

L'UNIONE DELLE CHIESE LATINE E GRECHE NEL QUATTROCENTO E I PRIMI SALTERI IN ROMENO E IN UNGHERESE PER LA LITURGIA DELLE ORE

ADRIANA MITESCU

INTRODUZIONE

L'argomento della traduzione dei testi religiosi in lingua romena che finora è rimasto aperto per quanto concerne la data e il luogo, riguarda tanto la chiesa latina quanto quella ortodossa. Le interpretazioni tradizionali secondo le quali le prime traduzioni scoperte, in particolare i Salmi, sono dovute all'influsso degli Hussiti e dei Luterani non crediamo che possano essere più tenute in considerazione per la semplice ragione che mancano i termini tedeschi. I traduttori hanno utilizzato contemporaneamente versioni latine e slave in quanto si sono preoccupati di esprimere in romeno tardo medioevale quale lingua sacra i termini del dogma mediante il classico metodo del calco linguistico. La prova che i termini religiosi latini dei Salteri romeni erano una scelta libresca a causa dell'uso appunto dell'intermediario latino è quella che nelle revisioni per la stampa non si sono conservati. L'analisi della lingua sacra romena dei Salteri mette in risalto un numero elevato di latinismi canonici che vennero conservati anche a causa della somiglianza etimologica con le parole romene. Indubbiamente l'umanesimo latino che maturò nel contesto della chiesa latina ortodossa della Pannonia e quella cattolica in Transilvania e in Moldavia settentrionale, ha facilitato la traduzione dei Salmi che erano cantati sia nella chiesa cattolica, sia in quella ortodossa, durante l'ufficio della Liturgia delle Ore. Prima di tradurre in romeno la liturgia di G. Crisostomo sembra ovvio che i romeni ortodossi dell'Ungheria o quelli della Transilvania che passavano al cattolicesimo già dalla metà del Decimoprimo, e successivamente anche i monaci ortodossi valacchi, in un momento di radicaliz-

zazione della latinità del romeno, cantavano la Liturgia delle Ore in romeno. Le traduzioni in romeno dei Salmi si prestano a una dettagliata analisi di liturgia comparata in quanto il manoscritto di *Psaltirea Scheiana* contiene alla fine dei 151 salmi i cantici fissi che venivano utilizzati già dal IV sec. d.C. per l'ufficio notturno, mattutino e vespertino nella chiesa cattolica e bizantina. Al contrario Lutero rinunciò alla fatica medioevale dell'*Orologhion* a favore della brevità liturgica adatta alla snellezza della vita urbana e commerciale del suo tempo.

La conversione degli ortodossi romeni della Transilvania ebbe inizio quando il cattolicesimo divenne religione ufficiale del regno magiario, in particolare a partire dal 1234 al tempo del re Béla IV. Dopo ancora un secolo nel 1366 Ladislau I cercava di fare proseliti cattolici fra i romeni della Transilvania concedendo loro proprietà terriere e titoli nobiliari. Nel 1428 il re Sigismundo passò a metodi repressivi cacciando i preti ortodossi e costringendo i romeni di battezzare i figli secondo il rito romano cattolico. Il diffondersi della Riforma Protestante portò all'indebolimento del cattolicesimo che divenne una religione tollerata (vedi la decisione della dieta di Turda nel 1552); inoltre alcune antiche episcopie romano-cattoliche, come quella di Alba Iulia, furono tolte, mentre i beni ecclesiastici furono secolarizzati (vedi la decisione della dieta di Cluj nel 1556).

Un ruolo attivo nel diffondere il cattolicesimo ebbero i nobili romeni di Transilvania e Ungheria, perfino sul trono reale di Budapesta e nella chiesa cattolica ungherese. Possiamo ricordare in tal senso l'arcivescovo Stefano Vancea, originario di Maramures, primate dell'Ungheria (1252-1275).

Un notevole numero di conversioni al cattolicesimo avvenne nella regione del Banato e nella zona di Hunedoara a cominciare dal 1237. Nel suo decreto del 1428 Sigismundo si congratulava coi romeni cattolici di Caransebes, Mehadia e Hateg. Un ruolo importante tra i missionari cattolici ebbe Giovanni Capistrano, monaco francescano, collaboratore di Joan Corvino di Hunedoara tra gli anni 1455-1456. La guerra antiottomana sotto la sua guida e poi sotto quella del voivoda Vlad Tepes, anch'esso convertitosi al cattolicesimo, mentre sul trono dell'Ungheria si trovava il suo cugino Mattia Corvino. Un ruolo importante ebbe Nicolaus Olahus (in ungherese Valacco), segretario della regina Isabella, sorella di Carlo V e cardinale di Esztergom, che mise in pratica con grande disciplina le decisioni del Concilio di Trento

riguardo alle traduzioni religiose nella lingua del popolo e all'insegnamento religioso per la preparazione del clero. Tutte queste personalità di origine romena che si trovarono a gestire le sorti delle corona e della chiesa cattolica ungherese mentre nell'Ungheria dilagavano le eresie degli hussiti, dei calvinisti e della Riforma luterana, hanno rafforzato il prestigio della lingua romena che veniva facilmente riconosciuta quale lingua latina.

Un simile contesto politico-religioso favorì la traduzione dei Salmi e dei cantici biblici che venivano utilizzati per l'ufficio cattedrale o monastico della Liturgia delle Ore che è identico sia per i cattolici che per gli ortodossi. A tutti i ricercatori, in maggior parte linguisti, il romeno delle varie stesure dei Salteri sembrava veramente molto arcaico, a causa dell'aspetto fonetico dialettale del rotacismo, che in realtà delineava l'area del territorio abitato dai romeni: nella Moldavia settentrionale, in Maramures, nella Transilvania settentrionale, nei villaggi intorno a Hunedoara, nel Banato romeno e serbo, in Cossovo, in Macedonia slava, in Voivodina serba nonché in molte zone danubiane e lungo il fiume Tissa in Ucraina e Ungheria. L'aspetto arcaico del romeno liturgico, secondo la nostra opinione si spiega nell'uso frequente del calco linguistico, una garanzia per poter esprimere la verità del dogma. Di conseguenza, il romeno sacro come le altre tre lingue sacre conservò numerosi termini latini e slavi liturgici e calchi.

La certezza che ci troviamo innanzi al romeno sacro e non popolare sta nella presenza del calco linguistico che i monaci traduttori elaboravano in modo consapevole nel contesto religioso latino-slavo che si fondava sull'unione tra la chiesa cattolica e quella ortodossa. Storicamente ciò avvenne appunto nel periodo delle guerre antiottomane nelle regioni balcanico danubiane dove abitavano insieme romeni, ungheresi e slavi.

Le traduzioni religiose in romeno sono maturate da una parte nel lungo processo della riforma della chiesa latina medioevale in occasione della preparazione per la convocazione del Concilio di Trento, nonché dei dibattiti precedenti a Costanza, Ferrara, Firenze dove parteciparono anche delegati ortodossi romeni, e dall'altra nel fermento delle innovazioni ortografiche e lessicali del paleoslavo che doveva fare i conti con la nascita delle lingue slave nazionali. Ciò rendeva necessario un continuo aggiornamento dei testi sacri, precisamente si trattava di tradurre e di scrivere senza tradire lo slavo sacro degli apostoli degli slavi, ss. Cirillo e Metodio. Le traduzioni ortodos-

se slave, vedi il Credo in serbo nell'anno 1430, erano in concorrenza con le traduzioni nelle lingue slave nazionali dei Messali cattolici e possiamo ricordare: *Missale* di Zagabria in glagolitico nel 1483, un *Ceaslov* cattolico bosniaco dello stesso periodo, un *Kodex Missale illiricum cyrillicum* che risale alla seconda metà del Quattrocento, il Simbolo Atanasiano in serbo dal 1430, ecc.

La terra cristiana particolarmente aperta alle traduzioni – dal greco in latino, dal franco, dal latino e dallo slavo in ungherese, in fine dal latino, con un intermediario slavo o ungherese, in romeno – è appunto l'Ungheria medioevale. Nonostante che sotto il re s. Stefano di Pannonia fosse proclamato quale regno cattolico rimanevano molto forti gli influssi latino-ortodossi dei Franchi, dei greci bizantini e degli slavi. Storicamente i primi vescovi dell'Ungheria venivano dall'impero franco e anche le case regnanti di Bourgogne, Lorene e Bonifert di Pécs erano franche. I calendari dei monasteri ungheresi del XI sec. contenevano santi locali franchi di Normandia. Le messe dei santi franchi come Hilaire (il 13 genn.), Maur, Preiectus, Martin de Tours, la Trasfigurazione di Nostro Signore (il 13 agosto), Gilles de Provence, il re Sigismundo de Bourgogne, ecc. si mantennero fino nel XIV-XVI sec. L'*Ordo missae* medioevale ungherese fu tradotto o utilizzato tale quale in latino come il cosiddetto *Ordo* di Reno che era diffuso in Normandia, nella zona di Lorena e sull'attuale territorio del Belgio. Nei monasteri ungheresi medioevali era ben radicato il monachesimo riformato di Richard de Saint-Vanne (1046), come risulta dalla *Bibbia Radon* di Saint Vaast d'Arras e *codex-Praianus*. Inoltre possiamo notare che *Evangelistarium Szelepcsényi* si riallacciava a quello di Liège. Anche il *Sacramentarium* di S. Margherita e *Codex-Hahóti* si avvicinavano all'ufficio monastico del monastero di Fontenelle fondato da s. Wandrille. Il Pontificale di Hartwick per la città di Győr era quello di Rouen. Questa forte presenza religiosa e liturgica dei Franchi, nonché della riforma monastica dei benedettini e dei cistercensi hanno fatto sì che il cardinale Péter Pázmány introdusse con grande difficoltà la liturgia romana in Ungheria solo nell'anno 1632.

Un aspetto significativo del monachesimo ungherese medioevale, che in effetti aveva preparato l'unione quattrocentesca dei latini e degli ortodossi, erano i monasteri greco-latini che durarono lungamente anche dopo il disastro della battaglia di Mohács nel 1526 quando l'Ungheria fu occupata dai Turchi. Parallelamente con la diffusione dilagante del Luteranesimo e

dei Calvinisti esiste anche una Controriforma cattolica sotto la guida carismatica del vescovo Nicolaus Olahus (Valacco).

I monasteri ungheresi misti dove vivevano insieme greci e latini erano simili a quelli di s. Alessio e Bonifacio sull'Aventino dove visse Adalbert di Praga nell'anno 997. Possiamo ricordare inoltre il monastero di Brevnovo in Boemia nel 993 e quello di Pannonhalma (994) nell'Ungheria occidentale, il principale centro della spiritualità del regno di s. Istvan che fu battezzato dai latini ricevendo da Roma anche la corona. Sotto gli Arpadi c'erano molti monasteri greci ortodossi e greco-latini a Visegrad, S. Nicola di Paszto, dove furono eseguite varie traduzioni in latino dagli autori greci, come G. Damasceno e Massimo il Confessore, il monastero di Zebegény, vicino a Visegrad, di Esztergom, sull'altra riva del Danubio, dove senza eccezione i monaci osservavano la regola di Basilio Magno. C'erano il monastero 'doppio' di S. Demetrio sul fiume Sava a Mitrovica o nell'interno del paese a Tihany, vicino al lago Balaton, dove vivevano eremiti greci. Come risulta dal *Codex di Zagreb* per la cattedrale di Győr dove viveva una numerosa comunità di romeni era utilizzata una liturgia ortodossa in latino: *Benedictio aquae more grecorum*. Questa forte tradizione ortodossa in un regno proclamatosi cattolico poteva sembrare anomalo, ma in pratica ha sedimentato una osmosi del rito latino e greco realizzatasi pienamente durante la lotta comune contro l'invasione ottomana. Questa ortodossia in latino ha favorito la traduzione dei salmi in romeno per la liturgia delle ore. Possiamo notare che sia l'ungherese liturgico sia il romeno liturgico non ricevettero il riconoscimento ufficiale da parte del papa. È chiaro che l'ungherese era tacitamente accettato dopo il concilio di Trento, ma la messa romana fu introdotta solo nel XVII secolo. Il romeno liturgico dei cattolici romeni o degli ortodossi che riconoscevano l'unione con il papa, si tratta dei romeni ortodossi di Transilvania e di Moldavia, praticamente non aveva più bisogno di riconoscimento, come avvenne nel IX sec. per lo slavo. L'unione delle chiese cattoliche e ortodosse voluta dal papato in occasione degli sforzi comuni, contro gli ottomani.

