chiesa come corpo di Cristo egli indica nella relazione tra le varie parti del corpo mistico il momento centrale in cui la grazia, appunto mediante la profezia, si manifesta come un dono *pieno e durevole*¹⁶. Il parlare in lingue è invece un dono *parziale e temporaneo* (1 Cor 13,8) e chi persegue solo questo dono pecca di egoismo, poiché non condivide il discorso con la comunità e compie un atto fine a sé stesso, un atto di disunione¹⁷.

Restringere il primato a poche lingue, latino e greco, è anche per Costantino un atto di disunione: un atto che equipara in modo implicito i vescovi latini ai Corinzi, i quali, enfatizzando sulla glossolalia a scapito della carità verso gli altri (*ἀγάπη*), favorivano l'incomunicabilità del messaggio e il disordine nella comunità. La glossolalia inoltre, escludendo una possibilità di verifica del messaggio di tipo razionale (il c.d. ‘discernimento degli spiriti’, *διάκρισις πνευμάτων* 1 Cor 12,10), espone al rischio dei falsi profeti e all'abuso di potere, da cui un'altra implicita insinuazione all'indirizzo dei latini. In questo contesto un fine esegeta come Costantino, rivolto a un consesso di sapienti in grado di cogliere le allusioni, non poteva infine non sottintendere un altro passo di 1 Cor 13,1-3,8,13, che pone ancor più l'accento sull'*ἀγάπη*, premessa alla concordia nella comunità¹⁸.

¹⁵ Sulla resa slava del gr. *λαλεῖν γλώσσαις* con ΓΛΑΓΓΟΛΑΤΗ ΉΣΥΡΙΚΗΣ (‘parlare in lingue’) cfr. Lehr-Splawiński 1955.

¹⁶ Cfr. Robeck 1999: 1243-1245.

¹⁷ La distinzione e il valore relativo dei due doni è già tutto compendiato nell'esordio di 1 Cor 14, che l'agiografo non include nella citazione e che fa leva sul concetto di *ἀγάπη*, la carità cristiana (su cui vd. anche più avanti): 1 Cor 14 Διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε. 2 ὁ γὰρ λαλῶν γλώσση οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ ἀλλὰ θεῷ· οὐδεὶς γὰρ ἀκούει, πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια· 3 ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομῆν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν. 4 ὁ λαλῶν γλώσση ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ· ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ.

¹⁸ Cfr. 1 Cor 1 Καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι. Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἠχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον. 2. κἂν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνώσιν, κἂν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάνειν, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι. 3. κἂν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου, κἂν παραδῶ τὸ σῶμά μου, ἵνα καυχῆσμαι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι. [...] 8. Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει. εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται: εἴτε γλώσσαι, παύσονται [...].

Come Paolo, anche Costantino e Metodio ammettono insomma l'importanza di entrambi i doni e la loro concezione linguistico-filologica dà luogo, com'è noto, a un duplice atteggiamento¹⁹. Essi contemplano, infatti, da un lato, l'eredità della corrente mistica, espressa nel corpus dello Pseudo-Dionigi e praticabile in un regime ascetico, dove il 'parlare in lingue' è una comunicazione ispirata con Dio (teologia apofatica); e, dall'altro, l'opzione razionalistica di Paolo, incarnata in un discorso strutturato e rivolto all'interpretazione del messaggio (teologia catafatica). Nonostante il riconoscimento di entrambe le opzioni è ovvio però che nell'impianto missionario dei due pariapostoli la preferenza debba essere data alla parola raziocinante come veicolo di edificazione. E in questo il senso della disputa veneziana (e il messaggio contenuto in 1 Cor 14) risulta coerente con la citazione d'apertura di VC 1 menzionata sopra, dove sempre mutuando da Paolo (1 Tm 2,4) l'agiografo ricordava che gli uomini devono raggiungere la verità attraverso il *discorso razionale*, il *разумъ*²⁰.

