

CHRONICA

Extractum ex Antonianum 71 (1996)

PONTIFICIUM ATHENAEUM ANTONIANUM

Via Merulana, 124 — 00185 ROMA

IL CODICE LITURGICO E LA FILOLOGIA BIZANTINA
di Silvia Ronchey

Dell'*Eucolgio Barberiniano* ha già parlato un esperto assoluto della liturgia bizantina come il Padre Taft ed io comunque non potrei fare altro che limitarmi a dire poche parole, che non vogliono né possono aggiungere nulla sul piano scientifico a quanto lui ha detto.

Ringrazio i reverendi padri dell'Antoniano, in particolare il padre Cacciotti, di avermi invitato a questa presentazione, non in qualità di liturgista, ma in qualità di bizantinista: in particolare di filologa, e cioè di esperta della tradizione manoscritta della letteratura di Bisanzio, dell'ecdotica dei testi bizantini e dei loro apparati critici.

Nei dieci minuti che ho a disposizione vorrei cercare di chiarire in che senso per i filologi bizantini la conoscenza dei testi liturgici è strumento indispensabile alla totale comprensione e dunque a un'edizione veramente critica della letteratura bizantina – che ancora per molta parte è incompressa e inedita, e dunque ha bisogno di tali strumenti.

È un discorso, a me pare, pertinente e anzi necessario nell'occasione in cui si presenta la prima edizione critica dell'*Eucolgio Barberiniano*, che è in ogni senso il principe dei testi di liturgia bizantina. Abbiamo discusso in proposito diverse volte con i due editori, Elena Velkovska e Stefano Parenti. Ci siamo sempre trovati d'accordo sul fatto che la necessità di tenere il formulario liturgico presente e anche fisicamente a portata di mano quanto e forse più del dettato biblico è imprescindibile per ogni bizantinista, ed è quindi una delle ragioni che rendono necessaria e preziosa per l'intera comunità scientifica la loro nuova edizione dell'*Eucolgio*.

Se si confronta l'edizione critica di un testo classico, di Platone o di Sofocle, con un'edizione critica di un testo bizantino, la prima caratteristica

che salta agli occhi è la maggiore complessità dell'apparato critico di questo secondo, e in particolare l'inevitabile presenza di una sezione dedicata ai *testimonia* e ai *loci* biblici. Vorrei fare due brevi esempi, in qualche modo antitetici e estremi: menzionare due edizioni che costituiscono, si può dire, l'estremo alto e l'estremo basso dell'eccdotica bizantina.

Cominciamo da quello che penso possa considerarsi l'estremo basso. Nell'edizione di uno dei testi agiografici più celebri, e cioè il romanzo di Barlaam e Ioasaf, curata da Woodward e Mattingly nella Loeb Classical Library – che conosco bene perché ho basato sul suo testo, con qualche emendazione, la traduzione italiana del Barlaam e Ioasaf pubblicata sedici anni fa insieme a Paolo Cesaretti⁶ – sono continuamente annotati a margine i riferimenti a passi evangelici o veterotestamentari. Si tratta di ciò che si diceva prima: un apparato biblico, sia pure rudimentale; c'è perfino, in fondo al libro, un «Bible Index», un repertorio «biblico».

Biblico o liturgico? Ritornando all'*Euclologio*, di cui oggi stiamo parlando, chi legge quest'edizione del *Barlaam e Ioasaf* può notare che le citazioni di questo tipo enucleate da Woodward e Mattingly, ed anche talune non enucleate, si rifanno non alle formule della liturgia di Crisostomo, ma a quelle della liturgia di Basilio, la più anticamente usata, la prima infatti riprodotta nell'*Euclologio Barberini*. Sarebbe complicato qui discutere le implicazioni di questa constatazione, che sono varie e molto importanti per la comprensione del significato e dell'ambiente di provenienza di quel piccolo mistero letterario che è il *Barlaam e Ioasaf*, e anche per determinare la sua datazione, ancora oggi in sospenso: a mio avviso – è un'ipotesi ancora da dimostrare definitivamente, che condivido tuttavia con Herbert Hunger – il testo può datarsi al secondo iconoclasmo e la versione cristianizzata della vita del Buddha, che vi è contenuta, può leggersi come una sorta di *pamphlet* sugli avvenimenti della corte bizantina che si svolgono attorno al giovane *basileus* Teofilo. Questa è, anche, se non erro, l'età di cerniera nell'uso delle due liturgie. Ma ciò che più conta è che una simile constatazione non potrebbe essere fatta senza tenere a mente e a portata di mano i formulari dell'*Euclologio*.

Il secondo esempio che vorrei addurre è quello di Eustazio di Tessalonica, un autore del XII secolo, che conosco essendomi per vent'anni misurata con l'edizione critica del suo commento al canone giambico pentecostale di Giovanni Damasceno – dello Pseudo-Damasceno dovremmo dire -⁷, uno degli inni della raccolta di Cosma e Giovanni, che ha peraltro una

⁶ *Vita bizantina di Barlaam e Ioasaf*, introd., trad. it. e note di S. Ronchey (parte I) e P. Cesaretti (parte II), 313 pp., Milano, Rusconi, 1980.

