

Elena VELKOVSKA*

L'EREDITÀ LITURGICA DI COSTANTINOPOLI NELLA SLAVIA MERIDIONALE E ORIENTALE

Treść: Introduzione; 1. Costantinopoli/Gerusalemme e cattedrale/monastero; 2. L'opera di Cirillo e Metodio; 3. La Liturgia di s. Pietro; 4. La Liturgia medievale presso gli Slavi ortodossi, 4.1. *Testimonianze del rito secolare*, 4.2. *Il rito monastico studita*; 5. L'Eucologio slavo del Sinai; 6. Dal *Typikon* studita al *Typikon* sabaita; 7. Rus' di Kiev e Rus' moscovita, 7.1. *Testimonianze del rito secolare*, 7.2. *Il rito monastico studita*, 7.3. *La liturgia neo-sabaita*; 8. La riforma del patriarca Nikon; 9. Conclusione; Riassunto; Summary: *The Liturgical Legacy of Constantinople in Southern and Eastern Slavia*; Streszczenie: *Dziedzictwo liturgiczne Konstantynopola wśród Słowian południowych i wschodnich*; Bibliografia.

Parole chiave: liturgia bizantina, gli slavi, missione cirillo-metodiana

Słowa kluczowe: liturgia bizanyjska, Słowianie, misja cyrylometodejska

Key words: Byzantine liturgy, Slavs, Cyril and Methodius mission

Introduzione

È consuetudine quando si scrive della Liturgia presso gli Slavi ortodossi riproporre il suggestivo quadro narrato nella *Racconto dei tempi passati*, una compilazione storiografica della fine del secolo XI, secondo la quale l'incontro con la già allora splendida liturgia bizantina avrebbe determinato nella Rus' l'adozione del cristianesimo di tradizione costantinopolitana. Così i messi di Vladimir, di ritorno da Costantinopoli, raccontano al principe di Kiev le loro impressioni:

“Siamo stati dai Greci che ci condussero là dove rendono culto al loro Dio. E non sapevamo più se eravamo in cielo o sulla terra, perché sulla terra non vi è un tale spettacolo o una tale bellezza; noi siamo incapaci di esprimerlo. Ma sappiamo soltanto che è là che Dio abita con gli uomini e che il loro culto supera quello degli altri paesi. No, non possiamo dimenticare questa bellezza, perché ogni uomo che ha gustato qualche cosa di dolce, in seguito non sopporta più l'amaro”¹.

Verità storica a parte, la narrazione è una precoce auto-lettura del rapporto che la Chiesa russa, al pari della Chiesa bizantina, ha stabilito con la propria liturgia, al punto che lo stesso termine greco ortodossia (ὀρθοδοξία), che etimologicamente rimanda al retta formulazione della δόξα-fede, è stato reso con *православие*, in quanto espressione di una retta, e quindi autentica δόξα-gloria. Per quanto è dato di sapere, la storia della liturgia cristiana presso i popoli slavi inizia con l'opera missionaria dei fratelli Cirillo († 869) e Metodio († 885) che nella seconda metà del IX secolo creano per gli Slavi un alfabeto e una lingua letteraria a partire dalla traduzione del Vangelo e dei libri necessari al culto divino. Quindi la liturgia si situa all'inizio e costituisce il fondamento stesso della civiltà letteraria del medioevo bizantino-slavo. Prima però di affrontare l'opera cirillo-metodiana è bene richiamare alcune caratteristiche salienti del culto liturgico costantinopolitano dopo la chiusura della seconda querelle iconoclasta nell'843, necessarie alla piena comprensione della problematica qui affrontata.

* Elena Velkovska, professore associato di Letteratura cristiana antica presso l'Università di Siena e Consultore del Dicastero per le Chiese Orientali. L'articolo costituisce una versione ampliata della relazione presentata durante il Convegno liturgico internazionale in occasione del 25. Anniversario della Beatificazione dei Beati Martiri di Pratulín, svoltosi il 13 settembre 2021 presso il Seminario Maggiore della Diocesi di Siedlce – Autorka, profesor nadzwyczajny starożytnej literatury chrześcijańskiej na Uniwersytecie w Sienie i konsultant watykańskiej Dykasterii ds. Kościołów Wschodnich. Artykuł stanowi poszerzoną wersję referatu, wygłoszonego 13 września 2021 roku w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Siedleckiej, podczas Międzynarodowego Sympozjum Liturgicznego z okazji 25. rocznicy beatyfikacji Błogosławionych Męczenników z Pratulina

¹ Racconto dei tempi passati, anno 987, edd.: *Полное собрание русских летописей*, Т. I, *Лаврентьевская летопись*, вып. 1, *Повесть временных лет*, Leningrad 1926 (in seguito *Лаврентьевская летопись*), col. 108; *Повесть временных лет*, in *Памятники литературы древней Руси, XI - начало XII века*, Mosca, Художественная литература, 1978, p. 122-124; *Racconto dei tempi passati*. Cronaca russa del secolo XII, a cura di I. P. Sbriziolo, Torino, 171, 63) (in seguito *Racconto dei tempi passati*); *The Russian Primary Chronicle*, translated and edited by S. H. Cross and O. P. Sherbowitz-Wetzor, Cambridge, Mass., s.d., p. 110-111.

1. Costantinopoli/Gerusalemme e cattedrale/monastero

Come tutte le antiche liturgie cristiane, anche la tradizione liturgica di Costantinopoli conosceva al suo interno un rito secolare (o cattedrale-parrocchiale) ed un rito propriamente monastico. Le differenze tra i due riti erano notevoli, in particolare nella celebrazione delle Ore quotidiane di preghiera. Il rito secolare, presieduto in cattedrale dal patriarca o dal vescovo, insisteva sull'uso di un linguaggio simbolico fatto di luci, incenso e mobilità processionale, elementi capaci di coinvolgere anche emotivamente i presenti. Grande spazio era dato al canto antifonato dei Salmi accompagnato da litanie e preghiere, mentre l'innografia era pressoché assente. Nella sua intuizione originaria il rito secolare voleva essere semplice e popolare, basato sull'esecuzione mnemonica di elementi fissi e quindi celebrabile con un corredo librario-testuale limitato ed essenziale. Dell'antico rito monastico di Costantinopoli, anteriore al secondo iconoclasmo praticamente non si conosce nulla, ma si può presumere che, come in altre liturgie cristiane orientali ed occidentali, venisse riservato ampio spazio alla recita quantitativa e continuata del Salterio in una cornice celebrativa estremamente sobria ed essenziale².

Nel 798, in piena crisi iconoclasta, il monaco Teodoro ed alcuni suoi compagni si trasferirono da Sakkoudion di Bitinia nel monastero costantinopolitano di Stoudios e importarono così a Costantinopoli la preghiera oraria di Palestina che praticavano in Asia Minore. Il cenobio degli Studiti divenne un centro di produzione e diffusione della poesia liturgica della liturgia oraria di Palestina. Teodoro e suo fratello Giuseppe composero decine e decine di canoni innografici per la quaresima e il tempo pasquale, oltre che per svariate altre occasioni dell'anno liturgico. Così facendo, gli Studiti integravano indirettamente elementi innografici nati all'interno del rito cattedrale di Gerusalemme tra i nuovi inni da loro composti.

Gli studiosi di liturgia si sono fino ad oggi particolarmente impegnati a rintracciare e a isolare gli elementi della tradizione cattedrale costantinopolitana nel rito studita, liquidando come generico "influsso monastico" la presenza di innografia nei riti cattedrali della Grande Chiesa. È un palese errore di metodo. L'incontro tra due riti produce, almeno all'inizio, due sintesi: 1) sintesi tra il rito cattedrale di Costantinopoli e il rito monastico urbano di Gerusalemme *nella stessa*

² Per una più approfondita discussione sugli elementi distintivi dei riti secolare/cattedrale e monastico, si rimanda a R. F. Taft, *La Liturgia delle Ore in Oriente e in Occidente. Le origini dell'ufficio divino e il suo significato per oggi*, Roma, Lipa, 2001, p. 70-272.

cattedrale e 2) sintesi tra questi stessi riti *in monastero*. Solo in un secondo tempo si verifica una specie di “eliminazione” in cui una sola delle due forme sopravvive a scapito dell’altra. La storia della Liturgia insegna che in genere (per non dire sempre) è stata la sintesi monastico-cattedrale ad avere la meglio sulla sintesi cattedrale-monastica.

Si ha la notizia che nel 903 Marco di Otranto venne incaricato dall’imperatore Leone VI il Sapiente di “allungare” o “completare” con quattro odi supplementari il canone innografico di sole quattro odi (tetraodion) per il Sabato Santo, composto da Cosma di Maiumà († 760) per la Liturgia gerosolimitana; ciò significa che all’inizio del X secolo l’innografia medio-orientale via Stoudios era già entrata nel rito di cattedrale³. Se questo tipo di sintesi era entrato in un ambiente liturgicamente “aristocratico” come la cattedrale e le chiese palatine, c’è da immaginare che le chiese che oggi chiameremmo “parrocchiali” avessero fin da subito recepito le nuove tendenze liturgiche della seconda metà del IX secolo. I libri liturgici inoltre, proprio perché libri di preghiera ritenuta pubblica ed ufficiale dalla stessa Chiesa che li edita, sono anche veicoli di idee e di mentalità. In questo modo la riforma liturgica post-iconoclasta travasò nella tradizione essenzialmente “anamnetica” di Costantinopoli lo spirito “mimetico” — storico e drammatico — della tradizione di Gerusalemme, insieme all’esuberanza verbale tipica del Medio Oriente⁴. Per completare il quadro bisogna poi ricordare che almeno dall’VIII secolo vigeva a Bisanzio la consuetudine da parte dei celebranti di recitare a bassa voce le principali preghiere dell’Eucaristia, favorendo l’affermazione di due azioni di culto parallele e simultanee, quella del clero e quella del popolo⁵. Questa era dunque, nelle grandi linee, la Liturgia praticata a Costantinopoli all’epoca dell’evangelizzazione degli Slavi.

³ P. Cesaretti, *Da «Marco d’Otranto» a Demetrio. Alcune note di lettura sui poeti bizantini del Salento*, [Rivista di Studi Bizantini e Neellenici 37 (2000)[2001], p. 183-208, in particolare 184-194.