D'altronde l'Ungheria medievale era già una terra quasi obbligata di passaggio per i crociati durante le guerre per la liberazione di Gerusalemme e successivamente per i pellegrini in terrasanta. Dobbiamo inoltre notare il grande numero degli ordini religiosi militari e ricordiamo i 19 comandi dell'ordine

di s. Giovanni di Gerusalemme, i 13 dei Templari, degli ospitalieri, dei teutonici. Nel XV secolo divenne molto attiva la predicazione francescana, nonché il proselitismo che si estese anche in Transilvania e in Moldavia. Spesso i monasteri ortodossi diventavano cattolici, in genere benedettini, conservando i numerosi manoscritti patristici greci e slavi e incoraggiandone le traduzioni in latino, come accadde a Timis-Cenad nel Banato romeno al confine meridionale della Transilvania.

La Riforma e la traduzione dei Salmi nella lingua del popolo

Fin'ora l'argomento del luogo e della data delle prime traduzioni religiose in lingua romena, in particolare i *Salmi* e il *Catechismo*, è rimasto solo un'ipotesi che si fonda sul rotacismo¹ e su poche parole magiare con circolazione ristretta in Maramures² e nella Transilvania settentrionale. Dato che i manoscritti³ non sono datati e non contengono alcuna indicazione sul luogo dove vennero scritti, tradotti o copiati, rimasero d'obbligo i criteri di ordine linguistico. Tuttavia, la moltiplicazione delle ipotesi fondate sull'analisi degli elementi linguistici ha portato a conclusioni contraddittorie pur utilizzando lo stesso materiale⁴. Bisogna ammettere che oggi ci troviamo in un vicolo cieco, sia dal punto di vista metodologico, che interpretativo, per cui consideriamo assolutamente necessario soffermarsi sull'uso liturgico dei Salteri in lingua romena. Ma anche su questo terreno le cose non appaiono semplici. St. Ciobanu, per esempio, nota che *Evanghelia* di

¹ Al. Rosetti, *Étude sur le rhotacisme en roumain*, Paris 1924. Nei testi "rotacizzanti" la *-n-* intervocalica si trasforma in *-r-* nelle parole latine.

² Indica la regione settentrionale della Transilvania che nel medioevo si estendeva anche oltre il fiume Tisa fino ai Carpazi.

³ Negli ultimi decenni del Novecento vennero scoperti in Bucovina (Romania) tre dei quattro manoscritti rotacizzanti: *Codicele Voronetean*, *Psaltirea Scheiana*, *Psaltirea Voroneteana*; *Psaltirea Hurmuzachi* verrà donata all'Accademia Nazionale Romena da E. Hurmuzachi nel 1904.

⁴ Le ipotesi della datazione dei testi rotacizzanti originali o copie indicano un periodo che si estende dal X sec. e, perfino, prima del X sec., fino al XVII sec.

Coresi⁵, *Faptele Apostolilor*⁶ e *Psaltirea*⁷ sono prive di indicazioni per la lettura da fare in chiesa per uso liturgico⁸. Di conseguenza, egli sostiene che le rispettive traduzioni avevano lo scopo di insegnare ai preti sia la lingua romena, sia quella slava. Inoltre St. Ciobanu considerava che i traduttori dei testi rotacizzanti erano russi, ucraini e romeni conoscitori della lingua slava, mentre altri ricercatori⁹ dicono che essi erano sassoni.

Al. Procopovici considerava che le traduzioni dei Salmi erano fatte dai preti romeni che migrarono sul versante settentrionale dei Carpazi i quali, secondo l'autore¹⁰, sapevano che in Moravia si continuava l'antica tradizione dei ss. Cirillo e Metodio, cioè a dire la messa nella lingua dei fedeli. Purtroppo, in conclusione, Al. Procopovici ribadiva la tesi dell'influsso hussita.

È ben nota la tesi di Al. Rosetti secondo cui le traduzioni dei Salmi avvennero in Maramures, e in Transilvania nella prima metà del XVI sec. nel periodo a cavallo tra il 1530 e 1559 sotto l'influsso della Riforma di Lutero¹¹.

Dalla corrispondenza di N. Pfluger di Cracovia del 1532 risultava che in Moldavia erano preparate per la stampa le traduzioni romene del Vangelo e delle Lettere paoline sotto l'influsso di Lutero. Nella lettera¹² si fa riferimento a un 'dottore' di Moldavia, "uomo in età", conoscitore della lingua polacca e latina che era arrivato a Wittemberg per conoscere Lutero. Lo stra-

⁵ *Tetravanghel* stampato dal diacono Coresi tra il 3 maggio 1560 e il 30 gennaio 1561 a Brasov nella tipografia di Hans Benkner, il governatore di Brasov.

⁶ *Lucrul sfintilor apostoli* che contiene gli *Atti* e le *Lettere* di San Paolo, fu stampato da Coresi in Transilvania nell'anno 1563 o nel 1567.

⁷ *Psaltirea* stampata da Coresi tra il 6 febb. 1570 e il 27 maggio 1570 è il primo salterio in lingua romena che si è conservato fino a oggi.

⁸ St. Ciobanu, *Inceputurile scrisului in limba romană*, Bucuresti 1941; cf. Al. Rosetti, *Istoria limbii române de la originipână in sec. al XVII-lea*, Bucuresti 1968, p. 40.

⁹ Al. Rosetti, *cit.*

¹⁰ Al. Procopovici, *Despre nazalizare si rotacism*, Bucuresti 1908, pp. 34-36.

¹¹ Al. Rosetti, *cit.*, p. 45

¹² Acta Tomiciiana XIV, Posnan 1952, p. 203; cf. K.K. Klein, *Der Humanist und Reformator Johannes Honterus*, Hermannstadt, München 1935, p. 75.

niero aveva l'intenzione di editare a Wittemberg i quattro vangeli e le lettere paoline in quattro lingue: polacco, latino, tedesco e romeno; tuttavia non risulta che la traduzione romena sia fatta a Cracovia dove si trovavano molti dottori capaci di farla.

P.P. Panaitescu considerava che le prime traduzioni in romeno dei libri religiosi furono fatte in Maramures tra 1500-1515 ed erano dovute ad una corrente interna¹³.

Indubbiamente la traduzione in romeno dei testi sacri e liturgici si colloca nel contesto della chiesa ortodossa e cattolica della penisola balcanica che comunque era divisa in due zone linguistiche di civiltà: 1. l'area romanza, cioè il bacino danubiano, il territorio tra i monti Haemus e Mar Nero, e ad ovest la regione a nord di Skopje, il lago Ohrida e Valona cui si aggiungono le province romanizzate, come: Dalmatia, Moesia Inferiore e Superiore, Dacia Traianea, la parte meridionale della Pannonia Superiore e Inferiore e 2. la zona greca che si estende a sud di Skopje, ad ovest di Sofia lungo i monti Haemus fino al Mar Nero.

Le lingue balcaniche: albanese, bulgaro, croato, neogreco, romeno, serbo turco, nonché la vita secolare comune ha formato la famosa unione 'linguistica balcanica'¹⁴ fondata sul processo sociologico dello spostamento di interi villaggi con popolazione di pastori da una parte all'altra della penisola Balcanica ad iniziare dal XIII-XIV sec. in Albania, in Epiro, in Tracia, in Tessalia e in Maramures, ecc. Accanto a queste migrazioni dei pastori romeni dal sud verso il nord troviamo i rifugiati religiosi dall'ovest verso l'est. Sullo sfondo di un simile contesto N. Iorga¹⁵ sostiene che la traduzione romena dei Salteri era dovuta all'influsso degli Ussiti e contemporaneamente sostiene che le rispettive traduzioni risalgono alla seconda metà del XV sec. Questa ipotesi non regge, poiché a questa data il movimento hussita era già esaurito. In tal senso ricordiamo che Jan Hus aveva fatto una riforma del culto¹⁶ in lingua ceca nel 1415 che non fu accettato nella chiesa romena.

¹³ P.P. Panaitescu, *Inceputurile si biruinta scrisului in limba română*, Bucuresti 1965.

¹⁴ Vedi la teoria concernente "Sprachbund", Al. Rosetti, *cit.*

¹⁵ N. Iorga, *Istoria literaturii religioase a Românilor până la 1688*, Buc. 1904.

¹⁶ Jan Hus non riconosceva la transustanziazione delle offerte, Filioque, il culto dei santi, l'adorazione delle icone, nonché la gerarchia ecclesiastica.

In Moldavia nel 1420 troviamo poveri rifugiati Ussiti magiari quali alleati del voivoda Alessandro il Buono, mentre nel 1436 in Transilvania c'erano proseliti ussiti che non appartenevano ad una chiesa ussita romena, ma partecipavano alla rivolta contadina romena-magiara nel 1437. Di conseguenza nel 1438 arrivò nella zona l'inquisitore Giacobbe di Marchia. Rifugiati ussiti cecchi e magiari¹⁷ troviamo ancora in Moldavia nel 1462, quando però lo ussitismo era già stato condannato al concilio di Costanza.

Dobbiamo notare che il confronto del dogma tra i protestanti, i calvinisti, i cattolici e gli ortodossi si intrecciava con il pericolo dell'avanzata dei Turchi verso l'occidente. In effetti dopo la caduta di Costantinopoli i papi Callisto III e Pio II proclamarono la guerra contro i Turchi, benché il peso fosse rimasto sui paesi confinanti¹⁸. Mentre gli stati europei occidentali erano stretti dalle lunghe guerre religiose, quelli dell'Europa orientale dovevano fermare gli Ottomani che non minacciavano ormai solo i loro confini ma puntavano sulle capitali, come Vienna e Roma. Nel 1456 fu convocata a Francoforte¹⁹ l'assemblea dei principi elettori; nel 1460 a causa delle imposte del Papa le tendenze anti-romane²⁰ erano forti, come risulta dal fatto che Pio II era contro Sigismondo di Tirolo e contro Diether di Isenburg. Nel 1461 l'arcivescovo di Magonza organizzò a Norimberga la lega antipapale²¹ dei principi. Allo stesso modo la confe-

¹⁷ Tra gli ungheresi furono proseliti hussiti come Toma e Valentino di Trotus (Transilvania) che hanno tradotto la Bibbia in ungherese nell'anno 1455.

¹⁸ Si trattava di Bulgaria, Romania, Ungheria, Serbia, Bosnia, Grecia, Macedonia.

¹⁹ F. Yates, *L'idea di Impero nel Cinquecento*, Torino 1978 e 1990.

²⁰ Il movimento riformista maturò nel contesto della crisi creatasi tra la chiesa d'Oriente e d'Occidente in merito al canone XXVIII del concilio di Calcedonia che assegnava a Costantinopoli il secondo posto dopo Roma, la prima sede apostolica e petrina. Col tempo la decadenza del prestigio papale e il conflitto tra i papi e i principi della Germania che si intrufolavano nell'elezione stessa dei papi portò all'opposizione aperta delle province di Alsacia e Borgogna.

²¹ Nel loro zelo i riformatori negavano il primato del papa che gli ortodossi avevano accettato nel IX sec. e inoltre, del tutto erroneamente, puntavano su differenze liturgiche ed ecclesistiche, in realtà inesistenti, fra

derazione europea di principi e di papali ideata da Antonio Marini²² aveva in realtà una funzione antipapale, affinché facesse naufragare la crociata di Pio II. Bertold von Henneberg²³, l'arcivescovo di Magonza puntava sulla riforma dell'impero. Anche i principi secolari guardavano con simpatia le riforme ecclesiastiche²⁴. Il duca Giorgio di Sassonia, per esempio, considerava che il concilio fosse l'unico mezzo contro le malattie²⁵ della chiesa.

Massimiliano I e il suo consigliere Matteo Lang che progettò la formula della chiesa universale nazionale²⁶ senza però che fosse attuata, prese parte al tentato Concilio di Pisa contro Giulio II. Il nocciolo del conflitto che devastava la Francia²⁷, la Ger-

le chiese latine e ortodosse. Purtroppo le crociate non ebbero il successo politico e religioso sperato e lo scisma fu reale dopo l'anno 1204. Il pretesto per negare il primato del papa da parte dei teologi greci fu la cosiddetta 'eresia' del *Filioque*, che torna a ribalta in vari momenti per ragioni politiche, economiche e militari.

²² L'antica controversia del papa con il patriarca di Costantinopoli Fozio produsse disordini irreparabili lungo i secoli nella chiesa romana fino alla divisione dei protestanti. In un trattato di Auxilis, originario dell'Impero Franco, ma che viveva a Napoli "In defensionem sacrae ordinationis Papae Formosii" che risale all'anno 908 e in un opuscolo anonimo "Invectiva in Romam pro Formoso Papa" del 914 troviamo anticipatamente i temi dei movimenti antipapali: "Così tutto il mondo e tutti i suoi abitanti cristiani innalzano le loro voci contro di te, o Roma!: Costantinopoli, la Sicilia, tutta l'Italia, la Gallia e la Germania... perché nessun metropolita può consacrare ... se non riceve il pallio dalla Sede Apostolica, come ricevettero Bisanzio, Ravenna, il Friuli, Milano, Habrudunum, Arles, Lione, Reims, Colonia, Magonza"

²³ Il conflitto tra il Papa e l'episcopato di Magonza risulta con forza nella notissima spiegazione del canone della Messa del 1488.