In tal modo nella disputa Costantino opera una saldatura tra il tema della chiarezza del messaggio e quello delle lettere slave, visto in precedenza: la lunga citazione paolina si rivela cioè la fonte d'autorità sia per la questione della lingua missionaria e liturgica slava, sia per l'obiettivo di rendere chiaro mediante le lettere (slave) ciò che persino nella propria lingua, se scritto in lettere non idonee, poteva risuonare incomprensibile e privo di senso. La nuova scrittura avrebbe permesso dunque ai missionari di proferire correttamente e in maniera chiara la stessa lingua slava, che fino ad allora era stata fissata in lettere latine e greche in modo incoerente: *безъ оустроєннѣа*, come osserva il monaco Chrabār, e come peraltro confermano diversi testi del periodo antico (ad es., i *Fogli di Frisinga*)²¹.

3. *L'accusa di paganesimo e di magismo*

Ma c'è un altro aspetto che va messo a fuoco. Sullo sfondo della dominante dottrina neoplatonica del segno linguistico, giova ricordare che alla base della concezione linguistica cirillo-metodiana vige l'idea di un rapporto non naturale, bensì *convenzionale* tra i segni e le essenze, tra significante e significato²². Detto altrimenti, non esistono per principio parole *corrette* o *errate* per nominare Dio, né lingue prioritarie rispetto ad

¹⁹ Una approfondita indagine sulla filosofia del linguaggio di Costantino e Metodio e sui suoi riflessi nella pratica missionaria e nelle traduzioni dei testi è offerta da Surkova 2008, alla quale rimandiamo il lettore per le questioni di dettaglio.

²⁰ Cfr. VC 1 *Богъ милостивъ и щедръ, вжидаетъ* (var.: *жадаа на, есс.*) *покаданѣ ѹловѣхъско, да възше възси съпасєнзи възли и въ разумъ истин'нзи пришли* (= VC 14, VM 2), 1 Tm 2,4 *ὅς [θεός] πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν*. Questo impianto razionalistico è ribadito in VC 4, con la celebre definizione di "cosa è la filosofia" (cioè teologia), dove il Filosofo dichiara: *вожїнимъ и ѹльрьскымъ вєцємъ разумъ*, qui seguendo il modello di Gregorio Nazianzeno, *ἐπιστήμη θεϊων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων* (PG 35, col. 129).

²¹ Per una recente discussione di alcuni contesti incentrati sulle lettere dell'alfabeto e sul loro significato in VC cfr. Diddi 2018.

²² Cfr. ancora Surkova 2008 con i riferimenti agli studi precedenti.

altre, e ogni lingua non fa che attualizzare nella storia la Verità divina. L'essenza della comunicazione sta infatti nel cogliere la *sila razuma*, la *dynamis* della parola (ἡ δύναμις τῆς φωνῆς 1 Cor 14,11), ovvero il senso che si cela dietro l'espressione, e non il suo puro involucro sonoro. Questa idea, teorizzata in diversi scritti del periodo paleoslavo, è nota e non occorre ritornarvi in questa sede: si vedano in proposito i cosiddetti *Fogli macedoni* o *Fogli di Gil'ferding*, ma anche il *Prologo* di Giovanni l'Esarca alla versione dei *Nebesja* di Giovanni Damasceno, fino al trattato *Sulle lettere* di Chrabār²³. Proprio quest'ultimo, in riferimento al *razum*, ovvero alla necessità di penetrare la forma interna della parola (per cui, evidentemente, un significato speciale è attribuito proprio alle lettere dell'alfabeto), osserva: и не вставлѣхъ ѿлѣга рѡда безъ разоумѡ, нѣкъ къ разоумоу привѡда и спасению помиловавъ рѡдъ словѣнскзи послѡд имь стго Квѡстантина философа нарицаемаго Кирила [...] и сзтвори имзъ ѿ писмена и осмь²⁴.

Ma proprio in virtù di queste osservazioni – che coinvolgono sia l'approccio alla traduzione, sia la questione dell'alfabeto – è possibile intravedere nel discorso di Costantino una interpretazione di 1 Cor 14 ben più sottile e insidiosa, che non pare essere fin qui emersa nei commenti al testo e che è peraltro suggerita dall'allusivo termine *ТРИАЗЪЗЪНИКЪ*, richiamato in apertura di queste pagine. Se la natura convenzionale del segno linguistico impone, da una parte, una traduzione attenta al senso del messaggio anziché alla sua pura forma esteriore, dall'altra essa rimanda pure alla questione della presenza di Cristo nella Parola in sede di teologia liturgica e, contestualmente, al tema dell'efficacia delle formule sacramentali: le quali ovviamente non sono date dal *suono* delle parole (λαλεῖν γλώσσαις), bensì dal loro *significato*, dalla 'intenzione' dell'officiante all'interno del rituale.