⁴ Esempio particolarmente significativo è l’evoluzione dei riti del triduo pasquale, per cui si veda R. F. Taft, *In the bridegroom’s absence. The Paschal Triduum in the Byzantine Church*, in *La celebrazione del Triduo pasquale: anamnesis e mimesis*. Atti del II Congresso Internazionale di Liturgia. Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 9-13 maggio 1988 (Studia Anselmiana 102 = Analecta Liturgica 14), Roma 1990, p. 71-97, ristampato in R.F. Taft, *Liturgy in Byzantium and Beyond* (Variorum Collected Series 493), Aldershot 1995, V.

⁵ G. N. Philias, *Ὁ τρόπος ἀναγνώσεως τῶν εὐχῶν στή λατρεία τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας*, Ἐκδόσεις Γρηγόρη, Ἀτῆναι 1997; R. F. Taft, *Was the Eucharistic Anaphora Recited Secretly or Aloud? The Ancient Tradition and What Became of It*, in *Worship Traditions in Armenia and the Neighboring Christian East. An International Symposium in Honor of the 40th Anniversary of St Nersess Armenian Seminary*, ed. R. R. Ervine (AVANT series 3), Crestwood 2006, p. 15-57.

2. L'opera di Cirillo e Metodio

Molto si è discusso riguardo l'entità e il contenuto dei primi libri tradotti dai fratelli di Salonicco e dai loro immediati discepoli, e in particolare si è discusso sull'appartenenza rituale dei testi: erano libri liturgici bizantini oppure romani? Gran parte dell'attività missionaria di Cirillo e Metodio tra gli Slavi si svolse infatti in Moravia e Pannonia, l'antico Illyricum, posto a cavaliere tra i territori canonici dei patriarcati romano e bizantino, dove è plausibile si celebrassero, secondo i luoghi, ambedue i riti liturgici. In effetti, non mancano testi liturgici slavi di rito romano, quali i *Fogli di Kiev* e parti dei *Frammenti di Praga* e di Vienna, insieme ad alcune recenti scoperte di manoscritti e frammenti avvenute nel monastero di S. Caterina sul Sinai, tutti testimoni non anteriori all'XI secolo⁶. Dalle biografie sembra tuttavia che i due Fratelli seguissero piuttosto la tradizione bizantina. La testimonianza della *Vita di Costantino* (VC), fonte slava del IX secolo ci informa che il santo

“compose le lettere e prese a scrivere (in slavo) l'esposizione evangelica: 'In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio' e quanto segue (VC XIV,14)”⁷,

con cui inizia il lezionario liturgico bizantino, insieme al celebre e controverso passo:

“Non appena ebbe tradotto l'insieme dei libri ecclesiastici, insegnò loro l'ufficio mattutino, le ore canoniche, il vespro, la compieta ed il mistico servizio liturgico (cioè la Messa) (VC XV,2)”⁸.

Entrambe le citazioni depongono a favore dell'adozione del rito costantinopolitano. Resta però un problema aperto: quale dei due riti venne tradotto per la missione tra gli Slavi, il rito delle chiese secolari o il rito studita di derivazione hagiopolita?

L'analisi della tradizione manoscritta delle *Vite* non esclude a priori la possibilità del rito secolare nella sequenza: mattutino-ore-vespri. A questo riguardo sono state anche ricercate e proposte conferme testuali nei nuovi materiali glagolitici

⁶ Primo tra tutti il cosiddetto “Liturgicon” (Sin. sl. 5/N), vd. I. C. Tarnanidis, *The Slavonic Manuscripts discovered in 1975 at St Catherine's Monastery on Mount Sinai* (Hellenic Association for Slavic Studies, Thessaloniki, 3), Thessaloniki 1988, p. 103-108.

⁷ *Cirillo e Metodio. Le biografie paleoslave*. Introduzione, traduzione e note a cura di V. Peri, Milano, Edizioni O.R., 1981, p. 90.

⁸ *Cirillo e Metodio. Le biografie*, p. 91.

ritrovati sul Sinai, poi smentite poiché si tratta di testi studiati probabilmente copiati proprio sul Sinai⁹.

Nelle informazioni liturgiche fornite dalle Vite c'è da dissipare un'apparente contraddizione tra la Vita di Costantino (VC XV,2) per la quale il Filosofo avrebbe tradotto gli uffici quotidiani e l'eucaristia con la Vita di Metodio (VM XV,4) dove si narra che i due fratelli prima della morte di Cirillo († 869) avrebbero tradotto in slavo soltanto «il salterio e il vangelo con alcuni uffici». Ora per assicurare la partecipazione popolare agli uffici secolari il salterio era più che sufficiente — e lo stesso vale anche per il rito romano — infatti il celebrante poteva recitare le proprie preghiere a voce sommessa anche in un'altra lingua.

Lo studio condotto sulla tradizione liturgica bizantina del IX secolo dimostra che il rito secolare stava diventando sempre di più rito esclusivo delle cattedrali, e si avviava ad una certa marginalizzazione¹⁰. Si pone infine un problema di carattere metodologico: le distinzioni della nostra *Liturgiewissenschaft* sono comunque il risultato dello sforzo proprio della comunità scientifica di mettere ordine in un campo di per sé complesso e disordinato. In altre parole, categorie quali rito “cattedrale” e rito “monastico” esistono allo stato “puro” soltanto in teoria, mentre la prassi nel IX secolo si presentava sicuramente *mista*.

Restano comunque vaste zone d'ombra al punto che una ricostruzione della liturgia celebrata in Moravia negli anni '60 del IX secolo è da ritenere improbabile, poiché l'esame delle fonti solleva più problemi di quanti ne risolva. Come si è già stato accennato, le fonti primarie costituite dagli stessi libri liturgici glagolitici appartengono sia al rito romano che al rito bizantino e sono distanziati di quasi due secoli dai fatti narrati nelle *Vite* cirillo-metodiane; proprio in questo arco di tempo il rito bizantino completò la sua evoluzione in senso monastico. A loro volta le fonti “indirette” non si riferiscono in maniera chiara ed inequivocabile a un determinato *ordo* liturgico, e ciò anche in virtù della coeva dottrina espressa al Concilio di Costantinopoli dell'870 dove si dichiara che «Linguarum diversitas ecclesiasticum

⁹ H. Miklas, *Fragen und mögliche Antworten zu den frühesten Zeugnissen des kyrillomethodianischen Schrifttums*, in *Thessaloniki - Magna Moravia*, Thessaloniki, Hellenic Association for Slavic Studies, 1999, p. 201-215; E. Velkovska, *Денонощното богослужение в Синайския евхологий*, „Palaeobulgarica” 24/4 (2000), p. 19-34.

¹⁰ S. Parenti, *The Cathedral Rite of Constantinople: Evolution of a Local Tradition*, „Orientalia Christiana Periodica” 77 (2011), p. 449-469.

ordinem non confundit» (la differenza nelle lingue non turba l'ordo ecclesiastico)¹¹, termine da intendere comunque più in senso giuridico che liturgico.

Occorre poi considerare altri elementi. Anzitutto la posizione ecclesiastica di Cirillo e Metodio che negli anni 864-867 non erano sacerdoti e quindi non erano impegnati personalmente nella celebrazione del culto, limitandosi ad insegnare e a tradurre¹². Occorre inoltre introdurre una chiara distinzione tra lingua del culto e culto stesso¹³ (non disgiunta da ovvi rapporti di dipendenza tra i due elementi), e chiedersi, se una celebrazione del rito bizantino in lingua slava davvero potesse preoccupare la sede di Roma, o se non fu invece la celebrazione di una liturgia romano-slava a provocare le censure prima del vescovo Wiching e successivamente di papa Stefano V. Anche sul fronte greco, del resto, non doveva esserci maggiore tolleranza nei confronti della liturgia in slavo: basti pensare, per esempio, alla numerosa popolazione slava che dal VI secolo in poi dimorava nel retroterra balcanico dell'Impero, ma soprattutto alla Bulgaria, che pur convertitasi negli stessi anni in cui fu inventato l'alfabeto slavo, conservò però il greco nella liturgia, almeno fino all'arrivo dei discepoli di Cirillo e Metodio alla corte di Boris¹⁴. Il battesimo di queste popolazioni faceva parte di un programma, ben pensato e tenacemente realizzato, di assimilazione politica, ecclesiastica e culturale (linguistica), espresso senza mezzi termini alla fine del IX secolo dall'imperatore Leone VI in un passo dedicato al suo predecessore Basilio I Macedone (867-886):

“Il nostro padre di benedetta memoria, Basilio, imperatore dei Romani, li [gli Slavi] convinse a rinunciare ai loro antichi costumi e, avendo fatto di loro dei Greci e dopo averli sottomessi a governatori secondo il modello romano

¹¹ *Le Liber pontificalis*. Texte, introduction et commentaire par l'Abbé L. Duchesne, II, Paris, E. Thorin, 1892, p. 183 (ed. anastatica II² Paris 1955).

¹² V. Peri, *Il mandato missionario e canonico di Metodio e l'ingresso della lingua slava della liturgia*, in Id., *Lo scambio fraterno tra le chiese*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, p. 295.

¹³ Operata, del resto, già da V. Vavřínek, *The Introduction of the Slavonic Liturgy and the Byzantine Missionary Policy*, in *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.-11. Jahrhundert*, hrsg. von V. Vavřínek, Praga, ČSAV, Kabinet pro studia řecká, římská a latinská, 1978, p. 265.

¹⁴ Cfr. V. Vavřínek, *Культурные и церковно-политические предпосылки возникновения славянской литургии*, in *Кирило-Методиевски студии*, кн. 4, Sofia, БАН, 1987, p. 132-132, e nota 4 con bibliografia precedente; di recente anche G. A. Chaburgaev, *Первые столетия славянской письменной культуры*, Mosca, Издательство Московского Университета, 1994, p. 60; S. A. Ivanov, *Пространное житие Климента Охридского и его автор*, in B. N. Florjja, A. A. Turilov, S. A. Ivanov, *Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия*, S. Peterburg, «Алетейя», 2000, p. 55-56.

e dato loro il battesimo, egli li liberò dalla schiavitù verso i loro propri capi e insegnò loro a far guerra alle nazioni ostili ai Romani¹⁵.

