UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PADOVA

UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE

DIPARTIMENTO DI STORIA

Scuola di Dottorato di Ricerca in SCIENZE STORICHE
Indirizzo STORIA DEL CRISTIANESIMO E DELLE CHIESE
CICLO XX

La formazione della *sancta Ecclesia Marabensis* (858-882). Fonti e linguaggi di un progetto papale

Direttore della Scuola Ch.mo Prof. Antonio Rigon

Direttore di indirizzo Ch.mo Prof. Paolo Bettiolo

Supervisori Ch.mi Prof. Maria Cristina La Rocca e Régine Le Jan

Dottoranda Maddalena Betti

data consegna tesi

31 gennaio 2008

Indice

Elenco delle tavole p.3

Abbreviazioni p.4

Introduzione: ritorno alle fonti p.5

Capitolo I
Il ruolo dell'arcidiocesi di Metodio nella storiografia del XIX e del XX secolo

I. 1 L'arcidiocesi di Metodio nella tradizione cirillo-metodiana p.10

I. 2 Il caso ceco-slovacco p.15

I. 3 František Dvorník: uno slavista sovrannazionale p.39

I. 4 Revisionistic views e l'arcidiocesi di Metodio p.47

Capitolo II
L'origine della diocesi metodiana durante i pontificati di Niccolò I (858-867) e di Adriano II (867-872): fonti romane e fonti slave a confronto

Premessa p.59

II. 1 Niccolò I, Adriano II e la diocesi metodiana:
il silenzio delle fonti romane p.62

II.2 Niccolò I e Adriano II: politica missionaria in Europa centrale p.70

II.3 Introduzione alle fonti slave: Vita di Costantino,
Vita di Metodio e Panegirico a Costantino e Metodio p.85

II.4 Il ruolo di Niccolò I e Adriano II nelle fonti slave: Vita di Costantino,
Vita di Metodio e Panegirico di Costantino e Metodio a confronto p.98

Appendice II.a Vita di Costantino, Vita di Metodio e
Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis p.104
Appendice II.b Vita di Metodio e Pochvalno Slovo p.109

II.5 Anastasio Bibliotecario e Costantino Filosofo p.111

II.6 Una fonte romana:
la Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis p.117

Capitolo III
La diocesi pannonico-morava nel *Registrum* di Giovanni VIII (872-882): strategie e linguaggi della politica missionaria romana nella seconda metà del IX secolo

III.1 Missioni romane "ad gentem": la seconda metà del IX secolo p.126

III. 2 Giovanni VIII: la politica missionaria nei frammenti e nel registro p.139

Appendice III.a *Fragmenta*: la politica missionaria di Giovanni VIII p.158
Appendice III.b *Registrum*: la politica missionaria di Giovanni VIII p.159

III.3 Le lettere di Giovanni VIII:
fonte geografica per l'arcidiocesi di Metodio? p.161

III. 4 Diocesi di Pannonia – Diocesi di Moravia p.177

III.5 La carriera ecclesiastica di un missionario romano:
Metodio alla luce di Agostino e di Bonifacio p.193

Appendice III.c *Gregorii I Papae Registrum Epistolarum*:
per la definizione canonica di Agostino p.209
Appendice III.d *S. Bonifatii et Lulli Epistolae*:
definizione canonica di Wynifrith - Bonifacio (c. 675-c.755) p.212
Appendice III.e Vita paleoslava di Metodio e lettere di Giovanni VIII:
per la definizione canonica di Metodio p.215

III.6 Il ruolo di Svatopluk nella costituzione dell'arcidiocesi territoriale p.219

III. 7 La questione di Sirmio p.229

Conclusioni p.242

Bibliografia

Fonti p.248

Studi p.253

Elenco delle tavole

Figura 1	La Grande Moravia secondo Dobner (1784), Dobrovský (1823) e Blumberger (1824)	p.17
Figura 2	Siti archeologici grandemoravi in Moravia e in Slovacchia meridionale	p.27
Figura 3	L'arcidiocesi di Metodio secondo František Dvorník	p.46
Figura 4	L'arcidiocesi di Metodio secondo Martin Eggers	p.57