²⁴ Molti religiosi: Calvino, Butzer, Zwingli, Bullinger, Lutero, ecc. consideravano che il sacerdote non può offrire il sacrificio per un altro; e ancora era una frode celebrare messe ai santi; secondo l'art. 9 la messa deve essere detta nella lingua del popolo, affinché tutti comprendano, Concilio di Trento VII/1, 393,4ss.

²⁵ Le cattedre di teologia delle Università di Parigi, Praga o Cracovia erano coperte dai monaci mendicanti in opposizione con i canonisti e i giuristi che insegnavano a Padova o a Pavia.

²⁶ H.Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, vol. I, Brescia 1949.

²⁷ Nel 1551 Maurizio di Sassonia si schierava coi principi luterani che cercavano anche l'appoggio di Enrico II, re di Francia, consentendogli di occupare le città di Metz, Toul e Verdun.

mania²⁸ e l'Italia settentrionale²⁹ stava nella volontà dei principi di avere la piena padronanza dell'episcopato, nonché la possibilità di disporre dei beni della chiesa. Se guardiamo brevemente l'ordine del giorno del Concilio generale di Lione³⁰ possiamo notare l'assenza degli argomenti teologici e viceversa l'attualità dei temi politici, come: la guerra contro i Turchi, lo scisma boemo, la riforma politico-economica della chiesa. La lega antipapale formata a Milano-Firenze-Napoli tentò il concilio³¹ già nel 1482. Il re Innocenzo VIII³² si appellò al futuro concilio e l'11 sett. 1489 ne chiese formalmente la convocazione. Ricordiamo che in questo atteggiamento fu assecondato dal suo genero Mattia Corvin³³, originario della Transilvania e re d'Ungheria. Il Concilio fu riconvocato ufficialmente a Trento nel 1551 per il 1 Maggio come un concilio di unione coi protestanti. I decreti dottrinali riguardavano l'eucaristia, la penitenza e l'unzione degli infermi. La comunione si considerava obbligatoria da amministrare sotto ambedue le specie³⁴. Cristoforo Madruzzo³⁵ propone egli stesso la formula del decreto di sospensione da approvare nella sessione del 24 aprile 1552. Carlo V voleva l'unificazione religiosa della Germania e dell'Europa in seguito alla pace di Augusta³⁶ del 1555, ma la Santa Sede si mosse per la conservazione dei territori cattolici. Ecco brevemente la configurazione politico-ecclesiastica. Cristoforo Madruzzo tra 1555-57 ebbe la carica di governatore di Milano per conto del-

²⁸ Vi era il progetto di un *Reichsbund* tra Spagna e Germania che andava lungo l'asse delle Fiandre, della Savoia, dello stato di Milano e del regno di Napoli.

²⁹ *Aspetti della Riforma Cattolica e del Concilio di Trento*, Trento 1964.

³⁰ H. Jedin, *cit.*, vol. II 1974.

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibidem.*

³³ Il regno di Boemia e Ungheria erano inclusi nella dinastia asburgica già dall'anno 1526.

³⁴ H. Jedin, *cit.*, vol. IV, II parte, libro VI, cap. IX *Mysterium fidei*, p. 279.

³⁵ Cristoforo Madruzzo (n.1512-m.1578), figlio di Gv. Gaudenzio e di Eufemia Sparenberg, diceva di aver imparato da bambino dalla madre il Padre Nostro, il Credo e altre preghiere "nella nostra lingua tedesca".

³⁶ K.Brandi, *Carlo V*, Torino 1961.

l'imperatore. Nel 1567 per conto del papa ebbe il governo della Marca di Ancona³⁷. La Germania era disunita, mentre la Francia³⁹ era dilaniata dal pericolo calvinista.

Per quanto riguarda le pubblicazioni post conciliari possiamo ricordare: un *Rituale Sacramentorum* cattolico nel 1583 e un altro simile a Cagliari nel 1587; nel 1588 un *Officia* proprio del duomo S. Vigilio di Trento con un Sinassario locale. Precedentemente furono stampati i testi dei padri conciliari nel 1562-1563. Per quanto riguarda l'organizzazione dei seminari e dell'insegnamento teologico per la preparazione del clero nel 1553 si decise di fare a Trento un seminario gesuita. Nel 1564 venne pronunciata ufficialmente la giurisdizione in materia di eresia nei confronti della dottrina luterana³⁸. Le discussioni e i dibattiti conciliari misero in luce la necessità dell'idoneità degli aspiranti al sacerdozio, nonché alle investiture ecclesiastiche, come pure sulla corretta applicazione delle norme liturgiche.

Sappiamo che in Transilvania la Riforma luterana³⁹ era diffusa già nel 1519. L'eresia non aveva un chiaro carattere teologico ma piuttosto di un movimento contadino, e ricordiamo in tal senso le rivolte contadine del 1437 a Bobalna e nel 1514 quella di Gh.Doja.

Per quanto riguarda l'attività di stampatore del diacono Coresi facciamo fatica a comprendere la facilità con cui si nega o si passa sopra l'evidenza, cioè il fatto che insieme a Oprea logofătul Coresi stampava libri per l'uso liturgico ortodosso e non riformato e calvinista. Nel 1557 egli stampava *Octoich* piccolo slavo, eppure di lui si dice che "era al servizio" dei sassoni e degli ungheresi riformati di Brasov "sui soldi" di Johannes

³⁷ H. Jedin, *cit.* vol. IV, 1981.

³⁸ La lotta di Lutero contro la messa si fondava sul sacrificio che conosce la remissione dei peccati solo attraverso il sacrificio cruento della croce e dato che nella messa non si versa sangue non avviene la remissione dei peccati, cf. sulla difesa del rito della messa H. Jedin, *cit.* cap. 4.

³⁹ I commercianti sassoni portavano in Transilvania i libri di Lutero comprati sul mercato di Leipzig, vedi P. Huttmann, *Românii din Brasov în epoca Reformei* in 'Studii si articole de istorie', XIII, 1969, pp. 79-93.

Benkner"⁴⁰, senza mettere in risalto l'aspetto commerciale dei luterani possessori di tipografie che vengono incontro alla richiesta del clero romeno bisognoso dei rispettivi libri liturgici, e non solo romeno, ma anche degli altri paesi come Bulgaria (1393), Serbia (1459), Bosnia, Dalmazia, Ungheria che erano occupate dai Turchi e non potevano stampare testi religiosi.

Traduttori, copisti e tipografi slavi nel Quattrocento

Nel mondo slavo i monaci traduttori e i copisti giravano da una regione all'altra, parlavano i dialetti slavoni locali, conservavano in genere la pronuncia del paleoslavo ecclesiastico di s. Cirillo che ha funzionato quale norma unitaria quasi fino alla fine dell'XI sec. Dopo questa data possiamo parlare di varianti regionali, i cosiddetti slavoni. Lo slavo scritto ecclesiastico è nato con un doppio volto, per un verso imita da vicino l'alfabeto, il lessico, la derivazione lessicale, la sintassi e perfino le particelle e gli accenti della lingua greca e per altro manifesta una forte indipendenza fondata sull'espressione slava⁴¹ che si estendeva su un vasto territorio dell'Europa centrale, quella dell'Est e dei Balcani. La migrazione slava che nel periodo a cavallo tra il VI-X secolo era abbastanza compatta subì un lungo processo di frantumazione e divisione⁴². Accanto all'aspetto orale dell'antica 'prarodina'⁴³, la culla ideale degli antichi Slavi vi è il paleoslavo ecclesiastico scritto, la quarta lingua sacra, strettamente

⁴⁰ Nel 1559 J. Benkner, governatore di Brasov insieme con i magistrati della città proponeva la riforma della chiesa ortodossa romena di Schei di Brasov raccomandando il catechismo luterano, ma nulla accadde più di tanto, anzi verranno stampati sempre libri in romeno per l'ufficio liturgico ortodosso.

⁴¹ S. Cirillo va in missione evangelizatrice presso gli slavi di Crimea e poi verso la Kazaria seguendo la strada presso il Mare di Azov e il mar Caspio vicino alla città di Derbent ai monti del Caucaso, *Vita dei ss. Cirillo e Metodio*, VIII, 1-IX, ed. O.R. Milano 1981, pp. 74-76.

⁴² Vedi Teophan, *Cronographo* che descrive la sistemazione delle tribù slave nelle varie regioni dell'impero romano d'oriente, vedi il testo ed. C. De Boor, Leipzig, 1883.

⁴³ K. Kostenecki, *Skazanie izijavljenno o pismenex*, ed. H. Goldblat, Firenze 1987.

dipendente dai testi religiosi greci, dalle scuole greche, dalla chiesa ortodossa greca e dal Patriarcato di Costantinopoli. È ben noto che la conversione del principe Vladimir ha favorito l'arrivo dei monaci greci a Kiev, i quali precedentemente avevano cristianizzato la Bulgaria. A loro volta i monaci bulgari si sparsero un po' dappertutto insegnando la lingua parlata intorno al centro monastico di Tărnovo e nel territorio compreso, come risulta dal trattato di Kostantin Kostenecki, *Skazanie*, lungo il fiume Maritza in Bulgaria fino nei paesi degli Sciti e nelle montagne Zagora⁴⁴. Questa forte tendenza di conservare il linguaggio "sacro" con le caratteristiche foniche e grafiche del medio-bulgaro ha creato tensioni egemoniche all'interno della chiesa ortodossa bizantina. Ovviamente non si può parlare di una lingua paleo-slava ecclesiastica unitaria. I ss. Cirillo e Metodio scrivevano e traducevano nel dialetto slavo macedone parlato intorno a Saloniko⁴⁵ di dove erano originari. Questo idioma fu portato poi in Moravia, in Slovacchia e in Pannonia, ma le differenze fonetiche si vede che non erano notevoli se la comprensione dei testi religiosi non fu compromessa. Indubbiamente l'ideale dell'unità della chiesa segnava la teoria linguistico-teologica sul carattere unitario del paleoslavo cirillo-metodiano, che in realtà subiva il processo di lenta differenziazione dei dialetti locali, in modo che il paleoslavo liturgico funzionasse quale norma letteraria per le future lingue slave nazionali. Presto l'impossibilità dei contatti diretti tra le varie regioni abitate dagli Slavi, come: la regione settentrionale dei Carpazi, le regioni dell'Europa centrale, cioè Moravia, Pannonia, Serbia, Bosnia, Dalmazia, le regioni latine al nord e al sud del Danubio, cioè Moldavia, Valacchia, Tracia, le regioni occidentali della Russia e dell'Ucraina, e ancora le invasioni di varie etnie ungrofinniche e turcomanne – tutto ciò ha accelerato la scomparsa del paleoslavo ecclesiastico ormai in crisi irreversibile, come risulta dal trattato di K. Kostenecki. Nonostante la sua esperienza plurilinguistica individuale, in effetti egli conosce quasi tutte le lingue balcaniche: greco, bulgaro, russo, serbo, croato, romeno, perfino turco e ebraico che ha imparato a Gerusa-

⁴⁴ *Ibidem.* cap. II, 100.20-23, ed. V. Jagić, *Codex Slovenicus*, Berlin 1896.

⁴⁵ *Vita di s. Cirillo*, II, 1, *cit.* p. 63.

lemme, non accetta per lo slavo ecclesiastico scritto religioso le varianti dialettali⁴⁶, anzi sogna il ritorno ad unica espressione evangelica slava che rispecchi fedelmente il greco, il latino e l'ebraico, poiché una sola è la Parola di Dio. K. Kostenecki si accorge delle differenze regionali delle lingue slave ma tende ad imporre una struttura immobile, canonica, in realtà un calco del greco.

Questo atteggiamento conservatore della lingua evangelica e liturgica delle traduzioni slave spontanee dovute al linguaggio parlato dei copisti, sarà identico anche nelle traduzioni religiose in lingua romena dallo slavo e dal latino.

La lingua sacra slava, e successivamente quella romena, si sforzava di rispecchiare il modello eterno della Parola di Dio mediante il calco linguistico dell'ebraico, del greco e del latino.