Lo stesso atteggiamento si riscontra nell'azione del Patriarcato ecumenico volta ad assicurare l'esistenza di una Chiesa bulgara di lingua greca e guidata da vescovi greci.

Neppure l'identificazione geografica della Moravia dove i Fratelli di Tessalonica operarono appare del tutto sicura, dal momento che esiste una Moravia a nord e una a sud del Danubio¹⁶. Accettando l'identificazione con la Moravia del nord, sostenuta su base filologica, Cirillo e Metodio avrebbero avuto modo di incontrarvi Slavi già battezzati nel rito romano e quindi aggregati canonicamente alla chiesa di Roma. Ne conseguirebbe un loro abbandono del rito bizantino in favore di quello romano, secondo una tesi sostenuta nella storiografia romano-cattolica da autori come Grivec¹⁷. A questo riguardo però bisognerebbe distinguere l'attività liturgica di Cirillo e Metodio in Moravia negli anni '60 del IX secolo dall'attività del solo Metodio tra l'870 e l'885 come vescovo e poi arcivescovo di Pannonia nominato dal papa e a servizio della chiesa Roma.

3. La Liturgia di s. Pietro

Con *Liturgia di s. Pietro* si intende un formulario per la celebrazione eucaristica composto da elementi liturgici occidentali (parti dell'ordinario, diverse preghiere, canone) e materiali di provenienza bizantina e/o orientale (preghiere e inni). Questo eclettico formulario è noto, oltre che in greco, anche in versione slava e georgiana¹⁸. Esso è stato studiato sistematicamente per la prima volta nel 1936 in un magistrale studio da H. W. Codrington da leggere alla luce delle osservazioni

¹⁵ Leone VI, *Tactica*, XVIII, 101 (Patrologia Graeca t. 107, col. 969), citato secondo D. Obolenskij, *Il Commonwealth bizantino. L'Europa Orientale dal 500 al 1453*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 117.

¹⁶ I. Boba, *Moravia's History Reconsidered: a Reinterpretation of Medieval Sources*, The Hague, M. Nijhoff, 1971; M. Eggers, *Das Erzbistum des Method: Lage, Wirkung und Nachleben der kyrillomethodianischen Mission*, München, Otto Sagner, 1996.

¹⁷ F. Grivec, *Konstantin und Method Lehrer der Slaven*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1960, p. 69-70.

¹⁸ Prospetto delle edizioni in C. Alzati, *Tradizione bizantina e tradizione latina nella Liturgia Sancti Petri attraverso il simbolo Niceno-costantinopolitano*, in *Vita religiosa morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei secc. X-XI*. Atti del Symposium internazionale di storia ecclesiastica. Split, 26-30 settembre 1978, a cura di A. G. Matanić (Medioevo e Umanesimo 49), Padova, Editrice Antenore, 1982, 247.

formulate in seguito da J. M. Hanssens¹⁹. I testimoni slavi della *Liturgia di s. Pietro* noti prima del 1988 erano soltanto due e per giunta di epoca tarda²⁰.

In seguito agli studi di Josef Vašica, la versione slava della *Liturgia di s. Pietro* è stata per lungo tempo attribuita ai Fratelli di Tessalonica e si è addirittura sostenuto che il formulario eucaristico fosse proprio della missione cirillo-metodiana prima che questa venisse in qualche modo divisa in ambiti di pertinenza liturgica bizantina e romana²¹. La scoperta del secondo manoscritto ha dato però la possibilità a F. Vaclav Mares di affrontare su basi filologicamente più sicure l'intero problema della tradizione manoscritta slava della *Liturgia di s. Pietro*. In una serie di interessanti articoli dedicati all'argomento²², egli ha dimostrato che le versioni slave della *Liturgia di s. Pietro* non hanno nulla a che fare con Cirillo e Metodio, ma sono una traduzione di un testo greco della fine del XIV sec. inizio XV realizzata negli ambienti slavi dell'Athos²³. Recentemente, un terzo testimone è stato identificato nel manoscritto glagolitico 5/N del Sinai²⁴, databile all'XI secolo, che sembra recare l'attribuzione pseudo-epigrafica ad Apollinare, probabilmente s. Apollinare di Ravenna, discepolo di Pietro, in onore del quale Clemente di Ochrid,

¹⁹ H. W. Codrington, *The Liturgy of Saint Peter. With a Preface and Introduction by Dom P. De Meester, O.S.B.* (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 30), Münster in Westfalen, 1936; J. M. Hanssens, *La Liturgie romano-byzantine de saint Pierre*, „Orientalia Christiana Periodica” 4 (1938), p. 235-258; 5 (1939), p. 103-150.

²⁰ *Athos, Chilandar sl. 332/1-2* (a. 1676), edd. P. Uspenskij, *Второе путешествие по св. горе Афонской в году 1858, 1859 и 1861*, Mosca 1880, p. 179-185; P. Syrku, *К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке*, т. I, *Литургические труды патриарха Евфимия*, вып. 2: *Тексты*, S. Peterburg, Императорская Академия Наук, 1890, p. 219-231; il secondo manoscritto è *Kiev, Sof. 104 (105)* (XVII sec.), per il quale vedi F. V. Mareš, *Rukopisné dochováni slovanské Liturgie sv. Petra*, in *Zbornik Vladimira Mošina*, Belgrado 1977, p. 25-29; Id., *Slovanská Liturgie sv. Petra*, in *Текстология средневековых южнославянских княжеств*, Belgrado 1981, p. 195-215.

²¹ J. Vašica, *Slovanska Liturgie Sv. Petra*, „Byzantinoslavica” 8 (1939-1946), p. 1-54, spec. 10-13; Id., *Slavische Petrusliturgie*, in *Anfänge der slavischen Musik*, Bratislava 1966, p. 23-24.

²² F. V. Mareš, *Das Verhältnis des slavischen Textes der Petrusliturgie zum griechischen Original im Lichte der Rubriken*, *Cyrrillomethodianum* V, Thessaloniki 1981, p. 120-129; Id., *Quomodo proprietates textibus missalium croatico-glagoliticorum et Liturgiae S. Petri slavicae communes explicandae sint*, in *Vita religiosa morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei secc. X-XI*. Atti del Symposium internazionale di storia ecclesiastica. Split, 26-30 settembre 1978, a cura di A. G. Matanić (Medioevo e Umanesimo 49), Padova, Editrice Antenore, 1982, p. 155-161.

²³ F. V. Mareš, *Quomodo proprietates*, p. 156; Id., *Das Verhältnis des slavischen Textes*, 128; cfr. anche D. F. Robinson, *The Slavic Versions of the Liturgy of St. Peter*, in A. M. Schenker (ed.), *American Contributions to the Tenth International Congress of Slavists, Sofia, September 1988. Linguistics*, Columbus, Ohio, Slavica, 1988, p. 329-334.

²⁴ I. C. Tarnanidis, *Slavonic Manuscripts*, p. 103-108; identificato da S. Parenti, *Глаголический список римско-византийской литургии св. Петра (Sin. glag. 5/N)*, „Paleobulgarica” 18/4 (1994), p. 3-14.

discepolo di Cirillo e Metodio, ha composto un canone innografico²⁵.

4. La Liturgia medievale presso gli Slavi ortodossi

Quando i popoli slavi divennero cristiani attraverso la Chiesa di Costantinopoli, il rito bizantino era — almeno sotto il profilo eucologico — ben definito e stabilizzato, oltre che avvolto in un'aura di sacralità che impediva ogni intervento creativo. L'unico spazio aperto alla produzione letteraria, non diversamente da quanto avveniva nello stesso mondo bizantino, restava perciò la poesia liturgica. Proprio qui risiede il principio dei grandi cicli innografici originali del *Triodion* slavo (contenente il ciclo poetico per la Quaresima e il periodo di Pentecoste), opera di Costantino di Preslav (IX-X sec.), dell'*Oktoechos* (libro con gli inni cantati degli otto toni/modi fuori del periodo quaresimale-pasquale), e dei *Menaia*, la serie di libri con l'innografia mensile.

I testi liturgici vengono recepiti da un vasto uditorio popolare, a differenza delle opere originali degli autori slavi nella *Hochsprachliche Literatur* (tranne quelle integrate nella liturgia) che sono invece dirette ad un pubblico d'élite. I testi liturgici risuonavano ad ogni celebrazione e finivano per costituire il fattore di acculturazione più marcato per la società slava medievale.

4.1 Testimonianze del rito secolare

Stando alla tradizione degli studi liturgici degli ultimi 150 anni, nelle fonti del periodo immediatamente successivo la cristianizzazione degli Slavi si troverebbero tracce del rito secolare in uso nella cattedrale KP. Secondo lo storico russo Michil Lisicyn, che ha caldeggiato questa ipotesi più degli altri, ne sarebbero testimoni alcuni mss bulgari del XIV secolo quali i *Triodia* di Orbel e *Pogodin* 40²⁶. In realtà si tratta piuttosto di integrazioni nel rito secolare operate in ambiente monastico studita, e quindi di non considerare come prove dirette. Il lezionario dell'*Apostolo di Slepce* presenta in qualche occasione vesperi celebrati secondo il rito secolare²⁷, ripetendo così tipologie editoriali che si incontrano anche nella periferia italo-greca²⁸. Questa testimonianza dell'*Apostolo* può considerarsi attendibile in

²⁵ M. Jovcheva, *Старобългарската служба за св. Аполинарий Равенски от Климент Охридски*, „Paleobulgaria” 26/1 (2002), p. 17-32.

²⁶ M. Lisicyn, *Первоначальный славяно-русский типикон*, S. Peterburg 1911, p. 33-160.

²⁷ Ed. G. A. Il'inskij, *Слепченский апостол XII века*, Mosca 1912, p. 91 e 101.

²⁸ E. Velkovska, *Il Praxapostolos A.b. V della Biblioteca di Grottaferrara*. Estratto della Tesi di Dottorato presso il Pontificio Istituto Orientale, Roma, PIO, 1994.

quanto trova conferma nella legge secondo la quale nei tempi liturgicamente forti e particolarmente solenni, riti (e i testi) tendono a conservare strutture, recensioni e forme celebrative più arcaiche²⁹.