Abbreviazioni

AASS	*Acta Sactorum quotquot toto orbe coluntur*, ed. J. Bolland et al., Ansvers-Bruxelles, 1634-
BS	*Bibliotheca Sanctorum*, I-XVIII, Roma, 1961-
BHL	*Bibliotheca Hagiographica Latina*, I-II + 2 supplementi, Brussels, 1898 - 1986.
BHG	*Bibliotheca Hagiographica Graeca*, I-II+supplementum, Brussels, 1909.
DHGE	Dictionnaire d'histoire et géographie ecclesiastique, I-XXVIII, Paris,1909-1930.
LdM	Lexikon des Mittelalters, I-IX, München, 1980-1997.
MMFH	*Magnae Moraviae Fontes Historici*, I-V, ed. D. Bartanková et al., Praha-Brno, 1966-1977.
MGH	*Monumenta Germaniae Historica*, Hannover-Berlin-Munich, 1826-
AA	*Auctores Antiquissimi*
Epp.	*Epistolae*
SS	*Scriptores*
PG	*Patrologia Cursus Completus*, *Series Graeca*, ed. J.-P. Migne, I-CLXI, Paris, 1857-1865.
PL	*Patrologia Cursus Completus*, *Series Latina*, ed. J.-P. Migne, I-CCXXI, Paris 1844-1865.

Introduzione: Ritorno alle fonti

La formazione, nella seconda metà del IX secolo, della *sancta Ecclesia Marabensis* in Europa centrale ha costituito un tema assai dibattuto tra il XIX e il XX secolo. La chiesa di Metodio è stata analizzata, nel solco di una solida tradizione storiografica, come fattore fondamentale di civilizzazione, in una prospettiva confessionale, evoluzionistica e trionfalistica della diffusione del cristianesimo nelle periferie del mondo romano[1]. Per gran parte degli studiosi di origine slava, la nuova diocesi ha rappresentato infatti, per molto tempo, lo spazio ideale di maturazione della civiltà slava, che avrebbe posseduto un'identità politica e culturale definita e antitetica rispetto a quella del mondo latino germanico[2]. L'analisi, condotta nella prima parte del presente lavoro, verte soprattutto sull'individuazione di alcuni fortunati filoni storiografici che hanno condizionato profondamente e condizionano tuttora la cultura media, scolastica e accademica dei paesi dell'Europa occidentale, generalmente privi di significative tradizioni di studi per il mondo slavo[3]. Il problema della formazione della diocesi metodiana è stato innanzitutto affrontato, nella seconda metà del XIX secolo, dalla storiografia nazionalista ceca. Gli storici cechi, identificandosi con la minoranza etnica slava, oppressa culturalmente e politicamente dall'impero asburgico, investirono se stessi del nobile compito di risvegliare le coscienze attraverso il racconto della storia gloriosa del proprio popolo, la cui origine, in linea con quanto accadeva nelle altre nazioni europee, fu collocata nell'alto Medioevo[4]. Nasceva in questo modo il mito della Grande Moravia[5], la più antica statalità slava di cui si celebrarono i successi politici e militari e la marcata identità etnica, linguistica e culturale, con il fine esplicito di legittimare le richieste, sempre più pressanti, di autonomia politica. Nei racconti pseudo-storici che cominciarono a proliferare sulla Grande Moravia, la Cecoslovacchia medievale, gli eventi, narrati con logica falsamente naturale, sembravano delineare la costituzione di uno stato che, seguendo uno sviluppo culturale fecondo e distintivo, si faceva sempre più maturo e autonomo, e in cui la cristianizzazione e la fondazione dell'arcidiocesi

[1] C. LA ROCCA, *Cristianizzazione dei barbari e nascita dell'Europa*, p. 72 e segg.
[2] D. TŘEŠTÍK, *Místo Velké Moravy v dějinách*, p. 670 e segg.
[3] V. PERI, *L'ingresso degli Slavi nella cristianità altomedievale europea*, p. 11 e segg.
[4] P. J. GEARY, *The myth of nations*, p. 1-40; E. HOBSBAWM, *The social function of the past*, p. 3-17.
[5] F. HADLER, *Historiografický mýtus Velké Moravy v 19. a 20. století*, p. 155-171.