È chiaro che il rispettivo comportamento che mirava ad arginare la presenza del volgare variabile, instabile, individuale, che invade l'espressione rivelata della Sacra Scrittura si rifaceva alla riforma di Esdra a cui d'altronde Kostenecki fa riferimento. Un simile rigore ortografico e sintattico per proteggere l'aspetto eterno della Parola di Dio aveva manifestato anche il patriarca Euthimie di Tarnovo⁴⁷. A sua volta Kostenecki mette in risalto il carattere missionario del suo operato di correzione ortografica e lessicale dicendo: "Sono preparato a morire per affermare la Sacra Scrittura"⁴⁸. Nel terzo capitolo l'autore torna a confessarsi sul senso dogmatico del suo lavoro utilizzando la parabola del talento seppellito dicendo che non vorrebbe sentirne un simile rimprovero. Vegliare sulla purezza teologica del testo evangelico o del *tipika* è simile alla testimonianza apostolica della Parola di Dio. Come s. Paolo che predicava ai Gentili, vedendo la scarsa conoscenza della Sacra Scrittura presso gli Slavi Kostenecki dice: "I sapienti di questo mondo sono i folli di Dio"⁴⁹. Nello stesso contesto viene ricordata la richiesta di

⁴⁶ K. Kostenecki, op. cit.

⁴⁷ Evtimij di Tarnovo cominciò nel 1371 la revisione dei testi liturgici utilizzando calchi lessicali dal greco, l'ortografia etimologica e sintassi arcaica con lo scopo di rendere il mediobulgaro sacro più vicino alla lingua greca liturgica.

⁴⁸ K. Kostenecki, cit., cap. 1.

⁴⁹ *Ibid.*

Salomone che domandò al Signore saggezza nel governare. Lo scopo di queste citazioni era quello di invitare la Sapienza di sottomettersi allo Spirito, altrimenti le cose divine saranno corrotte, a causa della cattiva ragione.

Utilizzando il discorso paolino della 1 Cor 3,19 l'autore rafforza il suo operato di correzione ortografica del vangelo: "Di queste cose noi parliamo, non con un linguaggio suggerito dalla sapienza umana, ma insegnato dallo Spirito esprimendo cose spirituali in termini spirituali. L'uomo naturale però non comprende le cose dello Spirito di Dio; esse sono follia per lui, e non è capace di intendere, perché può giudicare solo per mezzo dello Spirito. L'uomo spirituale invece giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno"⁵⁰.

La 'Voce' della Parola di Dio

Nel trattato della *Skazanie* colpisce la frequenza dei termini 'dire' (*reč*) e 'ascoltare' (*slišati*). Occorre notare che nella tradizione slava i teologi linguisti, come il patriarca Euthimie, Grigorie Camblak, K.Kostenecki, Vladislav il Grammatico, ecc. non si preoccupavano solo di tradurre e di copiare il vangelo e la liturgia ma anche di trasmettere oralmente la Parola di Dio durante la funzione in chiesa o l'insegnamento scolastico. C'era dunque una teologia dell'avvicinarsi al 'dire' divino per bocca di Gesù che si è rivolto ai discepoli, ai farisei, alla folla, ai peccatori. La traduzione, la stampa, la lettura orale e il canto liturgico ortodosso del Quattrocento slavo interpretava in modo cristologico il corpo della lettera, il tono della voce del celebrante e del diacono, la pronuncia delle lettere e delle preghiere da parte dei bambini, del coro e dei fedeli. Le lettere e la voce di colui che articola il testo sacro acquistano un carattere di stabilità in quanto si rifanno alla dimensione di eternità, quale attributo della Parola di Dio che trasforma le coscienze rendendo possibili le azioni buone. Di conseguenza 'dire' e 'ascoltare' la Parola di Dio era una forma embrionale di teologia fondamentale, poiché il fedele sperimentava spiritualmente la creazione

⁵⁰ *Ibidem*, 107,13.

a immagine di Dio per mezzo del Verbo. Nella parola trovava origine non solo la forza creatrice del cosmo e dell'uomo ma anche la capacità umana di tradurre in opere il messaggio di Dio. La parola agisce ovunque in ogni tempo e in ogni luogo con forza fecondatrice. Non per caso nell'agiografia di Giovanni il Nuovo Gr. Camblak descrive la Parola sacra quale fonte di luce verticale. Durante il suo martirio corporale il santo salmodia incessantemente la preghiera di Gesù che prende corpo dal soffio divino della sua anima, che è identico al soffio divino originario che animò Adamo⁵¹.

Tuttavia, accanto alla Parola di Dio che prende corpo nel Vangelo e nelle preghiere: salmi, liturgia, inni, ecc, vi è anche la parola eretica, confusa, banale, nemica, passionale, malefica, ecc. Non per caso s. Tommaso d'Aquino si chiedeva perché Gesù non aveva scritto ma aveva parlato, in modo che la Parola acquistasse una forza maggiore di penetrazione e di conversione del cuore dell'uomo⁵². Possiamo notare che la liturgia delle Ore sia in forma cattedrale che monastica ha sviluppato già nelle prime comunità cristiane la preghiera con antifona⁵³. Nei trattati normativi latini che descrivono la meditazione silenziosa nell'isolamento dei chiostrini monastici troviamo il timore dei monaci poiché la loro Salmodia era disturbata dalla parola laica, rumorosa simile alla chiacchierata superficiale e ai petegolezzi bugiardi dei cavalieri⁵⁴.

È ben noto che illustri predicatori del XII secolo della chiesa latina predicavano in volgare ma scrivevano le rispettive omelie in latino quale immagine linguistica sacra.

La condizione semiotica del Testo sacro si definisce in termini di oralità sacra che presuppone un contatto particolare col divino. Il Testo del Vangelo è un testo 'anomalo' che sviluppa un dialogo tra Gesù e i suoi discepoli, Maria Maddalena, la Samaritana, il Pubblicano, il giovane ricco, i farisei, Nicodemo, il membro del sinedrio, la delegazione dei Greci, ecc. Tutte queste situa-

⁵¹ Vedi *Cazania*, 1643, Buc. 1966, pp. 451-460.

⁵² S. Tommaso d'Aquino, *Somma*, III, a, questio 32, art. 4.

⁵³ Vedi Plinio il Giovane, *Lett. IX* all'imperatore Traiano che riporta le informazioni di una diaconessa, schiava cristiana, che aveva descritto la preghiera con antifona e versetti responsoriali.

⁵⁴ Vedi Albaerto da Brescia, *De arte loquendi et tacendi*, 1245.

zioni dialogiche si svolgono in una struttura conversazionale che si fonda su una responsabilità enunciativa della Parola di Dio.

Il Libro sacro come Corpo di Cristo

La cura dei copisti e dei teologi linguisti del Quattrocento slavo per l'aspetto tipografico, situazione che si ripeterà anche per le prime traduzioni dei testi religiosi in lingua romena, si fonda sul Vangelo quale casa del Signore o Corpo cristologico. Di conseguenza, una lettera o un semplice segno diacritico che non si trova nella "casa" del Signore è una eresia, mentre il testo sacro è corrotto cessando di essere simbolo divino. Il luogo di una lettera o di un segno grafico qualsiasi non è arbitrario o casuale ma occupa un posto predetto dal disegno divino dato che fu scritto in ebraico. La polemica accesa del patriarca Euthimie, e più tardi di K. Kostenecki, contro gli errori della manipolazione delle lettere mira a stigmatizzare ogni sbaglio del copista, quale intervento umano accidentale nel testo sacro eterno. Risulta chiaro che la parola tradotta e scritta a mano o stampata non può essere divisa dalla sua 'corporeità'⁵⁵ originale orale, come era uscita dalla bocca di Gesù Cristo, e successivamente scritta dagli apostoli mediante la rivelazione divina. La lunga catena di traduttori, di copisti e di stampatori fa una esperienza spirituale simile agli apostoli, in quanto restaurano fedelmente e trasmettono tale quale la Parola di Dio come salvezza e comunione con il Dio della verità.

La grammatica e la purezza del dogma si rifanno allo stesso unico principio etico della dottrina ortodossa che ha sempre respinto le eresie del protestantesimo e del calvinismo, condividendo con poche eccezioni il rito cattolico. Per Kostenecki l'esame attento degli errori delle lettere del libro sacro significa conservare sana la Testa del serpente, secondo la parabola di Gesù che dice agli apostoli di comportarsi come i serpenti⁵⁶ pro-

⁵⁵ Per gli ortodossi il Vangelo è il corpo di Cristo per cui il Logos si materializza per mezzo delle lettere nelle parole scritte.

⁵⁶ *Skazanie*, "tako i v'sákoj knižév'skoi vésti, glá e písmena, í sástoá'ne pravoe" (la purezza della Scrittura è quella delle parole, delle lettere e della loro retta posizione).

teggendo la testa per poter rigenerare il corpo intero. Parlando di alfabeto e di grafie l'autore articola simultaneamente più livelli semantici: la verità universale della chiesa cristiana, 2. il senso parabolico comunicato da Gesù, 3. il senso missionario dei discepoli che si rivela nel miracolo della Pentecoste quando essi parlavano e predicavano in tutte le lingue del mondo, 4. il senso allegorico che unisce l'origine ideale della Sacra Scrittura a qualsiasi successiva redazione: traduzione, trascrizione, stampa, 5. il senso della parola Testa che in *Physiologus* viene definita: "La Testa di ogni uomo è Cristo",⁵⁷. 7. il senso parabolico di 'mangiare' il libro sacro. Ogni nuovo manoscritto, sia tradotto o trascritto e abbellito veniva eseguito nell'umile rispetto della 'Bojesvipisanija'⁵⁸ che custodisce la testa della vera fede. Le lettere del paleoslavo che corrispondono al parlare slavo sono la Testa e il Corpo di Cristo. Nel cap. 12 Kostenecki avverte che non tutti possono avvicinarsi alle sacre scritture ma solo coloro cui fu rivelata la verità che contengono. Secondo la tradizione monastica greca e bulgara di Tarnovo era proibito ai non-conoscitori di copiare la Sacra Scrittura. Nei monasteri del Monte Athos c'era l'abitudine (*poveleanno*) che nelle assemblee dei saggi veniva presentato ogni nuovo manoscritto realizzato da un copista, affinché venisse controllato e giudicato degno di essere utilizzato da altri fratelli per l'uso liturgico⁵⁹.

Il segno divino, lo sconosciuto semiotico

È ben noto che la variante fonetica articolatoria o sonora di un fonema è priva di significato dato che i fonemi non hanno funzione denotativa. Tuttavia, Kostenecki mette in risalto il dittongo *ea* notato con la lettera *t*, un fonema distinto rispetto al fonema *a*. Le lettere slave *e/a* non rappresentano variazioni sonore individuali ma due fonemi con proprietà funzionali rilevanti. Le considerazioni di Kostenecki sul 'suono' (*glas*) e sulla combinazione dei suoni per formare parole si rifanno alla fa-

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Ibidem.* "Bžt'vnaa pisanija".

⁵⁹ *Ibidem.*, cap. 12, *cit.*

mosa definizione aristotelica dello *stoikheion*: “un entità fonica indivisibile, non però una qualsiasi, bensì una per mezzo di cui una parola composta è in grado di esistere⁶⁰. Il termine slavo ‘glas’, sinonimo di *phoné* indica una parola composta (*stoikheia*) in opposizione con *phoné adiairetos* (parola indivisibile). Il fonema dunque non rimane isolato ma entra in combinazione con altri fonemi per formare un significato composto. L'autore elenca almeno 11 categorie di errori, in modo che ogni cambiamento pur privo di sbaglio dogmatico, sia tuttavia il segnale della presenza del ‘nemico’, o per meglio dire, il Satana, che il copista ha inserito nel testo sacro

In un simile contesto K. Kostenecki cita la leggenda secondo cui la Madre di Dio disse a un vecchio: “tieni in casa il mio nemico e per questo motivo non posso visitarti”⁶¹. Il vecchio non si accorse che il nemico era una lettera che mancava. “E come non chiamare tanti libri pieni di errori i libri dei nemici”?⁶² si domanda polemicamente l'autore.

L'autore descrive le undici corruzioni orali o scritte secondo quattro aspetti 1. delle lettere (*văpismeneh*), 2. dell'espressione (*glsě*), 3. dell'uso (*glani*), 4 dello spostamento dell'espressione avvenuto soprattutto nel processo della traduzione (*prelozeni gl'*). Questi quattro errori grafici vengono paragonabili con i quattro elementi secondo la medicina di Ippocrate, cioè il sangue, la bile nera, la bile gialla e l'umore (*hrakotina*). Se nel corpo dell'uomo la malattia viene dai fluidi, nei libri, dice K. Kostenecki, essa sta nell'insegnamento (*učenie*), in cui possono inserirsi teorie eretiche che corrompono la verità dottrinale cristiana. Sulla scia aperta dal patriarca Euthimie che diede le regole della revisione ortografica della scrittura (*obrešteši obreasti*)⁶³ K. Kostenecki va alla caccia delle corruzioni (*razdrušenie*) e implicitamente delle falsità eretiche (*hulu*). Sull'onda emotiva della polemica egli dice che “Nei tempi presenti tutta

⁶⁰ Aristotele, *Poetica* 20, 1456b,22-23.