4.2 Il rito monastico studita

Per ammissione degli stessi studiosi bulgari, le modalità di penetrazione del *Typikon* studita in Bulgaria resterebbero oscure e non precisabili³⁰. In particolare resta da indagare se in principio la pratica liturgica studita fosse propria dei soli monasteri o se penetrò anche nell'ambiente che con terminologia moderna potremmo chiamare "parrocchiale". Resta inoltre aperta la questione riguardante l'eventuale influsso che l'adozione del *Typikon* studita avrebbe esercitato sull'attività di traduzione nei centri di Ocrida e Preslav e sulle opere innografiche di Clemente d'Ocrida. L'*Hypotyposis* studita, oltre a fornire regolamenti liturgici e consuetudinari, disciplinava anche la vita intellettuale dei monasteri, stabilendo norme precise riguardanti i tempi di lettura privata e di copia dei manoscritti: è dunque probabile che la riforma studita, per motivi insieme liturgici e legislativi, abbia creato un terreno favorevole all'attività di Clemente e Naum e degli autori dei tempi di Boris e Simeone. In effetti, una valutazione quantitativa dei *propria* innografici in quest'epoca rileva che essi furono composti per una celebrazione vespertina e mattutina regolata da un *Typikon* studita. Per inciso, è proprio un testo innografico composto in onore dello zar Pietro (927-969), conservato nel *menaion* di Dragan del XIII secolo, che ci parla di un "buon *Typikon (dobryj ustav)*" donato dallo stesso zar al cenobio dove questi aveva abbracciato la vita monastica³¹. Prove testuali esibite da manoscritti del XIII secolo farebbero pensare che il *Typikon* studita sia giunto in Bulgaria nella redazione athonita³².

²⁹ A. Baumstark, *Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“ 7 (1927), p. 1-23; Id., *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*. Troisième édition revue par Dom B. Botte, O.S.B., Chevetogne, Editions de Chevetogne, 1953, p. 27-30.

³⁰ S. Kožucharov, *Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература*, in *Търновска книжовна школа. 1371-1971, Международен симпозиум, Велико Търново, 11-14 октомври 1971*, София, БАН 1974, p. 277-309, spec. 285-289. Fuori della Bulgaria, in tempi recenti V. Peri ipotizzava che i Fratelli avessero tradotto un *Typikon* (V. Peri, *Il mandato missionario e canonico di Metodio*, p. 294); ma al tempo questo libro non esisteva affatto.

³¹ J. Ivanov, *Български старини из Македония*, II ed., София, Държавна печатница, 1931 (Edizione fototipica a cura di B. Angelov e D. Angelov, Sofia, BAN, 1970), p. 389.

³² A. M. Pentkovskij, *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, Mosca, Издательство Московской Патриархии, 2001, p. 150-151.

Lo stesso discorso vale anche per la Serbia, dove la liturgia ha sempre mantenuto legami strettissimi con il Monte Athos. Le prime testimonianze a tale proposito riguardano il *Typikon* del monastero serbo atonita di Hilandar³³, fondato nel 1198 dal principe (zupan) Stefano Nemanja (poi monaco con il nome di Simeone) e dal suo figlio Sava, anche egli monaco e letterato: questo *Typikon* che regolava sia la vita quotidiana sia la celebrazione del culto è una copia adattata del *Typikon* studiata del monastero di Evergetis a Costantinopoli. I pochi cambiamenti introdotti dai fondatori possono inquadrarsi in una sorta di “athonizzazione” tesa a rendere l'originale del *Typikon* — destinato al monachesimo urbano della capitale — più adatto alla vita dei monasteri atoniti³⁴. Nei secoli successivi la vita liturgica in Serbia seguirà da vicino i cambiamenti della liturgia monastica atonita, successivamente esicasta, la quale, prima di giungere nella Rus', dominò trasversalmente l'ortodossia slava dei Balcani.

5. L'Euclologio slavo del Sinai

Il più autorevole monumento liturgico slavo dell'XI secolo è l'*Euclologio slavo del Sinai* (Sinai sl. 37 + Sinai sl. 1/N)³⁵, forse redatto proprio nel celebre monastero di S. Caterina che lo custodisce. Mutilo dei primi 19 fascicoli, nei quali trovavano posto riti di primaria importanza come i formulari eucaristici e i riti battesimali, l'*Euclologio slavo del Sinai* riesce comunque a dare un'immagine abbastanza completa della vita liturgica del tempo. Soprattutto dopo la scoperta dei nuovi complementi (Sinai sl. 1/N), molto si è discusso se il volume sia da considerarsi un testimone della tradizione cattedrale³⁶; un'analisi più approfondita ha dimostrato in via definitiva che il celebre *Euclologio* riflette la pratica liturgica della periferia

³³ Ed. da V. Džorović, *Spisi sv. Save*, Beograd - Sr. Karlovci 1928, p. 14-150.

³⁴ M. Živojinović, *Chilandarski i evergetidski tipik. Podudarnosti i razlike*, „Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines” 33 (1994), p. 85-102.

³⁵ È il libro del celebrante che corrisponde al sacramentario, e nella tradizione liturgica slava più tarda si divide in *služebnik* che contiene le divine liturgie eucaristiche, e *trebnik* con i sacramenti e le benedizioni. Ed. R. Nahtigal, *Euclologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovanski glagolski Spomenik*, II. del: *Tekst s komentarjem*, Ljubljana 1942.

³⁶ M. Arranz, *La liturgie slave de l'euchologe slave du Sinai*, in *Christianity among the Slavs: the Heritage of Saints Cyril and Methodius* (Acts of the International Congress held on the Eleventh Centenary of the Death of St. Methodius. Rome, October 8-11, 1985) (Orientalia Christiana Analecta 231), Roma 1988, 15-74; G. Minčev, *Мястото на новооткритите листове от Синайския евхологий сред другите текстове от ръкописа. Филологически и литургически анализ на молитвите от денонощния богослужебен цикъл (ἀσματική ἀκολουθία)*, „Paleobulgarica” 17/1 (1993), p. 21-36.

bizantina — l'area medio-orientale e italo-greca — nel segno della riforma monastica studita. Non mancano alcuni tratti di grande interesse, quali il recupero di testi patristici, formule di confessione in antico alto-tedesco, ed una preghiera per la benedizione del formaggio, già nota, con altra funzione alla liturgia pasquale del *Gelasianum vetus*³⁷. Grande importanza viene poi accordata alle preghiere per i malati, ben 50, per i quali gli eucologi bizantini raramente superano le 15 unità.

Un testimone importante della traduzione liturgica bizantina nella Bulgaria del XIV secolo è il cosiddetto *Trebnik (Rituale)* di Zajkov, che per cronologia e contenuto si colloca a ridosso della grande riforma promossa ed attuata da Eutimio di Tărnovo e dalla sua scuola³⁸. Nonostante sia mutilo dell'inizio e della fine, gli oltre 90 fogli conservati ci consentono di rilevare le tendenze dell'eucologia del tempo. Con tutte le cautele del caso, un confronto fra il *Trebnik di Zajkov* e l'*Euologion slavo del Sinai* rivela la persistenza, a tre secoli di distanza, della medesima sintesi di eucologia vetero-costantinopolitana, di elementi palestinesi e di influssi occidentali, divenuti ormai parte integrante della tradizione propriamente slava. Gli elementi palestinesi appaiono in particolare nei riti nuziali, mentre quelli latini nel rito della confessione.

6. Dal *Typikon* studita al *Typikon* sabaite

A termine dell'occupazione latina di Costantinopoli (1261) il rito monastico aveva ormai soppiantato quasi del tutto il rito cattedrale; non si trattava però più del rito monastico di Stoudion, bensì di quello più austero della Laura di Mar Saba in Palestina, un rito codificato in un particolare *Typikon*, le cui copie manoscritte circolavano già dal XII secolo. Il centro propulsore per la diffusione del nuovo *Typikon* nel *Commonwealth* bizantino fu la repubblica monastica e multietnica del Monte Athos. Con i ritardi propri della periferia, anche in Bulgaria la sostituzione dei *Typika* liturgici fu preparata da una lenta penetrazione delle usanze sabaite nei libri di traduzione studita.

In una lunga annotazione del copista atonita Metodio apprendiamo che nella prima metà del XIV secolo sul Monte Athos lo *starec* (padre) Giovanni era intento

³⁷ E. Velkovska, *Una preghiera romana nell'Euologion slavo del Sinai*, in *Χρυσῆ Πύλαι – Златая врата. Essays presented to Ihor Sevčenko on his eightieth birthday by his colleagues and students*, edited by Peter Schreiner and Olga Strakhov (Cambridge, Mass., 2002) (= "Palaeoslovenica", vol. X/2002, no. 1-2), no. 2, p. 323-329.

³⁸ M. Cibranska-Kostova, E. Mirčeva, *Зайковски требник от XIV век. Изследване и текст*. Sofia, Издателство Валентин Траянов, 2012.

a tradurre i libri liturgici dal greco in slavo e a preparare “edizioni” destinate alla Bulgaria. Si trattava di un lavoro immane dal momento che l’adozione di un nuovo *Typikon* richiedeva la completa revisione non solo dei libri liturgici destinati al culto (Vangelo, Praxapostolos, Salterio) e di quelli propriamente liturgici (Euchologion/Trebnik-Služebnik, Horologion e *Typikon sabaita*³⁹) e innografici, ma anche delle antologie patristiche e agiografiche destinate agli uffici liturgici⁴⁰.