Questa intenzionalità sottrae la parola liturgica a una dimensione di tipo *magico*. Le parole e le formule magiche sono date infatti come puro valore fonetico, il cui senso è nullo o conosciuto solo dal celebrante (come il 'parlare in lingue'), e si trovano in un rapporto ontologico, necessitante con la realtà: alla pronuncia di un determinato suono deve conseguire un effetto automatico, indipendente dalla conoscenza del significato di quel suono. La parola e la formula magica implicano in altri termini un effetto che sfugge al controllo dell'uomo (e persino di Dio), il quale non può cambiare arbitrariamente ciò che per definizione è immutabile. La dimensione magica conferisce inoltre all'enunciato un valore puramente *materiale* (ciò che ha valore è il suono in sé e come viene prodotto), a differenza del valore *spirituale* derivante dalla comprensione del senso interno della parola. E in questo, appunto, consiste il rischio di una interpretazione di tipo magico del messaggio salvifico: interpretazione ben più che eretica – *pagana*.

²³ Per i testi e la loro analisi si rimanda, per ragioni di brevità, a Surkova 2008 e alla bibliografia citata; sulla questione filologico-filosofica dell'approccio cirillo-metodiano alla interpretazione del testo e alla traduzione si vedano pure gli importanti lavori di E. Vereščagin (ad es. Vereščagin 1997).

²⁴ Лавров 1930: 162. Su questo vd. pure VM 5:2 д мзи словѣне прѡста ѿдъдъ и не имамъ иже бзи нзи наставилъ на истиноу и разоумъ сзказалъ (Grivec, Tomšič 1960: 155).

Si svela così forse il senso più sottile dell'accusa di 'trilinguismo', o meglio di paganesimo, connesso al 'parlare in lingue', che in forma allusiva risuona nel termine [три]язъязычникъ. Visto dalla prospettiva cirillo-metodiana – di una concezione linguistico-filologica fondata sulla dottrina del segno convenzionale e orientata in senso razionalistico al significato interno dei segni linguistici (*razum*) – l'interpretazione 'pagana' è data da un atteggiamento che confina pericolosamente con l'idea della fissità necessitante della parola, la quale si esaurisce tutta nel suo puro involucro esteriore, *sonoro o grafico che sia*. Ecco di nuovo che i fonemi della glossolalia e le lettere che non possono essere cambiate – cioè le lettere latine – vengono messe sullo stesso piano. Così come sullo stesso piano vengono posti il codice sonoro e quello visuale che salvano il genere umano, cioè la lingua e l'alfabeto slavo. Questo abbinamento di suono e lettera nel disegno salvifico riprende quanto detto dall'agiografo in seguito all'invenzione dell'alfabeto slavo e alla sua adozione in Moravia (VC 15): citando Is 35,5 egli diceva infatti che "i ciechi poterono vedere" (allusione alle lettere), "mentre i sordi poterono udire le parole letterali" (allusione al suono) – и втврѣзаше се [по] пророуѣскомѣ словеси оушеса глаухъиныхъ и оуслышаше книжънаа словеса и язъзыкъ ясънь взиѣтъ роугнивѣиныхъ²⁵. E molto simile è la formula nel *Proglas* al Vangelo, attribuito allo stesso Costantino: "i ciechi vedranno, i sordi udranno la parola letterale (слово боукъвьное)", che poco dopo è definita più volte даръ божи ("dono", come il carisma di Paolo); e ancora più avanti: "l'anima umana priva della lettera (безбоукъвьна) è morta" ecc²⁶.

In conclusione sembra di poter dire che tra gli obiettivi di Costantino nella disputa veneziana, prima ancora della difesa della *lingua vernacula*, c'è quello di sottrarre la parola liturgica a una dimensione che, dal punto di vista degli slavi, è pericolosamente contigua al magismo: e l'obiettivo il Filosofo lo ottiene unendo saldamente suono e lettera come manifestazione del Logos incarnato chiamato a salvare l'umanità²⁷. In questa

²⁵ Grivec, Tomšič 1960: 131.