⁶¹ *Cit.* “ponježe vrága moegò hráníši vā kelií tvoei” (poiché accogli nella tua cella il mio nemico).

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Euthimij di Tarnovo fece la riforma secondo il modello greco poiché il mediobulgaro era considerato un linguaggio ‘barbaro’ e non sacro a causa delle eresie ortografiche; cf. *Skazanie*, cap. 31-35.

la scrittura è corrotta (*pisania vasa rastleanna sout'*) non in un solo paese ma in Romania⁶⁴ (*v Romanii*) dal fiume Maritza, fino a Belgrado e Saloniko con l'eccezione dei monaci letterati, teologi e copisti di Tarnovo, come l'autore aveva già ricordato nel cap. 6, nonché dei pochi monaci del Monte Athos⁶⁵ nel monastero Hilandar.

K. Kostenecki giustifica il suo intervento ortografico a favore della purezza della parola di Dio incarnato. La motivazione sta nel riconoscere e, di conseguenza, nel conservare il senso etimologico contenuto per esempio nel nome proprio, come Abraham, Sarrah, Bethlehem, ecc. che in ebraico si scriveva con la *h* che successivamente fu trasmessa in greco e in paleoslavo. In questi esempi si tratta non tanto di una traduzione quanto di una traslitterazione dell'originale mediante i suoni particolari della lingua slava quale garanzia circa la trasmissione in paleoslavo della verità della Parola del Dio Padre che fu predicata agli uomini per bocca di Gesù Cristo. L'esigenza della traduzione significa conservare la purezza della Parola che il Padre ha messo in noi mediante il Cristo-Logos e noi ci nutriamo della parola⁶⁶. Per cui i copisti, i teologi, i preti, i monaci insegnanti devono fare i conti con la perdita di alcune lettere e con la confusione di alcuni suoni durante lo sviluppo storico delle lingue slave nazionali e dei dialetti del daco-romeno se danno corpo iconico alla Parola.

Dobbiamo notare che la scuola isicasta⁶⁶ di Târnovo e i linguisti teologi da essa usciti erano particolarmente attenti all'armonia tra la preghiera orale/scritta e l'intelletto che era presente nell'unità del conoscere spirituale tra labbra e occhio. Una corretta percezione visiva e uditiva del segno grafico e fonico era una teologia iconica della Parola di Dio. Di conseguenza i primi traduttori slavi e romeni, nonché i copisti e gli stampatori erano consapevoli di dividere, da una parte l'espressione religiosa canonica e dall'altra il linguaggio della comunicazione quotidiana, come veniva rivendicato dai protestanti. I teologi linguisti ortodossi del Quattrocento prestavano una rigorosa

⁶⁴ Il termine in genere indicava l'impero romano d'oriente con la capitale a Costantinopoli, Kostenecki, *cit.*, 190,12.

⁶⁵ *Skazanie*, 100,24-25.

⁶⁶ *Ibidem*. "pitatfise vã slovesi", 198,14.

attenzione alla qualità linguistica del testo sacro, tradotto o copiato, quale segno iconico degradabile, che tuttavia era al di sopra dell'individuo e dello sviluppo storico delle lingue nazionali. È ovvio che il linguaggio religioso, secondo la teoria di K. Kostenecki, rifletteva sempre più quello parlato dai religiosi, perciò bisognava rispettare, mediante il calco artificialmente mantenuto, l'identità tra lettere/espressione/corpo. Le lettere hanno un corpo formato di *glas* e *m'sl'*, cioè suono con senso⁶⁸. L'espressione si compone di un intreccio relazionale tra i suoni dominanti delle consonanti e quelli sottomessi delle vocali e dei dittonghi. Parlando dunque del 'corpo' delle lettere e del 'Libro' quale Corpo di Cristo Kostenecki mirava a dire che tradurre, copiare o stampare acquistava il significato parabolico dell'incarnazione grafica della Parola di Dio. Allo stesso modo la traduzione in romeno liturgico del Vangelo, dei Salmi e delle preghiere per la liturgia delle Ore, nonché della Liturgia di G. Crisostomo segue il modello dello slavo che ha ripetuto quello del latino, del greco, del siriano, e dell'ebraico⁶⁹. D'altronde il trattato di linguistica teologica di K. Kostenecki nasce in occasione della traduzione del vangelo in serbo nell'anno 1422; in questo contesto l'autore ricorda le altre lingue slave, cioè il bulgaro, il bosniaco, lo sloveno⁷⁰ che in realtà corrisponde allo slovacco, il cecco, il croato, il russo, o per meglio dire il proto-russo che sarebbe stato utilizzato dai ss. Cirillo e Metodio durante il loro viaggio missionario in Crimea e in Cazaria. Tutte le parole belle 'raffinate' si trovano "v ruskiim iezikom sout"⁷¹, come per esempio *dostoanie ego, gospodevi, blagoslovi, Ćreaz' dostoania*, ecc. Kostenecki conferma l'antica traduzione paleoslava dei Salmi, poiché ricorda l'uso di una bellissima parola russa che indica l'umiliazione del fedele la quale non si è conservata in altri dialetti slavi, cioè *laet'* nel Sal 9: "ne lai na me Hospodine"

⁶⁷ Secondo i linguisti teologi del Quattrocento slavo rappresentanti della corrente isicasta la lingua sacra doveva avere un carattere immutabile rispetto alla variabilità dialettale delle lingue slave nazionali.

⁶⁸ *Skazanie*, cap. XXXI, cit. Jagić 1896.

⁶⁹ *Ibidem.* cap. 3, vedi il paragone fra la 'parola', il 'grano' e il 'seminare' della parola mediante l'ortografia, gli accenti e i diacritici.

⁷⁰ *Ibidem.*, cap. 4, 110,27-28. Vedi l'opposizione *rešt'* con *jeziko* in cui s. Cirillo tradusse la Sacra Scrittura.

⁷¹ *Ibidem.*, 108,29-30; vedi sacro/profano nel cap. 24-25.

(non punirmi Signore), mentre in serbo si dice “ne karai me” oppure “ne razdražaise na me”⁷² che ha un “accento aspro”.

La liturgia delle ore e la traduzione in romeno dei Salmi

Storicamente la liturgia delle ore inizia a Gerusalemme e in Palestina, luogo della nascita della vita monastica dei padri del deserto⁷³, che fu conservata nella tradizione monastica di Costantinopoli. La liturgia delle Ore del IV secolo conosceva un ufficio cattedrale e un altro monastico quali forme distinte, come risulta dal diario di Egeria⁷⁴ in Terra santa e che successivamente subirono una fusione. A partire dal XIV sec. la chiesa bizantina conosceva una forma unica di Liturgia delle ore che si è conservata quasi intatta fino ad oggi. Già ad iniziare dal VIII sec. l'intero salterio fu introdotto nell'ufficio delle ore (*Psalmodia currens*)⁷⁵. Lo sviluppo dell'innografia liturgica favorì la creazione di libri di preghiera, intercessioni, proclamazioni e tropari, come *Octoich*⁷⁶ (*Okhtoechos*), *Triodion*⁷⁷, *Menologhion*.

⁷² *Ibidem.*, le differenze foniche sono i vestiti *-odeánia* della Parola immutabile di Dio.

⁷³ Cassiano, *Institutes* III, 3-9 descrive la salmodia incessante delle ore secondo la tradizione dei padri del deserto.

⁷⁴ Egeria, *Diario*. Roma 1985, pp. 129-133.

⁷⁵ *Psalmodia currens* è la salmodia monastica incessante dei monaci ‘insonni’ come dice anche s. Cirillo fino all'alba con *Kyrie eleison*, forse 300 volte, come in Palestina.

⁷⁶ *Oktoichos*, libro di preghiere poetiche degli otto toni per il vespro, ufficio di mezzanotte, orthros e divina liturgia bizantina che sono divisi in otto settimane secondo gli otto toni musicali bizantini. Il manoscritto della copia dell'*Octoich* in romeno risale alla seconda metà del Cinquecento. In base all'analisi linguistica la traduzione come anche il Salterio fu realizzato nella stessa area di Banat-Hunedoara. La trad. dell'*Octoich* della chiesa s. Nicolae di Schei Brasov conosce anche quattro manoscritti che hanno circolato in Transilvania (Alba Iulia, Sibiu).

La traduzione poteva essere fatta dallo slavo ma non condividiamo l'ipotesi che essa fosse dovuta al movimento calvinista della zona Banat-Hunedoara in base alla nostra spiegazione concernente la traduzione dei Salteri per cantare l'*Orologhion*.

⁷⁷ *Triodion*, contiene gli inni e le odi per il periodo quaresimale dalla domenica del Pubblicano al Sabato Santo. In genere il canone bizantino contiene tre odi.

La traduzione romena del Salterio conosce due versioni: *Psaltirea Scheiana*⁷⁸ e *Psaltirea Hurmuzachi*⁷⁹ e tre copie manoscritte. Il Salterio del Monastero Voronet e gli *Atti degli Apostoli* venivano letti durante la funzione liturgica, poiché contengono annotazioni di *tipika*.

La certezza che i Salteri in romeno erano utilizzati per l'ufficio della Liturgia delle Ore sta nella presenza dei seguenti cantici alla fine dei salmi: 1. Cantico di Mosè, Es XV,1-19,2. Cantico di Mosè, Dt 32,1-43, 3. Preghiera di Anna, mamma di Samuele, 1 Re 11,1-10, 4. Canto del prorofo Abacuc, Ab III, 1-12, 5. Canto di Isaia, Is 26,9-20, 6. Canto di Giona, Gi II, 2-9, 7. Canto dei 3 santi giovani Anania, Azaria, Misail, Dan III, 16; 21, 8. Canto dei tre fratelli, Dan III,52-90, 9. Canto della Santa Vergine, Lc I,47-55, 10. Canto di Zaccaria Benedictus, Lc I, 68-79. Il testo finisce con il Simbolo athanasiano che contiene Filioque che venne riconosciuto anche dagli ortodossi dopo il concilio di Firenze⁸⁰. Le polemiche ulteriori non sono di natura dogmatica ma piuttosto di ordine militare ed economico dato che il papato impoverito a causa delle guerre coi principi germanici non mantenne le promesse di aiutare materialmente e militarmente in modo efficiente i paesi ortodossi che subivano l'occupazione ottomana.

Prendiamo brevemente in esame i seguenti cantici sopra elencati cercando di restaurare con sicurezza dove possibile, o con approssimazione, quando venivano cantati e con quali salmi, in modo che sia ben motivata la traduzione dei rispettivi cantici tratti dal Vecchio e dal Nuovo Testamento alla fine dei

⁷⁸ *Psaltirea Scheiana*, ed. I. Bianu, Bucuresti 1889; I.A.Candrea compara il testo con altri salteri del XVI e XVII sec., vol. I-II, Buc. 1916.

⁷⁹ *Psaltirea Hurmuzachi*, ms. rom. 3077 Bibl. dell'Accademia Nazionale Romana: sal. 1-150, 151 incompleto e 9 pagine di *typikon* in slavo.

⁸⁰ Nel Concilio di Firenze tra il 2 e il 4 marzo 1439 durante le otto sessioni fu dibattuto la processione dello Spirito Santo, cioè se lo Spirito Santo proceda solo dal Padre, oppure dal Padre e dal Figlio. Il domenicano Giovanni di Montenero fece una dimostrazione fondata su testi patristici orientali e occidentali insistendo di avere una risposta da parte dei greci che stupiti chiesero ai latini di presentare una "formula di unione". Il patriarca e 16 dei 20 metropolitani riconobbero l'identità della dottrina latina e di quella greca sulla processione dello Spirito Santo.

L'accordo tra i latini e gli ortodossi sulla teologia del Filioque apriva la discussione riguardo all'aggiunta del Filioque nel simbolo.

Salmi, per avere alla portata di mano i testi per l'ufficio in romeno della liturgia delle ore.

Il primo cantico vetero-testamentare dell'Es XV,1-19 contiene il riferimento temporale, poiché si dice che durante la notte Dio scatenò un vento forte che risucchiò le acque, in modo che un po' prima dell'alba gli Israeliti potessero attraversare il mare sull'asciutto e furono salvi, mentre un po' più tardi l'esercito degli Egiziani col faraone che li inseguivano furono inghiottiti dalle onde. Ovviamente secondo la tradizione della storia della liturgia delle ore che costituisce il nocciolo della funzione liturgica, possiamo affermare con un buon margine di certezza che il cantico di Mosè all'uscita degli Israeliti sull'asciutto in mezzo al mare veniva cantato durante la veglia notturna poco prima dell'alba del giorno di festa. Il momento giusto poteva corrispondere al "primo mane"⁸¹, secondo la precisazione di Cassiano che descrive la salmodia notturna dei monaci asceti in Egitto i quali, secondo la tradizione, alla fine del notturno cantavano senza intervallo anche le lodi⁸². Successivamente con l'aurora e l'apparizione del sole si faceva un'altra preghiera "ad ortum solis"⁸³. Il cantico di Mosè, Es XV,1-19 viene storicamente ricordato per il Mattutino festivo, nonché per giorni di sabato e domenica nella seguente descrizione di Aureliano di Arles: "directaneus breuis": Sal. 144; Sal 117 con antifona; Es XV con alleluia; Sal 145 con alleluia; Dan III,57-88 con alleluia; Sal 148 con alleluia, Te deum, Gloria in excelsis; durante la Settimana Santa inno *Hic est dies verus dei*, capitellum⁸⁴.