Oltre allo *starec* Giovanni, operavano a quel tempo sull’Athos il copista Iosif, anch’egli della Grande Laura e traduttore del *Triodion* quaresimale, e Zaccheo, al quale si deve la versione del *Triodion* pentecostale, dei sinassari di Quaresima e, forse, anche di Isacco di Ninive⁴¹. Non si deve poi dimenticare l’opera di Giovanni Kukuzel secondo la leggenda un greco di madre bulgara, artefice della riforma della musica liturgica, autentica *ars nova* del culto ortodosso⁴². Come tutte le grandi riforme liturgiche, anche quella attonita è figlia di un forte movimento spirituale, in questo caso l’esicismo nella sua interpretazione palamita, tra i cui esponenti più in vista figuravano Gregorio Sinaita, Gregorio Palamas ed il discepolo Filoteo Kokkinos. Tra i seguaci slavi della dottrina palamita si ricordano l’anacoreta Grigorij Dobropisec (‘Calligrafo’), che tradusse la *Vita di s. Romilo di Vidin* (Bdin), e Isaia di Serrai, che nel 1371 sull’Athos volse in slavo l’intero *corpus* areopagitico. Discepolo prediletto di Gregorio Palamas fu il patriarca Teodosio di Tarnovo († 1363), fondatore del monastero di Kilifarevo — centro del palamismo bulgaro — alla cui comunità appartengono, tra l’altro, personalità come Cipriano e Eutimio.

A svolgere un ruolo decisivo nella “svolta sabaita” della tradizione liturgica slavo-meridionale fu Eutimio, patriarca di Tarnovo dal 1375 al 1393, cui si deve la traduzione dell’ordinamento rubricale (*Ustav*) che governa la liturgia eucaristica, composto dal patriarca di KP Filoteo Coccino prima del 1347, quando questi era ancora l’egumeno della Grande Laura sul Monte Athos. Di Eutimio ci resta anche un celebre euchologion (*služebnik*) con i formulari eucaristici, la traduzione delle preghiere composte da Filoteo Kokkinos e l’ordinamento rubricale (*ustav*)

³⁹ Probabilmente a questa traduzione corrisponde il manoscritto *Gerusalemme, Patr. Ortod., sl. 13.*

⁴⁰ J. Ivanov, *Български старини*, p. 275.

⁴¹ G. Попов, *Новооткрито сведение за преводаческата дейност на български книжовници от Света Гора през първата половина на XIV в.*, „Български език” 28/5 (1978), p. 402-410.

⁴² E. V. Williams, *A Byzantine «Ars Nova»: The 14th-Century Reforms of John Koukouzeles in the Chanting of Great Vespers*, in H. Birnbaum and S. Vryonis (edd.), *Aspects of the Balkans: Continuity and Change*, The Hague, Mouton, 1972, p. 211-229.

della lunga vigilia notturna delle domeniche e delle principali feste, attribuita erroneamente a Filoteo e vera novità celebrativa prescritta dal *Typikon* palestinese di Mar Saba. L'opera letteraria di Eutimio rispondeva ad una serie di norme, tra le quali l'aderenza al testo greco e la ricerca di una certa estetica nella traduzione, l'abbandono dei rudi calchi tipici delle epoche precedenti, nonché l'introduzione di una vera e propria riforma ortografica, destinata poi a diffondersi anche in Serbia⁴³. Come è stato notato:

“si può dire che la legislazione rubricale di Filoteo costituisce il manifesto dell'esicasmismo palamita. Si può istituire un calzante parallelo con la storia della tarda liturgia romana: come è avvenuto per quest'ultima ma con la tarda scolastica, così anche la liturgia ortodossa resta d'ora in avanti vincolata ad un solo sistema teologico e spirituale [... | il monachesimo assurge a *status* paradigmatico del cristianesimo”⁴⁴.

Conseguenza immediata e pratica della mutazione del *Typikon* fu la produzione di *propria* liturgici più ampi e complessi rispetto alla pratica studita. In questo modo, un fattore non propriamente letterario quale è il cambiamento brusco (non la lenta evoluzione) di un rito liturgico genera un aumento quantitativo di alcuni generi letterari aumentandone nel contempo le capacità espressive. Da questo punto di vista, il *proprium* composto in onore di s. Giovanni di Rila ed inserito nel cosiddetto *Menaion di Skopje* deve essere considerato un esempio quanto mai significativo⁴⁵. In ambito slavo- meridionale si innescano comunque gli stessi processi letterari che è dato osservare pure a Bisanzio, donde provenivano i nuovi libri liturgici e il nuovo rito, anche se con caratteristiche proprie. L'elaborazione di opere innografiche per puro scopo devozionale sviluppa cospicue appendici ai più usuali libri liturgici, e in particolare ai Salteri creando nuove tipologie editoriali (il cosiddetto Salterio “continuato”). L'austera liturgia monastica riesce comunque a creare spazi per una devozione popolare di tipo più spontaneo e meno formale — una specie di “rivincita” postuma dello spirito mai del tutto estinto del culto secolare — con la creazione di

⁴³ Ne scrive Costantino di Kosteneč nel XV s. nel suo trattato sulle lettere: V. Jagić, *Codex Slovenicus rerum grammaticarum*, Berlin 1896 (ristampato München 1968); *Събрани съчинения на Константин Костенецьки. Изследване и текст*, a cura di K. Kuev e G. Petkov, Sofia, БАН, 1986, p. 32-240; H. Goldblatt, *Orthography and Orthodoxy. Constantin Kostenecki's Treatise on the Letters*, (Studia Historica et Philologica 16), Firenze, Le Lettere, 1987.

⁴⁴ S. Parenti, *Espíritu y desarrollo de la liturgia bizantina*, in *Las Iglesias Orientales*, ed. A. G. Montes (Biblioteca de Autores Cristianos 604), Madrid 2000, p. 335-336.

⁴⁵ J. Ivanov, *Български старини*, p. 345-358.

brevi inni celebrativi ispirati ai primi versetti del *Magnificat* (Lc 1, 47-48) che nel mezzo del mattutino festivo «magnificavano» (величают, da cui величание) un mistero celebrato (p.es. Natale) o «proclamano beato» (ублажение) un santo del giorno della sua festa. La patria di queste composizioni sembra essere Tărnovo⁴⁶.

7. Rus' di Kiev e Rus' moscovita

Il cristianesimo era certamente penetrato nella Rus' di Kiev già nella seconda metà del X secolo dai mercenari varjaghi, già in parte cristiani, nella chiesa del profeta Elia mentre nei patti del 911 gli stessi mercenari erano ancora tutti pagani; varjaghi furono anche i primi martiri di Kiev (983)⁴⁷. Naturalmente, per questo periodo scandinavo, della liturgia bizantina in Rus' non abbiamo nessuna testimonianza e possiamo soltanto ipotizzare l'impiego liturgico della lingua greca. La stessa situazione permane anche dopo il riconoscimento ufficiale del cristianesimo, dichiarato nel 988 religione di Stato dal principe Vladimir, il quale portò clero greco dal Chersoneso, insediando a Kiev un metropolita greco; la predicazione in slavo indurrebbe tuttavia ad ipotizzare anche l'impiego di traduzioni maturate dai popoli confinanti, Naturalmente, come per la Bulgaria, anche in questo caso ci si chiede se il *tipo* liturgico impiegato fosse secolare o monastico.

7.1 Testimonianze del rito secolare

Nonostante i tentativi messi in atto da Lisicyn per dimostrare una prevalenza del rito secolare, l'ipotesi non trova sostegno nelle poche testimonianze disponibili⁴⁸. Il frammento del cosiddetto *Ustav* della Cattedrale della Divina Sofia di Novgorod, compilato alla fine del XIII secolo forse dal metropolita Clemente⁴⁹, riflette infatti uno stadio della liturgia cattedrale costantinopolitana con evidenti modifiche in senso monastico. Anzi, è stata persino avanzata l'ipotesi che la tradizione testuale

⁴⁶ S. Kožucharov, *Търновската книжовна школа*, p. 290 e *passim*.

⁴⁷ D. Obolenskij, *Il Commonwealth bizantino*, p. 269-270, 274-275.

⁴⁸ V. P. Vinogradov, *Уставные чтения (проповедь книги). Историко-гомилетическое исследование*, Вып. I, *Уставная регламентация чтений в греческой церкви*, Sergiev Posad 1914, p. 33-36, nota 1; esposizione delle critiche degli autori coevi a Lisicyn da Pentkovskij, *Типикон*, 38-40.

⁴⁹ Si tratta di due quaternioni: *Mosca, GIM, Chlud. 16* (ed. A. Попов, *Первое пробавление к описанию рукописей и каталогу книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова*, Mosca 1875, 11-18 (descrizione in *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР, XI-XIII вв.*, Mosca 1984, n° 419), e *S. Peterburg, RNB, Pogodin 48* (descrizione in *Рукописные книги собрания П. П. Погодина. Каталог*, вып. 1, Leningrad 1988, 48). Cfr. E. Uchanova, *Кафедральное богослужение древнерусской церкви XIII-XIV вв.*, in *Российский Православный Университет ап. Иоанна Богослова, Ученые записки 5* (Mosca 2000), p. 35-37.

delle norme propriamente monastiche derivi da una redazione del *Typikon* studita di fine X-inizio XI secolo, anteriore dunque al celebre *Typikon* del patriarca Alessi⁵⁰. L'esistenza di *propria* innografici come quello per la traslazione delle reliquie di s. Clemente Romano da Chersoneso a Kiev, che si ritiene composto nella stessa Kiev nel primo trentennio dell'XI secolo, è un ulteriore argomento in favore della diffusione della liturgia studita⁵¹. In definitiva nella Rus' il rito secolare rimase in vigore non oltre il XIII secolo, ricalcando quindi il destino dello stesso rito a Costantinopoli: le ultime copie dei *kontakaria*, i libri musicali tipici del rito secolare⁵², datano infatti alla metà del XIII secolo. Qualche ms dell'euchologion risalente al XIV-XV secolo ripropone, è vero, celebrazioni cattedrali e stazionali costantinopolitane⁵³, ma si tratta di copie arcaizzanti.

Ciò che resta vitale della tradizione cattedrale è mediato dal rito studita e un caso molto interessante è costituito dalla *Pannychida*. Nella prassi cattedrale costantinopolitana la *Pannychis* era una celebrazione vigilare post-vespertina propria della Quaresima e delle grandi feste. In ambiente parrocchiale, sotto l'influsso del *Typikon* studita, questo ufficio si trasforma in una celebrazione in onore dei santi, o per le esigenze particolari dei vivi, oppure in suffragio dei defunti: ciò rappresenta un esempio di appropriazione russa dell'antico ufficio secolare e dello spirito popolare che ne era la principale caratteristica. Ancora oggi il più diffuso rito funebre della Chiesa russa si chiama *Panichida*⁵⁴.