²⁶ Cfr. la citazione estesa dal *Proglas*: рѣше бо уни слѣпни прозрѣть. глауци оуслышетъ слово боукъвъное. Бога познають јако достоинъ [...] вьнымѣте нина ѿ всего оума. слышите словѣнскъ народъ вьсь. слышите слово ѿ бога бо приде. слово же крѣмить доуше члѣвскне. слово же крѣпитъ срѣдъца и оумзи. слово вса готоваа бога познати [...] паче же сего доуша безбоукъвна мрѣтва являетъ се вь чловѣцѣхъ ... да не оумь имоуше неразоумѣнь тоуждинимъ язъкомь слышеце слово. јако мѣдна звона гласъ слышите. се бо стѣзи Павль оуче рече (segue cit. da I Cor, ma in versione un po' diversa da VC) [...] јако сѣмене падающа на нивѣ. тако на срѣдцихъ чловѣцѣхъ трѣвоуоче дѣжда божи боукъвь. да въздрстетъ плодъ божи паче. кто можетъ притѣе вѣсе обличающе безъ книгъ язъки. не вь гласѣ смъисльнѣ глаголюще ecc. (Lavrov 1930: 196-198). Qualcosa di simile si coglie, benché in forma più implicita, nell'incipit di *Azbučna molitva*, testo anch'esso rivolto a una riflessione metalinguistica sulle lettere: азъ словомъ симъ моаж са богу ... Ъвѣ сѣтвори евандельское слово (cioè "rendere chiara" la parola evangelica). Come si vede, le fonti cirilometodiane seguono tutte una strategia argomentativa coerente, che pare portare all'attenzione il primato delle lettere, prima ancora che la lingua liturgica, che ne è una conseguenza.

²⁷ Si potrebbe infine notare che anche altri riferimenti al paganesimo in VC coincidono con comportamenti di tipo magico: vd. ad es. i sacrifici pagani alla quercia (VC 12) o le credenze sulla natura diabolica dei rettili (VC 15:9-12).

prospettiva l'alfabeto assume tutti gli attributi di un vero e proprio *sacramentum*, inteso nella sua accezione originaria di *segno*: segno della presenza salvifica di Cristo nella storia umana; e del mistero invisibile che si esprime in modo 'efficace' – poiché calato nella Storia, nella temporalità del credente – mediante l'immagine visibile (delle lettere)²⁸. A questa conclusione pare del resto guidare la stessa forma simbolica e il significato metalinguistico dell'alfabeto glagolitico: a cominciare dalla prima lettera cruciforme 'azú' (⦿), che come dirà Chrabăr fu data da Dio al popolo slavo "per aprire la bocca" (НА ѠВРЪСТІЕ ОУСТЪ), "per la ragione di chi comincia ad apprendere le lettere" (ВЪ РАЗУМУЪ ОУЧАЩИМ СЯ ВОУКВАМЪ). Lettera-fonema, dunque, che da un lato coincide con l'inizio dell'atto del parlare (aprire la bocca permette all'anima di non rimanere muta, *senza lettera*: ВЕЗВОУКЪВЪНА); e dall'altro significa 'io', ad enfatizzare l'atto stesso con cui gli slavi prendono piena coscienza di sé e si autodeterminano, facendo di suoni e lettere il segno distintivo della propria identità. E partecipando in questo modo al disegno universale della salvezza.

Abbreviazioni

KO III:	Kliment Ochridski, <i>Săbrani săčinenija</i> , III. <i>Prostranni Žitija na Kiril i Metodij</i> , podg. B.St. Angelov i Chr. Kodov, Sofija 1973.
LIBI II:	I. Dujčev, M. Vojnov, S. Lišev, B. Primov (săst. i red.), <i>Latinskite izvori za bălgarskata istorija</i> , II, Sofija 1958.
MGH <i>Ep.</i> VII:	<i>Monumenta Germaniae Historica, Epistolarum tomus VII: Epistolae Karolini aevi, tomus V</i> , Berolini 1928.
MGH <i>Scr.</i> XI:	<i>Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum tomus XI</i> , Hannoverae 1890.
PG:	<i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> , ed. J.P. Migne, I-CLXI, Parisiis 1856-1866.
VC:	<i>Vita Constantini</i> .
VM:	<i>Vita Methodii</i> .