⁸¹ Cassiano, *cit.*

⁸² Durante la veglia degli asceti primitivi che fu conservata nella tradizione ortodossa dell'Ungheria medioevale veniva recitato tutto il salterio nell'arco di 24 ore per cui la loro veglia finiva con i salmi 148-150 che corrispondono anche alle lodi del mattutino cattedrale. Nell'ufficio misto dei monaci urbani latino-ortodossi, come quello dei romeni e degli ungheresi del Quattrocento, i salmi 148-150 potevano essere come oggi l'inizio dell'ufficio mattutino. Ci sembra ovvio che il clero cattolico e ortodosso conservava le testimonianze antiche di Crisostomo secondo cui dopo la salmodia monastica corrente per le Lodi venivano cantati i salmi 148-150.

⁸³ Niceta di Remesiana, *Sull'utilità degli inni*, 12-14, ed. A.E. Burn, Cambridge 1905.

⁸⁴ Aureliano di Arles, *Regola dei monaci*, 56,8-15.

Il cantico di Mosè viene citato durante la lunga salmodia della Notte della veglia pasquale tra il Notturmo e l'ufficio del Mattutino secondo il seguente schema: le preghiere iniziali fisse per la salmodia notturna; Salmo dell'apertura; Odi: 1. Es XV, 1-21 con Psali, cioè commento poetico particolare alla liturgia copta concernente il testo cantato, 2. Sal 135 con Psali, 3. Dan III, 52-88 con Psali riguardo al mistero pasquale o Psali dell'ode sui tre giovani che vengono bruciati nella fornace; Litanìa dei santi; Doxologia della festa; Ode 4 Sal 148-150 con alleluia, Psali della festa; *Theotokia*; Inno con antifona e risposta; Conclusione della *Theotokia*; Credo; Litanìa conclusiva; Sanctus; Padre Nostro. Questa struttura con minime variazioni risulta dal testo risalente al Trecento del Monastero S. Macarie in Wadi an-Natrun contenente la *Preghiera delle 11 ore secondo l'uso di Cairo*⁸⁵. Simili fonti storiche confermano l'antico uso di questo cantico alla fine del Notturmo pasquale o nell'ufficio del Mattutino festivo.

Il cantico di Mosè Dt XXXII, 1-43 che nella prima parte contiene una gloria invocando come testimoni il cielo e la terra descrive nei vv. 15-21 l'infedeltà del popolo d'Israele annunziando castighi ma anche salvezza, vv. 26-43. Questo cantico viene sempre recitato nel Breviario dei sabati di penitenza. Storicamente si crede che i Breviari⁸⁶ fossero molto numerosi al tempo della Riforma della chiesa cattolica pronta a venire incontro al desiderio dei devoti che recitavano privatamente i salmi e le preghiere delle ore coltivando una crescita spirituale individuale. Tra i numerosi breviari cattolici del Cinquecento si sono conservati quello del Cardinale spagnolo Francisco de los Angeles de Quiñones del 1535⁸⁷ e un altro di Trento stampato secondo i

⁸⁵ *Preghiera delle 11 Ore secondo l'uso di Cairo*, 'Muséon, 1989, pp. 237-254.

⁸⁶ Nei monasteri latini e ortodossi della Transilvania i Breviari sono molto frequenti almeno come risulta dall'elenco dei manoscritti latini, realizzati quasi subito dopo la cristianizzazione cattolica del regno dell'Ungheria. Ricordiamo il Breviario manoscritto dell'XI-XII es. il Psalterium con Calendario del XIII sec. di Alba Iulia (Biblioteca Batthyány) in Romania.

⁸⁷ Le informazioni storiche riguardo al Breviario riportate da R.F. Taft nella sua famosa sintesi sulla *Liturgia delle ore in oriente e in occidente*, Minnesota 1986, sono inaspettamente ribaltate dal numero elevato di breviari manoscritti che erano necessari per l'ufficio della salmodia monastica cattolica e ortodossa in Ungheria e in Transilvania già nel Due-

decreti del Concilio, conosciuto anche come il Breviario di Pio V risalente all'anno 1568. Il breviario di Quiñones indirizzato appunto alla preghiera individuale conteneva la divisione del salterio in base alle settimane dell'anno liturgico distribuendo senza ripetizioni tre salmi per ogni ora. Il breviario mirava ad un uso facile favorendo la preghiera e la concentrazione spirituale del fedele ed eliminando l'ufficio cattedrale, coro, antifona e responsoriali, intercessioni e inni. In tal modo si consentiva una migliore conoscenza, l'approfondimento della Sacra Scrittura e la meditazione spirituale individuale dei cantici.

Il cantico di Anna⁸⁸, la madre di Samuele che fu consacrato a Dio da bambino, 1 Sam 2,1-10 somiglia in alcuni parti al *Magnificat* e comunque è il primo testo in cui compare il riferimento al Messia simboleggiato da Davide e dai suoi discendenti.

La preghiera di Abacuc, Ab III,1-12 è un canto trionfale che però chiede al Signore di ripetere i prodigi dei suoi giorni ricordandosi nella sua collera di aver pietà. Angosciato dall'ira divina⁸⁹ il profeta aspetta il giorno del giudizio che riconoscerà secondo l'aridità della terra e delle creature che non daranno più frutto e nutrimento, perciò Abacuc si rallegrerà nel Signore: "esulterò in Dio, mio Salvatore./Il Signore mio Dio è la mia forza,/Egli mi dà piedi veloci al pari dei cervi./E fin sulle vette condurrà i miei passi"⁹⁰.

cento e nel Trecento: *Antifonarium* del XIII-XIV sec., *Psalterium* diviso per ogni settimana contenente anche le viglie per i defunti che risale all'anno 1279, un *Diurnale* del 1357, un *Nocturnale*, per mano del frate Clemente di Hunyadi, un *Martyrologium* del Trecento, un *Liber choralis* del Quattrocento ungherese con Kyrie eleison che si conserva alla Biblioteca di Cracovia, ecc.

⁸⁸ È un antichissimo canto della Settimana di Pasqua e della Duodecima in quanto esalta il Re-Messiah e giudice-fino ai confini del mondo.

⁸⁹ Il cantico di Abacuc entra nello stesso motivo della guerra escatologica particolare alla liturgia delle ore con salmodia continua dei principi cristiani prima di affrontare l'esercito ottomano che invadeva i loro paesi.

⁹⁰ Basilio Magno, *Lettera* 207,3 in riferimento alla veglia notturna continua che si concludeva col cantico Is 26,9.

Il cantico di Is 26,9 è il canto dei redenti d'Israele divenuti cristiani, mentre Sion è la nuova Gerusalemme, la Chiesa di cui il Salvatore è la difesa. Il profeta esorta Israele a sperare in colui che è eterno: "L'anima mia ti ha desiderato nella notte/e il mio spirito fin dal mattino anelava a te,/poiché, quando i tuoi giudizi/si eseguono sulla terra,/i suoi abitanti imparano la giustizia". Storicamente questo cantico fu citato da Basilio Magno nella Lettera 207,3 in occasione della descrizione di una veglia notturna continua. Tentando di rispondere alle critiche del clero della Nuova Cesarea che respingevano le innovazioni liturgiche del vescovo di Cesarea, Basilio descrive la veglia che finisce col mattutino cattedrale, secondo il costume in uso presso quasi tutte le chiese del suo tempo, dove il popolo (*laós*) rimane a vegliare durante la notte nella casa di preghiera confessandosi a Dio con afflizione e molte lacrime. All'alba al posto delle preghiere notturne che alternavano con letture bibliche cominciava la salmodia. La pratica della veglia notturna continua era già antica al tempo di Basilio Magno e inoltre diffusa, secondo la sua testimonianza, presso la chiesa degli Egiziani, dei Libici, dei Tebani, dei Palestinesi, degli Arabi, dei Fenici, dei Siriani e dei cristiani sulle due sponde dell'Eufrate. In tutte queste chiese del suo tempo Basilio Magno⁹¹ dice che erano tenute in onore le veglie notturne (*agrypniai*), le preghiere e la salmodia continua. È chiaro che non si tratta di una veglia dei monaci, o asceti, ma del popolo (*laós*) di cui parla per la prima volta s. Clemente Romano. Tuttavia nelle chiese che Basilio ricorda: in Egitto, in Palestina e in Mesopotamia, c'era la tradizione della veglia notturna, come risulta anche dal diario di Egeria, come una pratica monastica; invece la veglia nella descrizione di Basilio era una veglia occasionale, non una pratica fissa particolare del dovere monastico e per di più come ufficio cattedrale con la viva partecipazione del popolo dei fedeli. Una veglia simile viene riconfermata dalla testimonianza di Giovanni Crisostomo⁹² che descrive una salmodia notturna della chiesa di Antiochia che fu conservata nell'ufficio bizantino di Sabato Santo. Anche in questo caso la veglia cominciava con il cantico di

⁹¹ Vedi anche la *Grande Regola*, 31.

⁹² Gv. Crisostomo, *Commentari sul Sal 140*, PG 55,430.

Is 26,9, poi seguiva il Sal 118, come sappiamo già dalla descrizione di Cassiano, continuando tutta la notte con antifone, salmodia e preghiere, salmodia responsoriale e preghiere ripetute e intercalate con letture fino all'alba quando il Mattutino iniziava con Sal 50.

Il cantico di Giona 11,2-9 è la preghiera di Giona che rimase per tre giorni e tre notti nel ventre del pesce dicendo: "Dalla mia tribolazione/ho invocato il Signore/ed egli mi ha esaudito/... Sono sceso fino alle bocche dell'inferno ... Dal Signore viene la Salvezza". È ben noto che per i cristiani Giona⁹³ è una figura di Gesù nel sepolcro (Mt 12,39-40).

Il cantico dei giovani Anania, Azaria e Misail, Dan III,16; 21, che passeggiando nella fornace in mezzo alle fiamme lodano e benedicono il Signore Dio: "Benedetto sii tu, o Signore,/Dio dei Padri nostri, degno di ogni lode:/glorioso è il tuo nome in eterno"⁹⁴.

Il cantico dei tre giovani, Dan III,52-90, contiene non solo il *Benedictus*⁹⁵: "Benedetto sii tu o Signore/Dio dei padri nostri,/degno di essere lodato/e sommamente esaltato in eterno", ma anche il *Benedicite*⁹⁶: "Benedite il Signore, o voi tutte opere sue,/lodatelo ed esaltatelo in eterno". Rufino dice che dovunque nelle chiese cristiane si canta *Benedicite*, l'inno più antico della veglia cattedrale⁹⁷. In molte chiese orientali il *Benedictus* si canta durante la veglia notturna pasquale come nel rito della chiesa Etiope.

Il cantico della Santa Vergine, Lc I 47-55, o il *Magnificat*⁹⁸ che i fedeli di rito bizantino cantano al Mattutino o durante la

⁹³ Il cantico di Giona esprime il simbolismo della risurrezione vedi il mosaico della basilica di Aquileia del II-III sec.

⁹⁴ Il cantico dei tre giovani nella fornace viene citato da Niceta, vescovo di Remesiana, descrivendo la salmodia continua con la partecipazione del laós, *cit.*

⁹⁵ *Benedictus* si canta in tutti gli uffici della Sattimana di Pasqua.

⁹⁶ *Benedicite* e *Gloria* per le lodi si conservano in tutti gli uffici cattedrali, monastici e misti urbani dopo la Riforma cattolica e protestante.

⁹⁷ PL 21,613-614.

⁹⁸ La presenza del *Magnificat* alla fine del Salterio Scheiano romeno è la garanzia liturgica sicura che l'ufficio della liturgia delle ore non era per l'uso Protestante o calvinista ma cattolico e ortodosso.

veglia notturna pasquale. Nel rito etiope troviamo i cantici: *Magnificat* – *Benedictus* – *Nunc dimittis*, Lc 7,46-55, 68-79; 2,29-32; il cantico di Is 38,10-20; *Gloria in excelsis*; *Dignare, Domine (Kataxioson)*; Sal 91,2-3; *Trisagion*; *Padre Nostro*; *Credo*; Preghiera con benedizione prima del Vangelo; Lettura del Vangelo; Tropar; *Kyrie eleison* per 51 volte.