⁵⁰ Fissata nel codice *Mosca, RGADA, Tipografskij 144*, cfr. E. Uchanova, *Кафедральное богослужение*, p. 39.

⁵¹ E. Uchanova, *Служба св. Клименту, папе Римскому, в контексте крещения Руси великим царем Владимиром*, in *Историческому музею – 125 лет. Материалы научной конференции*. (Труды ГИМ 100), Mosca 1998, p. 143-153.

⁵² A. Bugge (ed.), *Contacarium Palaeoslavicum Mosquense* (Monumenta Musicae Byzantinae 6), Copenhagen 1960.

⁵³ E' il *Mosca, GIM, Sinod. 675 (371)*, del XIV-XV secolo, appartenuto al patriarca Nikon, cfr. M. Arranz, *Les prières sacerdotales des vêpres byzantines*, „Orientalia Christiana Periodica” (1971), 113, 115, 116, 117; M. Arranz, *Les prières presbytérales des matines byzantines. 2de partie: Les manuscrits*, „Orientalia Christiana Periodica” 38 (1972), 64-115; M. Arranz, *Les prières presbytérales des Petites Heures dans l'ancien Euchologe byzantin*, „Orientalia Christiana Periodica” 39 (1973), p. 71-72, vd. anche P. Kovaliv, *Молитовник, Prayer Book. A Monument of the XIV Century*, New York, 1960, f. 35r.

⁵⁴ M. Arranz, *Les prières presbytérales de la Pannychis de l'ancien Euchologe byzantin et la «Panikhida» des défunts*, I, „Orientalia Christiana Periodica” 40 (1974), p. 329, poi alle pp. 332-335 vengono citati ben 10 codici slavi che mostrano molto bene l'evoluzione della Panichida in Russia. Si aggiunga anche Kovaliv, *Молитовник*, ff. 85-88 (per i defunti), e 88-90 (per i vivi).

7.2 *Il rito monastico studita*

Ai tempi del principe Jaroslav il Saggio vengono promosse da parte del sovrano fondazioni di monasteri urbani⁵⁵. Nell'ambito di questo processo si deve collocare la conversione del monastero delle Grotte all'ideale cenobitico studita, con l'adozione dei testi non solo liturgici ma anche normativi come il *Typikon*⁵⁶. Nel 1062, durante l'egumenato di s. Teodosio, nella Laura delle Grotte a Kiev venne adottato il *Typikon* di Alessio. Nella *Vita di s. Teodosio* si narra inoltre che il monaco Efrem di Costantinopoli, tra il 1067 e il 1074 provvide alla traduzione dal greco dei libri necessari all'organizzazione della vita liturgica provenienti dal monastero di S. Demetrio a Kiev⁵⁷. Dalla Laura delle Grotte il *Typikon* iniziò a diffondersi⁵⁸ e nel 1096 venne adottato a Novgorod⁵⁹, da dove proviene il più antico esemplare conservato (oggi Mosca, GIM, Sinod. slav. 330/380, XII sec.)⁶⁰.

Il *Typikon* non è un testo liturgico in senso stretto, ma un decalogo per l'uso corretto e coordinato dei libri liturgici, e specialmente innografici. Si pone quindi il problema della formazione dei libri liturgici russi, al cui proposito sono state espresse varie ipotesi. La più diffusa è che per tutto il Medioevo i libri venissero mutuati dalle altre Chiese slave, una ipotesi però, questa, che può valere solo per il primo periodo, quando certamente si fece ricorso a testi slavo-meridionali e slavo-occidentali che in seguito vennero sostituiti con libri prodotti *in loco*, come dimostrano anche argomenti di ordine paleografico, codicologico e, naturalmente, linguistico⁶¹. In terra russa si presentarono poi vari problemi, tra cui l'evoluzione

⁵⁵ *Лаврентьевская летопись*, coll. 150-153; *Повесть временных лет*, in *Памятники литературы древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века*, Mosca, Художественная литература, 1978, p. 164-166; *Racconto dei tempi passati*, p. 86-88 (vd. nota 1).

⁵⁶ A.M. Pentkovskij, *Типикон*, p. 155-176.

⁵⁷ Nestor, *Vita di Feodosij*, a cura di P. Dusi, Milano, Vita e pensiero, 1991, pp. 57, 66.

⁵⁸ *Лаврентьевская летопись*, coll. 159-160; *Повесть временных лет* (anno 1051), p. 174; *Racconto dei tempi passati*, p. 91-92.

⁵⁹ Da questa città proviene il più antivo completo di *ménea*, libri innografici che contengono gli elementi propri degli uffici dei santi, correlati liturgicamente al *Typikon*, di cui già V. Jagić ha pubblicato i primi tre volumi conservati: I. V. Jagić, *Служебныя минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095-1097 г.* (Памятники древнерусского языка I), S. Peterburg, Издание Отделения Русского языка и словесности Императорской Академии наук, 1886.

⁶⁰ Ed. A.M. Pentkovskij, *Типикон*, p. 233-420.

⁶¹ M. Momina, *Проблема правки славянских богослужебных гимнографических книг на Руси в XI столетии*, „Труды Отдела Древнерусской Литературы” 45 (1992), p. 200-219; cfr. E. Uchanova, *Особенности богослужения Русской церкви IX-XIV вв.*, in *Вестник РГНФ*, Mosca 2000, n° 3, p. 88-89.

del culto e dei relativi libri a Costantinopoli, che pose l'esigenza di nuove traduzioni (un processo da cui la Bulgaria sembra tagliata fuori dopo la sua caduta politica). Gli scribi russi dovettero quindi assumersi il compito in prima persona e a tale proposito il *Racconto dei tempi passati* narra che Jaroslav, amante degli ordinamenti ecclesiastici e della vita monastica, reclutò molti copisti che tradussero dal greco in slavo dei libri per la biblioteca principesca, una parte della quale era custodita nella cattedrale di Kiev⁶².

A partire dal XII secolo assistiamo però ad una chiusura della Chiesa russa nei confronti della Chiesa-madre di Costantinopoli e della sua liturgia, principalmente a causa della frantumazione dei principati russi e, in seguito, dell'occupazione latina della Capitale bizantina che provocò un vero *black-out* nella vita liturgica. Ne risultò il consolidamento delle tradizioni locali esistenti⁶³. Nel frattempo, il *Typikon* di Alessio Studita penetrò sempre più decisamente nelle cattedrali: ne troviamo ad. es. una copia per la cattedrale della Dormizione (Успенский собор) della Madre di Dio di Rostov, utilizzata poi dall'arcivescovo Clemente di Novgorod per la redazione del *Typikon* della locale cattedrale della Santa Sofia.

7.3 La liturgia neo-sabaita

Dalla metà del XIV secolo si assiste al fenomeno, già riscontrato in Bulgaria, che vede la sostituzione del *Typikon* studita con quello neo-sabaita propagatosi nel resto del mondo ortodosso⁶⁴. Il primo esemplare del nuovo *ordo* appare in Russia nella seconda metà del XIV secolo, grazie all'iniziativa del metropolita di Mosca Alessio (1354-1387), e alla fine degli anni '60 regola la vita liturgica della chiesa dell'Arcangelo Michele del Cremlino. Come Eutimio in Bulgaria, così anche Cipriano, metropolita di Mosca (1381-1382 e 1390-1406), introduce nella Rus' la *Diataxis* della Divina Liturgia di Filoteo Kokkinos⁶⁵. L'affermazione del nuovo *Typikon* sabaita appare tuttavia lenta: nel 1429 viene adottato dalla laura di S. Sergio, nel 1441 a Novgorod e nel 1494 alle Solovki.

⁶² *Лаврентьевская летопись*, coll. 151-152; "Повесть временных лет" (anno 1037), p. 166; *Racconto dei tempi passati*, p. 87.

⁶³ E. Uchanova, *Особенности богослужения*, p. 91 e nota 38.

⁶⁴ A questo argomento è dedicato il volume curato da J. Patrich, *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present* (Orientalia Lovaniensia Analecta 98), Leuven 2001.

⁶⁵ Ed. Syrku, *К истории исправления книг*, т. I, *Литургические труды патриарха Евфимия*, вып. 2: *Тексты*, 1-31; le varianti del manoscritto di Solovki, che si pensa risalga proprio all'attività di Cipriano, a pp. XXVI-LX.

8. La riforma del patriarca Nikon

Verso la fine del Medioevo, in Russia si assiste a un intervento autoritario nella tradizione liturgica che non ha precedenti nel mondo ortodosso. È la riforma liturgica che va sotto il nome del suo attuatore, il patriarca di Mosca Nikon, e ispirata dallo zar Aleksej Michajlovič (1645-1676). La pratica liturgica nel regno moscovita risultava a quel tempo alquanto caotica, al punto che per eseguire in tempi ragionevoli il complesso e prolisso rito prescritto dal *Typikon* sabaita, i cantori ricorrevano all'espedito del *многочасие*, che consisteva nell'eseguire simultaneamente brani diversi, con una confusione e un disordine che sono facilmente immaginabili. Se la necessità di mettere ordine può essere considerata un primo motivo formale per attuare la pur necessaria riforma, le motivazioni profonde erano però di altro genere, innanzi tutto di ordine politico. L'ideologia di Mosca-Terza Roma, nuova capitale di un impero pan-ortodosso, esigeva infatti un allineamento della Chiesa russa alla prassi liturgica di Costantinopoli-Seconda Roma⁶⁶. Si può ben dire che Nikon e lo zar, rispettivamente il braccio e la mente della riforma, partivano ambedue da presupposti errati. Il secondo considerava i libri del Patriarcato ecumenico esatti e tradizionali, ignorando totalmente le leggi dell'evoluzione liturgica che identificano, al contrario, in periferia i riti tradizionali e nel centro i riti in evoluzione; il primo veniva invece incontro ai desideri del sovrano per motivi di prestigio personale, mostrando scarso interesse per la riforma dei libri e maggiore attenzione per gli elementi cerimoniali del rito⁶⁷.