²⁸ Non possiamo qui addentrarci nelle complesse questioni della teologia e liturgia sacramentaria, alle quali sembra rimandare la logica argomentativa di Costantino. Per un inquadramento d'insieme cfr. ad es. Nocke 1997 e la bibliografia ivi citata. Vd. pure, più succintamente, Marsili, Sartore 2001: 1750-1764.

Bibliografia

- Beck 1959: H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959.
- Diddi 2018: C. Diddi, *Slavjanske knigi i papskoe blagoslovenie: o čem rasskazyvajut (i o čem umalčivajut) Prostrannye Žitija Konstantina-Kirilla i Mefodija*, "Starobalgarska literatura", LVII-LVIII, 2018, pp. 61-84.
- Dujčev 1960: I. Dujčev, *Il problema delle lingue nazionali nel Medio evo e gli slavi*, "Ricerche Slavistiche", VIII, 1960, pp. 39-60 (repr.: Id., *Medioevo bizantino-slavo*, II, Roma 1968, pp. 43-68).
- Dujčev 1964: I. Dujčev, *Note sulla Vita Constantini-Cyrilli*, in: *Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven 863-1963*, Köln-Graz 1964, pp. 72-84 (repr.: Id., *Medioevo bizantino-slavo*, II, Roma 1968, pp. 77-90).
- Dvorník 1933: F. Dvorník, *Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague 1933.
- Florja 2004: B.N. Florja, *Skazanija o načale slavjanskoj pis'mennosti*, Sankt-Peterburg 2004.
- Garzaniti 2018: M. Garzaniti, *Хоуоу пѣтъ словесѣ... Parlare in lingue e insegnare nella tradizione esegetica bizantina ai tempi di Cirillo e Metodio*, in: *Lingue della preghiera cristiana: storia e contemporaneità*, Sofija 2018 (= "Kirillo-Methodievski Studii", XXVI), pp. 19-28.
- Grivec 1960: F. Grivec, *Konstantin und Method Lehrer der Slaven*, Wiesbaden 1960.
- Grivec, Tomšič 1960: F. Grivec, F. Tomšič (rec.), *Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes*, Zagreb 1960 (= Radovi Staroslavenskog Instituta, 4).
- Il'inskij 1934: G.A. Il'inskij, *Opyt sistematičeskij kirillo-mefodievskoj bibliografii*, pod. red. i s dopolnenijami M.G. Popruženka i St.M. Romanskogo, Sofija 1934.
- Jagić 1913: V. Jagić, *Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache*, Berlin 1913².
- Lavrov 1930: P.A. Lavrov, *Materialy po istorii vozniknovenija drevnejšej slavjanskoj pis'mennosti*, Leningrad 1930.
- Lehr-Splawiński 1955: T. Lehr-Splawiński, *Przyczynek do badań nad Żywotem Konstantyna-Cyryla (tzw. obszernym)*, in: *Sborník v čest na akademik A Teodorov-Balan po slučaj devetdeset i petata mu godišnica*, Sofija 1955, pp. 307-310.
- Marsili, Sartore 2001: S. Marsili, D. Sartore, *Sacramenti*, in: D. Sartore *et al.* (a cura di), *Liturgia*, Milano 2001, pp. 1750-1764.
- Možaeva 1980: I.E. Možaeva, *Bibliografija po kirillo-mefodievskoj problematike 1945-1974*, Moskva 1980.
- Nocke 1997: F. Nocke, *Sakramententheologie. Ein Handbuch*, Düsseldorf 1997.