Il cantico di Zacaria⁹⁹, Lc I,68-79, è un'altra preghiera del *Benedictus*, poiché pieno di Spirito Santo Zaccaria, padre di Giovanni Battista profetizzò: "Benedetto il Signore Iddio d'Israele, /perché ha visitato e redento il suo popolo, /ha suscitato un potente Salvatore per noi".

Le preghiere del Salterio Scheiano finiscono col simbolo dello pseudo-Atanasio contenente il *filioque* che per un breve periodo fu accettato anche dagli ortodossi partecipanti al Concilio di Firenze, ma presto cadde in desuetudine non tanto a causa delle opposizioni dogmatiche¹⁰⁰, quanto per la delusione della scarsità degli aiuti militari che il papato diede ai paesi ortodossi della Grecia, Bulgaria e della Serbia che erano esposti al pericolo dell'invasione ottomana.

Alla fine del rispettivo Salterio Scheiano si trova un numero SKΓ che la maggioranza degli studiosi precedenti considerarono come la datazione della copia della traduzione romena dei salmi con l'osservazione che il copista avrebbe sbagliato la lettera S con 7 facendo quindi risalire il manoscritto all'anno 1515. Osservando l'aspetto formale del numero SKΓ, secondo la nostra opinione, non si tratta di una datazione perché i copisti o i tipografi indicavano all'inizio o alla fine del loro lavoro non solo l'anno ma anche il giorno, il mese o l'anno del regno del principe per cui avevano scritto mettendo punti o linee fra le lettere con valore numerico.

Il numero alla fine del salterio Scheiano potrebbe non essere dunque una datazione, perché non appare scritto con l'intenzione di una datazione, secondo l'uso dei copisti slavi o latini. Consideriamo che si tratta piuttosto di una tabula conte-

⁹⁹ Il cantico di Zaccaria *Benedictus* si alternava con il *Magnificat* per il mattutino e per il vespro latino e ortodosso.

¹⁰⁰ M. Viller, *La question de l'Union des églises entre Grecs et Latins depuis le Concile de Lyon jusqu'à celui de Florence (1274-1438)*, 'Rev. d'hist. eccl.' 16-18, 1921-22.

nente i numeri di tre o di due salmi che hanno un valore simbolico maggiore di una datazione e che ci aiuterebbe a chiarire meglio il contesto politico-religioso che portò alla traduzione in lingua romena dei salmi e delle preghiere dei cantici per l'ufficio della liturgia delle ore. In questo caso salmodiare in romeno non avrebbe comportato alcuna richiesta gerarchica presso il patriarcato di Costantinopoli che cadde nel 1453 o presso quello serbo di Peć in Kossovo, e tanto meno al Papa di Roma, per ottenere il riconoscimento della lingua romena sacra di uso liturgico. Se consideriamo il valore numerico di ciascuna lettera in parte possiamo notare che il Sal 6 è per eccellenza il salmo penitenziale sia nella liturgia cattolica sia in quella ortodossa. L'invocazione di Dio appartiene ad un fedele vicino alla morte o minacciato dalla morte. Il finale conforta il pianto penitenziale, poiché in mezzo ai nemici che lo assaliscono il Signore udì il grido del suo fedele allontanando i malfattori: "Udì il Signore il mio supplicare". Nel Salterio Scheiano il sal 6 viene cantato alla fine del primo *cathisma* contenente otto salmi.

Il Sal 20 è la preghiera dell'incoronazione del re che viene cantato, secondo le note del salterio romeno, alla fine del 3° *cathisma*, a causa del suo carattere messianico e insieme escatologico: "Alzati, Signore, in tutta la tua forza".

Il Sal 3 è una preghiera del fedele in mezzo ai suoi numerosi nemici che già dicono "Non più scampo per lui in Dio!", ma il Signore fa da scudo e lo sostiene: "Io non temo le folle innumere,/che tutto intorno mi son contro./Levati, sorgi,o Signore,/dammi salvezza,o mio Dio!/Ché tutti i miei nemici già smascelli,/e frangi i denti dei malvagi./Dal Signore viene la salvezza,/sul popolo tuo la tua benedizione".

Le combinazioni dei numeri ci permettono di leggere non solo tre cifre corrispondenti alle tre lettere ma due numeri che compongono il numero totale, cioè 60 e 23. In questo caso il Sal 60 rappresenta la preghiera di un esiliato che nel salterio romeno veniva cantato alla fine dell'8° *cathisma*: "Ascolta, o Dio, il mio grido, /sii attento alla mia preghiera/.../Allora canterò inni al tuo nome, sempre, /sciogliendo i miei voti giorno per giorno".

Il Sal 23 veniva forse cantato sempre alla fine del 3° *cathisma* in quanto inno della traslazione dell'arca e il v. 1 anche alla Grande Entrata della liturgia ortodossa. D'altronde alcuni versetti del Sal 23 vengono utilizzati nelle formule liturgiche.

Alla luce di questa ipotesi secondo cui i numeri, o il numero complessivo, indicano la tavola di tre o di due salmi che ruotano intorno al tema della guerra contro la folla innumerevole dei nemici, alla guerra escatologica, ma anche al sostegno divino sotto gli occhi dei nemici, possiamo affermare che la traduzione dei salmi in lingua romena maturò nel contesto delle due drammatiche battaglie dei cristiani cattolici e ortodossi insieme contro gli Ottomani in Kossovo nell'anno 1389 e 1448.

Il territorio dal quale si riunivano gli eserciti sotto la guida di Ioan Corvin di Hunyadi il governatore dell'Ungheria e nobile, romeno della Transilvania, corrisponde all'area di Banato romeno e serbo, la valle del Timok e dei villaggi intorno a Hunedoara in Transilvania, che d'altronde rappresenta l'area del rotacismo dei primi salteri romeni. Indubbiamente i traduttori hanno avuto sotto gli occhi sia la versione latina sia quella slava dei salmi. Al di là dei latinismi della lingua sacra dei salteri che non sono rimasti nel romeno moderno, in genere calchi, o parole latine che venissero utilizzate anche in ungherese, possiamo notare che la numerazione dei versetti del Salterio Scheiano segue quella latina. Tuttavia non sappiamo se ciò esisteva nella traduzione originale o fu introdotta dai copisti nelle successive trascrizioni. Allo stesso modo la presenza del Simbolo pseudo-Atanasiano e del termine *filioque* ha permesso a M. Sesan di sostenere che la traduzione, ma noi aggiungiamo anche la copia della traduzione originale, risale dopo il Concilio di Firenze del 1439.

Indubbiamente colpisce che i tre o i due salmi del criptogramma finale hanno in comune il tema della guerra, dell'invocazione del sostegno divino un principe terreno benedetto da Dio o il Cristo-Re che giudicherà "nel giorno della tua faccia". Se si fosse trattato di una tavola tradizionale del mattutino o del vespro, secondo l'ufficio bizantino o latino, i numeri sarebbero stati diversi. Per l'*orthros* o per il mattutino latino doveva comparire non il Sal 60 ma il Sal 50 o un *hexapsalmos*, come 3,37,62, 87, 102,142 più uno dei 9 cantici biblici che venivano distribuiti uno ogni giorno della settimana. Successivamente nell'ufficio bizantino i cantici furono sostituiti con le *Odi* chiamate anche 'canon'. Secondo la tradizione dell'*euchologion* di Costantinopoli per il vespro il salmo più frequente era il 103, il salmo della creazione, il Sal 140 che conteneva il tema della luce o il prologo Gv 1,9, l'inno della luce, *Phôs hilaron*, mentre

alla vigilia del giorno di Domenica venivano cantati i Sal 134,135 e 118. Come possiamo vedere nessuno di questi numeri è presente nel criptogramma.

La traduzione in romeno dei salmi avvenne nel doppio contesto politico e religioso che favoriva l'affacciarsi di una nuova lingua sacra che faceva da cuscinetto fra il latino, in quanto storicamente era di origine latina evidente e lo slavo poiché era sopravvissuta pur utilizzando, a cominciare dal IX secolo, la lingua slava quale lingua ecclesiastica. Il 6 luglio 1439 quando la fortezza di Smederov resisteva ancora sotto i colpi dell'artiglieria ottomana, a Firenze dopo lunghe trattative si concludeva l'unione delle Chiese dell'Oriente e dell'Occidente che purtroppo rimase quasi lettera morta a causa della situazione disperata dei paesi ortodossi, come Grecia, Bulgaria e Serbia, ma anche l'Ungheria sia cattolica sia ortodossa a causa di una consistente presenza di romeni e di serbi, i quali erano minacciati e presto anche conquistati dagli Ottomani. L'unione di Firenze si mostrava sempre fragile come quella precedente del Concilio di Lione.

L'unione portò sicuramente alla radicalizzazione del romeno quale lingua sacra, dato che al concilio di Firenze erano presenti delegazioni dei romeni cattolici e ortodossi. Invece a Mosca l'unione portò all'isolamento dei Russi, poiché, al ritorno da Firenze il metropolita di Mosca, il greco Isidoro, rappresentante a Firenze della Chiesa Russa, fu destituito dal knez Vasilij II (1425-1462). Da allora la Russia rinunciò a far eleggere i suoi metropoliti a Costantinopoli che non riconobbe più. Le chiese ortodosse di Serbia, di Bosnia e di Valacchia non parteciparono al concilio di Firenze, al contrario di quelle della Moldavia, della Transilvania e di Ragusa.

La primavera dell'anno 1440 un grande esercito ottomano sotto la guida del sultano stesso invase la Serbia per conquistare la città di Belgrado, che per la sua posizione geografica difendeva anche l'Ungheria. Dopo sei mesi di assedio e lotte sanguinose il sultano tolse l'assedio e invase selvaggiamente l'Ungheria meridionale, la Transilvania e altri territori della Serbia. Il despota Djuradj andò in Ungheria e poi a Zeta (Montenegro) cercando aiuti militari per difendere il suo paese, poi andò in Kossovo con lo scopo di organizzare la resistenza contro gli Ottomani. La caduta di Bosnia, di Dubrovnik e anche di Ragusa fu in parte compensata dalle vittorie di Iancu di Hunedoara, romeno cattolico e grande condottiero dell'Un-

gheria, che sollevò il morale dei cristiani. Il papa sosteneva la resistenza cristiana in nome dell'unione delle due chiese, secondo le decisioni del concilio di Firenze. Al concilio di Buda, gennaio dell'anno 1443, il cardinale Cesarini, l'inviato papale, il despota serbo Djurdj e il governatore Iancu di Hunyadi si pronunciarono per continuare la guerra dei cristiani latini e ortodossi uniti contro gli Ottomani già dall'estate. La 'lunga campagna' somigliava ad una crociata, poiché il giovane re ungherese Vladislav sotto la guida carismatica di Iancu di Hunyadi raccoglieva un'esercito cattolico di 25 000 Ungheresi, Romeni e Polacchi, cui si aggiungevano gli 8000 Serbi ortodossi del despota Djurdj e 700 cavalieri. Gli alleati cristiani attraversarono il Danubio puntando su Adrianopoli per conquistare la città di Sofia, l'antica Sardika, ma la resistenza ottomana era forte nelle montagne della Bulgaria. Nel gennaio del 1444 i crociati balcanici tornarono vittoriosi, ciò che dava coraggio alla popolazione che sperava nella ripresa dell'offensiva militare in primavera. Il progetto di continuare la guerra veniva preparato in Occidente, mentre gli Ottomani cercavano di guadagnare tempo mediante le negoziazioni diplomatiche di pace temporanea con vari paesi balcanici. Una ambasceria turca venne a Szeged per firmare un accordo con giuramento di pace per 10 anni. I contadini serbi e gli abitanti delle città migravano verso Nord, nell'Ungheria meridionale e anche verso ovest in Dalmazia. Molti giovani serbi venivano presi in ostaggio per essere arruolati nell'esercito ottomano, altri fatti schiavi e deportati. Il papato e i paesi occidentali prepararono una flotta militare incoraggiando il giovane Vladislav e Iancu di Hunyadi di passare all'attacco il quale entrò nel territorio serbo con lo scopo di allontanare dal confine ungherese il pericolo della guerra. I Turchi più forti che mai sconfissero i cristiani cattolici a Varna; il re Vladislav e il cardinale Cesarini furono uccisi. Contro il parere del nuovo papa, Hunyadi voleva continuare la guerra nonostante la sconfitta subita. Avvenne così che il suo esercito attraversò di nuovo il confine serbo nell'autunno dell'anno 1448. Ma in pochi giorni il folto esercito del sultano Murad II sconfisse il piccolo numero dei crociati balcanici a Kossovo. Hunyadi stesso in fuga fu fatto prigioniero in un villaggio serbo. In seguito cominciarono le negoziazioni di pace turco-ungheresi con la mediazione del despota serbo e dell'imperatore bizantino.