⁷ Cfr. in part. S. RONCHEY, *L'Exegesis in canonem iambicum di Eustazio di Tessalonica. Saggio di edizione critica (acrostico – irmo dell'ode prima)*, «Aevum» 59 (1985), ii, pp. 241-266; EUSTAZIO DI TESSALONICA, *Il commento al canone giambico per la festa di Pentecoste. Proemio*,

notevole, credo, importanza liturgica.

Eustazio, professore presso la cosiddetta Scuola Patriarcale di Costantinopoli, poi arcivescovo di Tessalonica ma anche laggiù docente di giovani ecclesiastici, era un grande filologo classico. Compose opere esegetiche inestimabili. Di alcune ci restano pochi frammenti – il commento a Pindaro e quello ad Aristofane –, di altre solo tracce indirette (le ricerche che ho svolto mi hanno portato a ritenere che compose quasi certamente un commento a Teocrito). Soprattutto, sono stati tramandati per intero fino a noi i suoi commentari omerici, che costituiscono un caposaldo della critica omerica, un testo fondamentale per gli omeristi, e non solo.

Se dunque si esamina quello che credo possa ritenersi il più complesso e ammirevole esempio di edizione critica di un testo bizantino, l'edizione ad opera del compianto Padre Marchinus van der Valk delle *Parekbolai* all'Illiade di Eustazio, si noterà che a fianco dell'apparato critico propriamente detto, quello delle varianti, compare un apparato dei *testimonia* e dei *loci paralleli*, e all'interno di questo è individuato un apparato dei luoghi «biblici». Pongo di nuovo «biblici» tra virgolette perché di nuovo l'interrogativo ricorre: è giusto chiamarli luoghi biblici, o non dovrebbero dirsi più propriamente liturgici?

La distinzione potrebbe sembrare oziosa, dal momento che ovviamente la liturgia riproduce il testo biblico, anzi, trae il suo senso da esso. Ma è invece molto significativa per un filologo. Ad esempio, Eustazio cita sempre Daniele secondo Teodoziona: lo stesso avviene nella liturgia di Crisostomo – potete verificarlo nell'indice scritturistico di Elena Velkovska e Stefano Parenti.

Gli esempi sarebbero infiniti. Anche quando il dettato dei *Septuaginta* e quello della liturgia crisostomica coincidono, è l'ordine stesso delle citazioni, la preferenza accordata a certi salmi piuttosto che ad altri, a certi brani neotestamentari o profetici piuttosto che ad altri, a dirci con certezza che l'autore non sta citando la Bibbia, ma la liturgia.

Lo stesso vale per gli inni. Inoltre, il rimando all'uno o all'altro luogo biblico o brano innografico può servire a collocare il testo nel calendario e persino a datarlo: che Eustazio avesse in mente e citasse nelle sue lezioni un certo brano o un certo cantico piuttosto che un altro può fornirci un'indicazione del periodo dell'anno in cui stava tenendo quelle lezioni. Nel commento al canone pentecostale l'arcivescovo di Tessalonica cita ad esempio, a un certo punto, testi innografici legati alla settimana santa, e questo, unito ad altri dati testuali, ci dà la prova definitiva del fatto che la composizione dell'*Exegesis in canonem iambicum* avvenne nella primavera

del 1186, perché il testo fosse «pubblicato», ossia probabilmente letto in pubblico dall'arcivescovo dinanzi ai fedeli di Tessalonica, proprio in occasione della Pentecoste, che in quell'anno ebbe luogo il 1° di giugno⁸.

La distinzione tra citazione biblica e citazione liturgica non è dunque affatto banale sul piano pratico. Un'enorme quantità di errori o di omissioni potrebbero evitarsi, se si tenessero presenti in sede critica quelle lievi difformità nel greco che ci consentono di distinguere il dettato liturgico. Molte citazioni scritturali verrebbero riconosciute come tali anche se non si trovano nelle concordanze bibliche. Se i filologi bizantini che si misurano con questi testi tenessero sempre sul tavolo, a portata di mano, l'edizione dell'*Eucolgio Barberiniano*, verrebbero a capo di molte più citazioni nei testi che editano e soprattutto comprenderebbero una qualità fondamentale e distintiva del testo bizantino in sé: che esso è costituito, quasi sempre, da una fitta trama di allusioni, rimandi, riferimenti. A volte questi riferimenti sono classici – omerici, pindarici, comici, tragici, filosofici –, altre volte sono cristiani – biblici o patristici –, ma hanno però sempre come filo conduttore proprio la liturgia⁹.

Questo è un dato che potremmo definire antropologico e che nessun bizantinista dovrebbe ignorare. La liturgia era, per così dire, l'orologio e il calendario interiore dell'uomo bizantino, specie se membro del clero – come Eustazio –, ma non solo: un dettato interiore di citazioni scritturali, recitate, o anche cantate, o mentalmente solfeggiate, «a mo' di filastrocche», come si diceva con Elena Velkovska stamattina. La liturgia costituiva la guida mnemonica di ogni bizantino alle Sacre Scritture ed anche la sua quotidianità.

Ho parlato anche troppo. Cedo adesso la parola a chi sicuramente ha cose più importanti da dire: Monsignor Fortino. Grazie.