Il lungo *iter* della riforma, all'inizio presentata piuttosto come una *revisione* del rito russo sulla base dei contemporanei libri greci e sugli antichi manoscritti russi, tendeva in realtà ad imporre *tout court* gli usi greci. L'applicazione di questa linea al rituale provocò nel 1653 l'immediata dimissione di molti membri della commissione incaricata, lasciando a Nikon mano libera di agire a suo piacimento. Quando si venne alla pubblicazione dei testi veri e propri il disorientamento fu grande perché quella che veniva astutamente presentata come una correzione filologico-rituale, in realtà risultava essere una traduzione *ex novo* dei libri greci in slavo ecclesiastico. Tra il basso clero e i fedeli si diffuse un grave turbamento che presto si trasformò in

⁶⁶ P. Meyendorff, *Russia, Ritual and Reform. The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century*, Crestwood, NY, 1991.

⁶⁷ N. Ouspensky, *Le schisme dans l'Eglise russe au XVII^e siècle comme suite d'une collision de deux théologies*, in *La liturgie expression de la foi* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 16), Roma 1979, p. 229-253.

aperta ribellione. Come sempre accade in questi casi, alla linea tollerante ne seguì una intransigente e così i seguaci del vecchio rito denominati non a caso “vecchi credenti” — quindi fondamentalmente eretici — piuttosto che “vecchio-ritualisti”, ebbero i loro martiri, il primo dei quali fu il celebre arciprete Avvakum⁶⁸. Ad ogni modo, la politica può condizionare, ma non modificare la crescita organica dei riti liturgici: il rito del Patriarcato ecumenico continuò la propria evoluzione mentre quello russo cristallizzò gli usi greci del tempo di Nikon: non a caso ancora oggi, negli studi, la liturgia russa viene considerata come la più arcaica tra quelle della famiglia costantinopolitana⁶⁹.

Conclusione

Come ha fatto notare il grande orientalista tedesco Anton Baumstark, la storia delle liturgie cristiane è anzitutto storia di riti locali. L'unità e l'uniformità nella liturgia sono infatti fenomeni tutto sommato recenti e favoriti – soprattutto nel mondo ortodosso – dall'avvento della stampa. La maggior parte, se non la quasi totalità dei manoscritti liturgici greci viene inoltre da aree periferiche quali il Sinai, l'Italia meridionale, Cipro e la Grecia continentale; anche la liturgia degli slavi ortodossi, pur avendo avuto i suoi centri dinamici, rispetto alla capitale bizantina resta pur sempre una periferia. Rito periferico non vuol dire d'altra parte di second'ordine, ma solo rito caratterizzato da una diversità rispetto alla liturgia del centro. Si tratta ora di cogliere più propriamente lo “specifico” di questa diversità che di certo non si esaurisce nella conservazione di recensioni testuali più antiche rispetto alla Capitale. Comunque siano andate le cose, oggi alla fine di questa storia millenaria sono simultaneamente in vigore ben tre recensioni dell'unico rito liturgico che gli storici del culto chiamano “bizantino-slavo”: 1) recensione “volgata”, propria della Chiesa ortodossa russa e con qualche variante delle Chiese di Bulgaria, Serbia e Polonia; 2) recensione detta “rutena” in uso in tutte le Chiese greco-cattoliche che non seguono la recensione greca o volgata, purificata dal 1939 da quasi tutti gli influssi occidentali e 3) recensione dei Vecchio-credenti in Russia e nella diaspora che conserva un testo arcaico anteriore alle riforme liturgiche del

⁶⁸ Per un giudizio di massima sulla riforma vd. Th. Pott, *La réforme liturgique byzantine. Étude de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 104), Roma 2000, p. 214-222.

⁶⁹ P. es. A. Strittmatter, *A Peculiarity of the Slavic Liturgy found in Greek Euchologies*, in *Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Mathias Friend Jr.*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1955, p. 197-203.

patriarca di Mosca Nikon nel 1666. Analogamente con quanto è accaduto nella Chiesa romano-cattolica con il rito pre-conciliare, oggi in alcune Chiese ortodosse sale l'interesse per il rito pre-nikoniano, un movimento che gli storici del culto non possono valutare senza l'ausilio di altre scienze come l'antropologia.

Riassunto

L'articolo analizza le molteplici forme assunte nelle Terre slave dalle liturgie cattedrali e monastiche del Patriarcato di Costantinopoli con un excursus sulla liturgia della missione Cirillo-Methodiana e la il formulario eucaristico misto romano-bizantino detto "di S. Pietro".

Summary

The Liturgical Legacy of Constantinople in Southern and Eastern Slavia

The article analyzes the multiple forms taken in the Slav Lands by the cathedral and monastic liturgies of the Patriarchate of Constantinople with an excursus on the Cyril and Methodius mission's liturgy and the mixed Roman-Byzantine Eucharistic formulary known as "St. Peter's."

Streszczenie

Dziedzictwo liturgiczne Konstantynopola wśród Słowian południowych i wschodnich

Artykuł analizuje wielorakie formy przyjmowane na ziemiach słowiańskich przez liturgię katedralną i monastyczną Patriarchatu Konstantynopola, z ekskursem na temat liturgii misji cyrylometodejskiej i mieszanej rzymsko-bizantyjskiej formuły eucharystycznej znanej jako „od św. Piotra”.

Bibliografia:

Alzati, C. (1982). Tradizione bizantina e tradizione latina nella Liturgia Sancti Petri attraverso il simbolo Niceno-costantinopolitano. W: A.G. Matanić (red.), *Vita religiosa morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei secc. X-XI. Atti del Symposium internazionale di storia ecclesiastica. Split, 26-30 settembre 1978.* (Medioevo e Umanesimo 49), (237-269). Padova: Editrice Antenore.

Arranz, M. (1971). Les prières sacerdotales des vêpres byzantines. *Orientalia Christiana Periodica* 37, 85-124.

Arranz, M. (1972). Les prières presbytérales des matines byzantines. 2de partie: Les manuscrits. *Orientalia Christiana Periodica* 38, 64-115.

Arranz, M. (1973). Les prières presbytérales des Petites Heures dans l'ancien Euchologe byzantin. *Orientalia Christiana Periodica* 39, 29-82.

Arranz, M. (1974). Les prières presbytérales de la Pannychis de l'ancien Euchologe byzantin et la «Panikhida» des défunts. *Orientalia Christiana Periodica* 41, 314-343.

Arranz, M. (1988). La liturgie slave de l'euchologe slave du Sinaï, W: *Christianity among the Slavs: the Heritage of Saints Cyril and Methodius. Acts of the International Congress held on the Eleventh Centenary of the Death of St. Methodius. Rome, October 8-11, 1985.* (Orientalia Christiana Analecta 231), (15-74). Roma: Edizioni Orientalia Christiana.

Baumstark, A. (1927). Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit. *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 7, 1-23.

Baumstark, A. (1953). *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes.* Chevetogne: Editions de Chevetogne.

Boba, I. (1971). *Moravia's History Reconsidered: a Reinterpretation of Medieval Sources.* The Hague: Martinus Nijhoff.

Bugge, A. (red.), (1960). *Contacarium Palaeoslavicum Mosquense* (Monumenta Musicae Byzantinae 6). Copenhagen: Museum Tusculanum Press.

Cesaretti, P. (2000-2001). Da «Marco d'Otranto» a Demetrio. Alcune note di lettura sui poeti bizantini del Salento. *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 37, 183-208.

Chaburgaev, G.A. (1994). *Первые столетия славянской письменной культуры.* Mosca: Издательство Московского Университета.

Cibranska-Kostova, M.-Mirčeva, E. (2012). *Зайковски требник от XIV век.* Изследване и текст. Sofia: Издателство Валентин Траянов.

Cirillo e Metodio. (1981). *Le biografie paleoslave.* V. Peri (red.), Milano: Edizioni O.R.

Codrington, H.W. (1936). *The Liturgy of Saint Peter. With a Preface and Introduction by Dom P. De Meester, O.S.B.* (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 30). Münster in Westfalen.

Cross, S.H., Sherbowitz-Wetzor, O.P. (red.), (1953). *The Russian Primary Chronicle*. Cambridge (Massachusetts): Cambridge University Press.

Duchesne, L. (red.), (1955²). *Le Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire*. Paris: E. Thorin.

Džorović, V. (1928). *Spisi sv. Save*. Beograd - Sr. Karlovci.

Eggers, M. (1996). *Das Erzbistum des Method: Lage, Wirkung und Nachleben der kyrillomethodianischen Mission*. München: Otto Sagner.

G.A. Il'inskij (red.), (1912). *Слепченский апостол XII века*. Mosca.

Goldblatt, H. (1987). *Orthography and Orthodoxy. Constantin Kostenecki's Treatise on the Letters* (Studia Historica et Philologica 16). Firenze: Le Lettere.

Grivec, F. (1960). *Konstantin und Method Lehrer der Slaven*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.

Hanssens, J.M. (1939). La Liturgie romano-byzantine de saint Pierre. *Orientalia Christiana Periodica* 4, 235-258; 5, 103-150.

Ivanov, J. (1970). *Български старини из Македония*. София: Държавна печатница 1931. B. Angelov, D. Angelov (ed. fot.), Sofia: BAN.

Ivanov, S.A. (2000). Пространное житие Климента Охридского и его автор. W: B.N. Florja, A.A. Turilov, S.A. Ivanov (red.), *Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия* (28-65). S. Peterburg: «Алетейя».

Jagić, I.V. (1886). *Служебныя минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095-1097 г.* (Памятники древнерусского языка I). S. Peterburg: Издание Отделения Русского языка и словесности Имп. Академии наук.

Jagić, V. (1896/1968). *Codex Slovenicus rerum grammaticarum*. Berlin/München.

Jovcheva, M. (2002). Старобългарската служба за св. Аполинарий Равенски от Климент Охридски. *Paleobulgarica* 26/1, 17-32.

K. Kuev-G. Petkov (red.), (1986). *Събрани съчинения на Константин Костенечки. Изследване и текст*. Sofia: БАН.

Kovaliv, P. (1960). *Prayer Book. A Monument of the XIV Century*. New York: Scientific Theological Institute of The Ukrainian Orthodox Church of USA.