Dando sempre la colpa ai copisti che avevano sbagliato le lettere del criptogramma quale datazione, altri ricercatori leggono il numero 6990 o 6993. Se consideriamo invece che si tratti di numeri di salmi per la salmodia monastica risulta il Sal 69: "Vieni a salvarmi o Dio, vieni presto, Signore, in mio aiuto", particolarmente recitato all'inizio del mattutino o del vespro. Questo era molto ripetuto anche dai monaci asceti. Nella *Regula coenobiolis* di san Colombano dopo la salmodia di ogni salmo veniva ripetuto il Sal 69 mentre nel tempo della Settimana Santa veniva ripetuto almeno tre volte al giorno. Per quanto riguarda il Sal 90,6 viene citato da Basilio Magno come salmo principale della salmodia monastica¹⁰¹ che doveva essere recitato, sia a mezzogiorno per essere liberati dal demonio, sia all'inizio della notte, per la seconda volta, per essere protetti lungo la veglia incessante fino all'alba.

I numeri del criptogramma scritti con lettere slave indubbiamente da un monaco romeno potrebbe indicare le Tavole dell'ufficio liturgico. Se controlliamo nella Tabula ungherese latina il numerale di S, di K e di Γ scritto con lettere latine VI/XX/III, risulta: VI – l'ufficio in *Parasceve*, XX – *Tab. ordo* in Sabato Santo e III – *Benedictio fontis* con l'inno *Rex sanctorum angelorum* e il *Credo*. Secondo questa ipotesi i numeri del criptogramma sono molto coerenti confermando d'altronde l'interpretazione come numeri di salmi e non una datazione sbagliata.

CONCLUSIONI

La storia della lingua romena e la filologia dei dialetti balcanici non possono spiegare da sole l'uso della lingua liturgica romena, magiara e slava senza lo studio liturgico comparato che è il vero studio filologico.

La traduzione in romeno del Salterio e del Simbolo Atanasiano non aveva affatto uno scopo filologico come credono i linguisti che elaborano ipotesi esclusivamente di natura linguistica e dialettale, mentre in realtà i rispettivi testi religiosi servivano per l'ufficio mattutino e vespertino della liturgia delle

¹⁰¹ Basilio Magno, *Regole più ampie* 37,2-5.

ore cattolica o ortodossa. La presenza del Simbolo atanasiano alla fine del salterio è la prova che la traduzione non è una questione di 'bellezza letteraria' quanto una necessità liturgica per i monaci latini e ortodossi che vivevano in Ungheria e in Transilvania nei monasteri cattolici e insieme ortodossi. D'altronde, oltre un secolo prima del Concilio di Trento la liturgia delle ore sia cattedrale che monastica veniva recitata o cantata non in latino ma in volgare. Anche al Concilio di Trento il canone della messa va interpretato secondo la comprensione dei padri ortodossi. Il vescovo cattolico di Zagabria ricorda che a Cracovia con l'autorizzazione di Roma la messa veniva celebrata non in latino ma in paleoslavo. Il vescovo Orense afferma che ormai in molte chiese si usa la lingua materna. In una delle riunioni Juan Arze richiamava l'attenzione che i greci, gli etiopi e i russi celebravano il rito eucaristico, non solo la liturgia delle ore, nelle proprie lingue.

La traduzione in romeno avvenne insieme dal latino e dallo slavo non solo ortodosso ma anche cattolico, dato che nel Quattrocento erano già tradotti messali in serbo, in bosniaco e nell'illirico nella regione di Kossovo. Comunque bisogna escludere oggettivamente la traduzione in romeno dall'ungherese o dal tedesco per la semplice ragione che nel Quattrocento non c'erano traduzioni di salteri in queste lingue per creare un movimento che influisse.

Un'altra certezza che la traduzione del salterio romeno non è dovuto alla Riforma luterana o al calvinismo si fonda sull'esistenza alla fine del salterio dei cantici tratti dal Vecchio e dal Nuovo Testamento che venivano cantati rigorosamente nell'ufficio medievale santorale monastico in genere lungo e faticoso. Viceversa, la riforma rinascimentale della chiesa cattolica e protestante mira ad un ufficio cattedrale più breve rivolto a tutti i fedeli e non solo al clero. In questo contesto la traduzione dei salmi per il santorale in volgare mirava ad incoraggiare la lettura biblica. Inoltre l'interesse per la filologia classica latina e greca degli umanisti rinascimentali portavano alla ribalta la critica filologica e la revisione delle traduzioni precedenti della Sacra Scrittura¹⁰². Tutti sentivano il bisogno del rinnovamento lessicale.

¹⁰² Vedi il raffinato dibattito intorno alla traduzione di Erasmus e la sua corrispondenza concernente la traduzione dei testi religiosi secondo le norme della filologia classica con Nicolaus Olahus.

L'errore macrospopico di Lutero in merito alla riorganizzazione dell'ufficio santorale ci rende sicuri nel sostenere che la traduzione della *Psaltirea Scheiana* in romeno avvenne molto prima del luteranesimo. Assimilando il mattutino e il vespro con l'ufficio liturgico della Parola di Dio Lutero toglieva la salmodia, perché troppo lunga, focalizzando erroneamente le lodi sul rito eucaristico che d'altronde criticava. Il ruolo moderno particolarmente centrale della predicazione, praticamente assente nella salmodia incessante tradizionale basiliana, ambrosiana, benedettina, ecc., è il cambiamento per eccellenza protestante, che esiste anche nelle traduzioni romene stampate risalenti alla prima metà del Cinquecento, come la *Cazania I*¹⁰³.

Il bisogno dei cambiamenti della preghiera degli ordini monastici latini si rendeva necessario già dal Duecento in poi, a causa dello sviluppo del mondo urbano e mercantile. Nelle valli del Reno, del Rodano e nell'Italia settentrionale la rivoluzione industriale e commerciale, nonché l'avvicinamento dei laici alla chiesa i quali richiedevano di essere guidati e assistiti spiritualmente, tutto ciò portò alla ribalta il cambiamento degli ordini monastici medioevali. Queste tendenze sfociarono nella crisi protestante come rivolta anti-papale o critica del clero cattolico e ortodosso come accadde in Transilvania dove i vescovi cattolici non erano vincolati al posto prima del concilio di Trento, mentre quelli ortodossi spesso stranieri, slavi o greci non parlavano romeno. C'era inoltre il richiamo alla povertà del clero sullo sfondo delle rivolte contadine sanguinose a causa della schiavitù feudale dei contadini sulle proprietà terriere dei monasteri. Con la sua attività tipografica, il diacono Coresi diede voce in effetti al bisogno generale cattolico, protestante e ortodosso del Cinquecento di formare preti più preparati che non stavano chiusi nei monasteri ma vicino al popolo insegnandogli la Parola di Dio. La velocità con cui Coresi riesce a stampare i testi liturgici ci fa comprendere che i manoscritti contenenti le traduzioni circolavano ma ormai erano insufficienti.

¹⁰³ *Cazania I* stampata dal diacono Coresi tra il 1 febb. e il 5 agosto 1567 in Transilvania forse ad Alba Iulia, Teius o Aiud (Romania) è la prima raccolta di omelie in lingua romena.

Un altro fattore che ha favorito la traduzione in romeno del salterio per l'ufficio liturgico delle ore e contemporaneamente ha fatto fiorire un grande numero di breviari manoscritti in Ungheria e in Transilvania a cominciare dal Duecento è la privatizzazione degli ordini monastici. In effetti c'erano i monaci mendicanti senza fissa dimora che facevano una vita apostolica camminando sulle strade dovunque in campagna e nelle città e che di conseguenza erano costretti a pregare da soli. Il breviario aveva il vantaggio di raccogliere vari manoscritti che nel Cinquecento vennero stampati in un libro unico, ciò che si trovava separatamente in molti manoscritti separati, cioè salterio, antifonario, responsoriale, omeliario, le vite dei santi, i canti biblici e le letture bibliche, l'ordinale secondo cui venivano letti i testi e gli inni durante l'ufficio delle ore. L'Ungheria e la Transilvania più di tre secoli prima del Concilio di Trento erano un laboratorio di convivenza ecumenica, poiché insieme negli stessi monasteri monaci cattolici e ortodossi erano impegnati nel lavoro di trascrivere a mano i breviari¹⁰⁴ per la liturgia delle ore e di copiarli per l'uso dei monaci di vari monasteri in Francia, in Germania, in Italia settentrionale, in Svizzera, in Austria, ecc. La traduzione in latino di questi breviari cui si aggiungevano i calendari in uso in Ungheria e in Transilvania, cioè contenenti santi cattolici e insieme ortodossi conservando anche la data della festa ortodossa, ha plasmato lungo i secoli, prima della Riforma protestante e calvinista, una unità particolare del rito cattolico e ortodosso in lingua sacra latina, slava, romena e ungherese. Questa unità latino-ortodossa in lingua latina si mantenne per molti secoli immutabile e la troviamo nel salterio Scheiano in romeno tale quale.

Per esempio in un *Psalterium* del Quattrocento troviamo i salmi, i cantici biblici e il Simbolo di s. Athanasio esattamente come in quello romeno. Nel *Codex Prayanus* 1192-1195 il giorno della ricorrenza di Anania, Azaria e Misail era il 16 dicembre che è lo stesso in ogni calendario ortodosso romeno dove vengono citati i nomi, oppure come nel manoscritto latino ungherese del Decimoprimo troviamo la traduzione di "3 puero-

¹⁰⁴ P. Radó, *Index codicum mancriptorum liturgicorum regni Hungariae*, Budapesta 1941.

rum" = "3 copii", oppure *Trium puerorum* nel *Missale itinerantium* della diocesi Pataviensis del 1459.

I santi Cirillo e Metodio ricordati il 9 marzo appaiono in un Missale Capituli Scepusiensis del Trecento insieme al ricordo dei 40 martiri ortodossi. Nell'*Agenda* risalente all'anno 1309-1319 scritta dal frate Michele di Buda che era un benedettino dell'episcopio di Transilvania troviamo l'elenco delle processioni con canti e note musicali, funzione liturgica e funebre¹⁰⁵ che più tardi nella metà del Cinquecento troveremo tradotte¹⁰⁶ nel romeno sacro e stampato con lettere latine. Sotto l'influsso ortodosso degli slavi della Slovacchia il canto della stella nei calendari ungheresi medioevali scritto perfino in latino era il 6 gennaio, il Natale ortodosso, cioè *Officium stellae* che risale al secolo Decimoprimo.

Possiamo elencare molti altri esempi di salteri, liturgie delle ore, breviari, messali e calendari ortodossi e scritti in latino in Ungheria e in Transilvania tra il Duecento e il Quattrocento, un lungo processo di convivenza e unione tra il rito latino e ortodosso latino e slavo che favorì la traduzione in lingua romena dei primi salteri in lingua liturgica e in ungherese liturgico particolarmente aperti alla versificazione religiosa popolare in ritmo trocaico di 8 sillabe. La liturgia delle ore, il monachesimo basiliano, l'abitudine di vivere insieme negli stessi monasteri latini e ortodossi ungheresi, romeni, slavi, non molto numerosi e perfino greci, alcuni arrivati da Grottaferrata, la lotta comune contro la minaccia degli Ottomani, le sanguinose rivolte contadine, il monachesimo misto urbano a cominciare dal Quattrocento, il fiorire degli studi di filologia teologica latina e greca degli umanisti rinascimentali e il prestigio del romeno quale lingua latina dell'impero romano, tutto ciò ha costituito l'unione e l'unità dei riti cattolici e ortodossi in latino e in

¹⁰⁵ P. Radó, *Libri liturgici manuscripti bibliothecorum Hungariae*, Budapest 1947.

¹⁰⁶ Libro di preghiere tradotto in romeno liturgico in versi e stampato con lettere latine di Szegedi Gergely e dalla raccolta di Dávid Ferenc utilizzando un graduale stampato a Oradea nel 1566, chiamato anche il "frammento Todorescu". Non crediamo che la preghiera *A ki akar iduözülni* sia calvinista come si sostiene, ripetendo meccanicamente le ipotesi protestanti, in quanto si parla di Gesù salvatore e della Santissima Trinità.

volgare sacro. Nacque in questo drammatico contesto storico di antico monachesimo basiliano e di necessità di rinnovamento urbano la struttura monastica unitaria romeno-magiara ancor prima del Quattrocento sviluppando ciò che potrebbe apparire paradossale, una ortodossia in latino e insieme un rito cattolico che ha assimilato l'ortodossia slava mediante la fiorente traduzione latina monastica.