metodiana, di diretta obbedienza romana, assumeva un ruolo di primissimo piano. La priorità di fornire un passato glorioso in grado di consolidare il senso di appartenenza di un *ethnos*, che risorgeva in questo modo dall'anonimato, ha condizionato quindi fortemente l'indagine storica. La selezione di fonti scelte *ad hoc* fu il metodo narrativo impiegato per costruire il tipo storia, positivista e lineare, che potesse rispondere alle esigenze culturali romantiche e risorgimentali: da una parte giustapponendo informazioni desunte da fonti tipologicamente varie e di epoche diverse e dall'altra omettendo, in maniera sistematica e consapevole, quei dati che avrebbero potuto rendere problematica e in parte contradditoria i temi trattati. Si impone così un racconto monocorde, distante delle fonti e perpetuamente ripetuto con varianti di scarsa rilevanza per tutto il XX secolo. Una tale esposizione, divenuta ormai classica, della storia della Grande Moravia ha cominciato a suscitare critiche sempre più accese solo negli ultimi decenni, quando è emerso un nuovo filone storiografico, sollecitato dal rivoluzionario saggio di Imre Boba dal titolo significativo *Moravia's History reconsidered. A reinterpretation of medieval sources*[6] , che prendendo le distanze dalla "traditional view", ha elaborato una propria "revisionistic view" che ne rivede in profondità presupposti e conseguenze. La nuova impostazione, pur recuperando fonti fino ad allora emarginate, presenta tuttavia la stessa disinvoltura metodologica della tradizione precedente, poichè elabora altrettante storie fittizie attraverso una altrettanto attenta selezione delle fonti. Tale propensione nasce in seguito alla volontà di sciogliere alcune questioni di grande rilievo, purtroppo irrisolvibili a causa della scarsezza delle fonti, come quella della stessa localizzazione geografica della Grande Moravia. La storia della suddetta formazione politica, come giustamente ha osservato Dušan Třeštík[7], è infatti testimoniata da fonti letterarie e normative che propongono versioni discordanti e a tratti inconciliabili dei medesimi episodi: da una parte le fonti cirillo-metodiane in paleoslavo narrano della missione in Moravia di Costantino e Metodio e della formazione della chiesa metodiana sul territorio della dominazione politica di Svatopluk; dall'altra le fonti franche si limitano a registrare realtà politiche fluttuanti sulla frontiera orientale dell'impero carolingio con le quali necessariamente si sviluppavano relazioni dinamiche. La necessità quasi istintiva, ultima eredità di un modo positivista di intendere e scrivere la storia, prevale, allora, anche nella "revisionistic view", che finisce per proporre modelli astratti della Grande Moravia, geograficamente e storicamente definiti, che tuttavia non trovano alcun riscontro certo nelle fonti.

[6] I. BOBA, *Moravia's history reconsidered*.
[7] D. TŘEŠTÍK, *Místo Velké Moravy v dějinách*, p. 123-126.