- Peri 2002: V. Peri, *Il mandato missionario e canonico di Metodio e l'ingresso della lingua slava nella liturgia*, in: Id., *Da Oriente e da Occidente. Le Chiese cristiane dall'impero romano all'Europa moderna*, a cura di M. Ferrari, Roma-Padova 2002, pp. 905-993 (rist. da: "Archivum Historiae Pontificiae", xxvi, 1988, pp. 9-69).
- Picchio 1972: R. Picchio, *Questione della lingua e Slavia cirillometodiana*, in: Id. (a cura di), *Studi sulla questione della lingua presso gli Slavi*, Roma 1972, pp. 7-120.
- Picchio 1982: R. Picchio, *VC and VM's Pauline Connotations of Cyril and Methodius' Apostleship*, "Palaeobulgarica", vi, 1982, 3, pp. 112-118.
- Popruženko, Romanski 1942: M. Popruženko, St. Romanski, *Kirilometodievška bibliografija za 1934-1940 god*, Sofija 1942.
- Robeck 1999: C.M. Robeck, *Profezia*, in: G.F. Hawthorne et al. (a cura di), *Dizionario di San Paolo e delle sue lettere*, ed. it. a cura di R. Penna, Milano 1999, pp. 1238-1251.
- Scarpa 2018: M. Scarpa, *Un contributo per l'interpretazione della citazione di 1 Cor 14 nella controversia veneziana della Vita Cyrilli*, in: *Lingue della preghiera cristiana: storia e contemporaneità*, Sofija 2018 (= "Kirilo-Metodievski Studii", xxvi), pp. 29-41.
- Surkova 2008: E.S. Surkova, *Struktura znanija o jazyke v kirillo-mefodievskoj škole IX-X vekov*, Minsk 2008.
- Surkova 2013: E.S. Surkova, *O napravlenijach metajazykovej refleksii v Kirillo-Mefodievskoj filologičeskoj škole IX-X vv.*, in: N.N. Zapol'skaja (otv. red.), *XV Meždunarodnyj s'ezd slavistov*, Minsk 2013, pp. 31-63.
- Temčin 2010: S.Ju. Temčin, *Prenie rimskogo papy Sil'vestra 1 s ravvinom Zambriem i kirillo-mefodievskaja tradicija*, in: Id., *Issledovanija po kirillo-mefodievistike i paleoslavistike*, Kraków 2010 (= Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne, 5), pp. 27-49.
- Thomson 1992: F.J. Thomson, *ss Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy: Trilinguism. A Contribution to the Study of Patristic and Mediaeval Theories of Sacred Languages*, "Analecta Bollandiana", cx, 1992, pp. 67-122.
- Vavřínek 1963: V. Vavřínek, *Staroslověnské Životy Konstantina a Metoděje*, Praha 1963.
- Venturi 2001: G. Venturi, *Traduzione liturgica*, in: D. Sartore et al. (a cura di), *Liturgia*, Milano 2001, pp. 2020-2028.
- Vereščagin 1997: E.M. Vereščagin, *Istorija vzniknovenija drevnego obščeslavjanskogo literaturnogo jazyka. Perevodčeskaja dejatel'nost' Kirilla i Mefodija i ich učениkov*, Moskva 1997.
- Zagiba 1971: F. Zagiba, *Das Geistesleben der Slaven im frühen Mittelalter*, Köln-Graz 1971.

Abstract

Cristiano Diddi

Glossolalia, Heresy, Magism. A Contribution to the Exegesis of VC 16

The controversy of Constantine-Cyril the Philosopher against the hierarchs of the Latin Church in Venice (VC 16) contains, as is well known, a long quotation from the first epistle of St. Paul to the Corinthians (1 Cor 14). In this passage scholars have especially emphasized the theme of the equality and dignity of all languages to praise God, and therefore the apologetic element in defence of the use of the Slavic language in the divine liturgy as an alternative to Greek and Latin. Taking into account the cyrillo-methodian concept of the linguistic sign and the attitude of the two missionaries towards the option between *glossolalia* and *prophecy* (the two “gifts” mentioned in 1 Cor 14), the article interprets the dispute by shifting attention to the main theme of the introduction of the new Slavic alphabet, which is considered here more relevant than the question of language itself (some other works of the OCS literature are cited to illustrate this thesis, see e.g. the *Treatise on the Letters* by Hrabar, the *Proglas* to the Gospel, and the *Azbučna molitva*). Against the alleged exclusivism of the Latin letters, an implicit accusation of paganism and magism emerges at the address of the Latin bishops, to which the term “*trijęzyčnici*” also seems to allude.

Keywords

Vita Constantini; Vita Methodii; Slavic Language Question; Alphabets for the Slavs; Heresy; Paganism; Magism.