Kožucharov, S. (1974). Търновската книжовна школа и развитието на

химничната поезия в старата българска литература. W: *Търновска книжовна школа. 1371-1971, Международен симпозиум, Велико Търново, 11-14 октомври 1971* (277-309). София: БАН.

Leone VI. (1863). *Tactica*. W: J.P. Migne (red.), *Patrologia Graeca*. t. 107 (699-1116). Paris.

Lisicyn, M. (1911). *Первоначальный славяно-русский типикон*. S. Petersburg.

Mareš, F.V. (1977). *Rukopisné dochováni slovanské Liturgie sv. Petra*. W: *Zbornik Vladimira Mošina* (25-29). Beograd.

Mareš, F.V. (1981). Das Verhältnis des slavischen Textes der Petrusliturgie zum griechischen Original im Lichte der Rubriken. *Cyrrillomethodianum* 5. Thessaloniki, 120-129.

Mareš, F.V. (1981). *Slovanskà Liturgie sv. Petra*. W: *Текстология средновековних южнославенских кнъжевности* (195-215). Beograd.

Mareš, F.V. (1982). *Quomodo proprietates textibus missalium croaticoglagoliticorum et Liturgiae S. Petri slavicae communes explicandae sint*. W: A.G. Matanić (red.), *Vita religiosa morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei secc. X-XI. Atti del Symposium internazionale di storia ecclesiastica. Split, 26-30 settembre 1978* (Medioevo e Umanesimo 49), (155-161). Padova: Editrice Antenore.

Meyendorff, P. (1991). *Russia, Ritual and Reform. The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century*. Crestwood NY: St. Vladimir's Seminary Press.

Miklas, H. (1999). Fragen und mögliche Antworten zu den frühesten Zeugnissen des kyrillomethodianischen Schrifttums. W: *Thessaloniki - Magna Moravia* (201-215). Thessaloniki: Hellenic Association for Slavic Studies.

Minčev, G. (1993). Мястото на новооткритите листове от Синайския евхологий сред другите текстове от ръкописа. Филологически и литургически анализ на молитвите от денонощния богослужебен цикъл (ἀσματικὴ ἀκολουθία). *Palaeobulgarica* 17/1, 21-36.

Momina, M. (1992). Проблема правки славянских богослужебных гимнографических книг на Руси в XI столетии. *Труды Отдела Древнерусской Литературы* 45, 200-219.

ms. Athos, Chilandar sl. 332/1-2. (1880). W: P. Uspenskij (red.), *Второе*

- путешествие по св. горе Афонской в году 1858, 1859 и 1861 (179-185). Mosca.
ms. Mosca, GIM, Chlud. 16. (1875). W: A. Popov (red.), *Первое пробавление к описанию рукописей и каталогу книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова* (11-18). Mosca.
- ms. Mosca, RGADA, Tipografskij 144. (2000). W: E. Uchanova (red.), Кафедральное богослужение древнерусской церкви XIII-XIV вв. W: *Российский Православный Университет ап. Иоанна Богослова, Ученые записки* 5 (39). Mosca.
- Nahtigal, R. (red.), (1942). *Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovanski glagolski Spomenik*, t. 2: *Tekst s komentarjem*. Ljubljana.
- Nestor. (1991). *Vita di Feodosij*. P. Dusi (red.), Milano: Vita e pensiero.
- Obolenskij, D. (1974). *Il Commonwealth bizantino. L'Europa Orientale dal 500 al 1453*. Roma-Bari: Laterza.
- Ouspensky, N. (1979). Le schisme dans l'Eglise russe au XVII^e siècle comme suite d'une collision de deux théologies. W: *La liturgie expression de la foi* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 16), (229-253). Roma: CLV Edizioni.
- Parenti, S. (1994). Глаголический список римско-византийской литургии св. Петра (Sin. glag. 5/N). *Palaeobulgarica* 18/4, 3-14.
- Parenti, S. (2000). Espíritu y desarrollo de la liturgia bizantina. W: A.G. Mones (red.), *Las Iglesias Orientales* (Biblioteca de Autores Cristianos 604), (335-336). Madrid: BAC Editorial.
- Parenti, S. (2011). The Cathedral Rite of Constantinople: Evolution of a Local Tradition. *Orientalia Christiana Periodica* 77, 449-469.
- Patrich, J. (2001). *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present* (Orientalia Lovaniensia Analecta 98). Leuven: Peeters.
- Pentkovskij, A.M. (2001). *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*. Mosca: Издательство Московской Патриархии.
- Peri, V. (1988). Il mandato missionario e canonico di Metodio e l'ingresso della lingua slava della liturgia. *Archivum Historiae Pontificiae* 26, 9-69.
- Philiat, G.N. (1997). *Ὁ τρόπος ἀναγνώσεως τῶν εὐχῶν στή λατρεία τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας*. Atene: Ἐκδόσεις Γρηγόρη
- Popov, G. (1978). Новооткрыто сведение за преводаческата дейност

на български книжовници от Света Гора през първата половина на XIV в. *Български език* 28/5, 402-410.

Pott, Th. (2000). *La réforme liturgique byzantine. Étude de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 104). Roma: CLV Edizioni.

Robinson, D.F. (1988). The Slavic Versions of the Liturgy of St. Peter. W: A.M. Schenker (red.), *American Contributions to the Tenth International Congress of Slavists, Sofia, September 1988. Linguistics.* (329-334). Columbus. Ohio: Slavica.

Sbriziolo, I.P. (red.), (1971). *Racconto dei tempi passati. Cronaca russa del secolo XII.* Torino: Einaudi Editore.

Strittmatter, A. (1955). A Peculiarity of the Slavic Liturgy found in Greek Euchologies. W: K. Weitzmann et alii (red.), *Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Mathias Friend Jr. (197-203).* Princeton N.J: Princeton University Press.

Syrku, P. (1890). *К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке, т. I, Литургические труды патриарха Евфимия, вып. 2: Тексты.* S. Peterburg: Императорская Академия Наук.

Syrku, P. (red.), (1890). *К истории исправления книг, т. I, Литургические труды патриарха Евфимия, вып. 2: Тексты.* S. Petersburg: Императорская академия наук.

Taft, R.F. (1990). In the bridegroom's absence. The Paschal Triduum in the Byzantine Church. W: I. Scicolone (red.), *La celebrazione del Triduo pasquale: anamnesis e mimesis. Atti del II Congresso Internazionale di Liturgia. Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 9-13 maggio 1988* (Studia Anselmiana 102 = Analecta Liturgica 14), (71-97), Roma.

Taft, R.F. (2001). *La Liturgia delle Ore in Oriente e in Occidente. Le origini dell'ufficio divino e il suo significato per oggi.* Roma: Lipa

Taft, R.F. (2006). Was the Eucharistic Anaphora Recited Secretly or Aloud? The Ancient Tradition and What Became of It. W: R.R. Ervine (red.), *Worship Traditions in Armenia and the Neighboring Christian East. An International Symposium in Honor of the 40th Anniversary of St Nersess Armenian Seminary* (AVANT series 3), (15-57). Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, St. Nersess Armenian Seminary.

Tarnanidis, I.C. (1988). *The Slavonic Manuscripts discovered in 1975 at St Catherine's Monastery on Mount Sinai* (Hellenic Association for Slavic Studies, Thessaloniki, 3). Thessaloniki.

Uchanova, E. (1998). Служба св. Клименту, папе Римскому, в контексте крещения Руси великим царем Владимиром. W: *Историческому музею – 125 лет. Материалы научной конференции* (Труды ГИМ 100), (143-153). Mosca:

Uchanova, E. (2000). Кафедральное богослужение древнерусской церкви XIII-XIV вв. W: *Российский Православный Университет ап. Иоанна Богослова, Ученые записки* 5, 35-37. Mosca.

Uchanova, E. (2000). Особенности богослужения Русской церкви IX-XIV вв. W: *Вестник РГНФ* (88-89). Mosca.

Vašica, J. (1939-1946). Slovanska Liturgie Sv. Petra. *Byzantoslavica* 8, 1-54.

Vašica, J. (1966). Slavische Petrusliturgie. W: L. Mokrý (red.), *Anfänge der slavischen Musik* (23-24). Bratislava.

Vavřínek, V. (1978). The Introduction of the Slavonic Liturgy and the Byzantine Missionary Policy. W: V. Vavřínek (red.), *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.-11. Jahrhundert* (255-281). Praha: ČSAV.

Vavřínek, V. (1987). Культурные и церковно-политические предпосылки возникновения славянской литургии. W: *Кирило-Методиевски студии*. кн. 4 (130-137). Sofia: БАН.

Velkovska, E. (1994). *Il Praxapostolos A.b. V della Biblioteca di Grottaferrara. Estratto della Tesi di Dottorato presso il Pontificio Istituto Orientale*. Roma: Pontificio Istituto Orientale.

Velkovska, E. (2000). Денонощното богослужение в Синайския евхологий. *Palaeobulgarica* 24/4, 19-34.

Velkovska, E. (2002). Una preghiera romana nell'Eucologio slavo del Sinai, in Χρυσᾶ Ἰθύλα – Златая врата. Essays presented to Ihor Sevčenko on his eightieth birthday by his colleagues and students, *Palaeoslovenica* 10/2, 323-329.

Vinogradov, V.P. (1914). *Уставные чтения (проповедь книги). Историко-гомилетическое исследование*, Вып. I, *Уставная регламентация чтений в греческой церкви*. Sergiev Posad.

Williams, E.V. (1972). *A Byzantine Ars Nova: The 14th-Century Reforms of*

John Koukouzeles in the Chanting of Great Vespers. W: H. Birnbaum-S. Vryonis (red.), *Aspects of the Balkans: Continuity and Change* (211-229). The Hague: Mouton,

Živojinović, M. (1994). Chilandarski i evergetidski tipik. Podudarnosti i razlike. *Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines* 33, 85-102.

Памятники литературы древней Руси, XI - начало XII века. (1978). Mosca: Художественная литература.

Полное собрание русских летописей. (1926). t. 1: *Лаврентьевская летопись.* вып. 1: *Повесть временных лет.* Leningrad: Издательство Академии Наук СССР.

Рукописные книги собрания П. П. Погодина. Каталог, вып. 1. (1988). Leningrad.