Il presente lavoro nasce quindi da una presa d'atto dell'effettivo stato delle nostre conoscenze e prende avvio dalla consapevole accettazione del limite delle fonti, scritte e archeologiche. Ciò tuttavia non significa rinunciare alla ricerca sulla Grande Moravia e sulla sua chiesa. Tutt'altro; bisogna però adoperarsi a individuare nuovi percorsi di ricerca che consentano di delineare prospettive originali e fruttuose. Per farlo è necessario tornare proprio a quelle fonti che sono risultate del tutto o parzialmente inadeguate a rispondere ai quesiti che gran parte della storiografia precedente ha formulato come prioritari. Non cambiano dunque le fonti; deve invece mutare l'approccio nei loro confronti avvalendosi in particolare dei significativi progressi che in ambito metodologico sono stati sollecitati dal cosiddetto *linguistic turn*[8]. Il movimento linguistico-filosofico avviato negli Stati Uniti ha infatti promosso una radicale revisione interpretativa della fonte storica, non più intesa come bacino di dati storici a cui attingere indiscriminatamente, ma piuttosto come complesso prodotto da un processo di interazione costante tra destinatari e autori, veicolo di un messaggio che non consente l'accesso diretto a una verità storica che ci si propone di indagare, ma rappresenta il portato di una interpretazione soggettiva del reale attraverso un linguaggio che mira al raggiungimento di specifiche finalità. Proponendomi dunque di adottare i nuovi approcci metodologici, già applicati con successo dalle principali scuole europee a temi cruciali quali l'identità etnica nell'alto medioevo, la cristianizzazione e la formazione delle élites, nel presente lavoro intendo tornare ad affrontare un tema già frequentato dalla storiografia precedente. Mi propongo infatti di indagare il processo che diede vita alla diocesi metodiana con l'obbiettivo di far luce sulle dinamiche della politica missionaria di Niccolò I, Adriano II e Giovanni VIII. Il lavoro sarà scandito in due sezioni cronologiche: la prima di queste sarà dedicata ai pontificati di Niccolò I e Adriano II; la seconda invece prenderà in esame il pontificato di Giovanni VIII. Durante i pontificati di Niccolò I e Adriano II si colloca la genesi del processo che darà vita all'arcidiocesi di Metodio. Per ricostruire questa importante fase, la storiografia precedente si è rivolta con fiducia alle fonti paleoslave, le uniche che attestano un effettivo interessamento della Sede Apostolica rivolto all'Europa centrale tra l'867 e l'870; la versione dei fatti appare entusiastica e attribuisce a Niccolò I e a Adriano II politiche di totale approvazione e apertura sia nei confronti dell'introduzione della lingua slava nella liturgia sia nei confronti dell'organizzazione di una arcidiocesi indipendente nei territori che si estendevano a est della frontiera orientale dell'impero carolingio e che erano governati da sconosciuti leaders slavi. In primo luogo, intendo far emergere la problematicità proprio dei principali testi paleoslavi che

[8] R. M. RORTY, *The linguistic turn*.

propongono il racconto del soggiorno di Costantino e Metodio a Roma (Vita di Costantino, Vita di Metodio e Panegirico di Costantino e Metodio) poiché è necessario tornare a ribadire che essi continuano a costituire casi filologici aperti di cui non abbiamo garanzie solide nè riguardo al luogo e alla data di composizione né tanto meno riguardo all'autore: allo stato attuale delle conoscenze, dunque, ritengo si debbano trattare le fonti paleoslave con estrema cautela; una cautela che finora è stata scarsamente manifestata nella compilazione di lavori storiografici inerenti alla storia della Grande Moravia e della sua chiesa. In secondo luogo, mi propongo di affrontare un altro problema ancora non sufficientemente indagato e, a mio avviso, particolarmente stimolante: perché il racconto delle fonti paleoslave che celebra la piena approvazione papale dell'operato di Costantino e Metodio non trova infatti alcun riscontro nelle fonti coeve prodotte dagli *scrinia* lateranensi (*Liber Pontificalis* e Registri) ai tempi di Niccolò I e Adriano II? Il silenzio, soltanto in parte smentito da alcune lettere di Anastasio Bibliotecario e dalla cosiddetta *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis*, deve diventare motivo centrale di riflessione e spingerci dunque a ripensare le effettive modalità di coinvolgimento della sede romana nella fase iniziale della costituzione della chiesa metodiana in Moravia. In altre parole, la prima parte del lavoro nasce dall'esigenza di prendere le distanze dalla storiografia ormai classica che è solita accogliere acriticamente il racconto delle fonti paleoslave e di affrontare il problema delle origini della diocesi di Metodio attraverso l'interpretazione dei silenzi, senz'altro deliberati, delle fonti romane coeve: al "detto", dunque, delle fonti paleoslave si contrappone il "non detto" delle fonti romane. La seconda parte del lavoro, invece, prende in esame il pontificato di Giovanni VIII. In questo caso, l'analisi viene condotta sulle lettere del pontefice inerenti al problema della costituzione della diocesi in Europa centrale. Si è infatti conservato nel *Registrum* papale più ricco del IX secolo[9] un *corpus* di lettere missionarie piuttosto rilevante che conta almeno 11 lettere (7 *fragmenta* e 4 *epistolae* complete) espressamente indirizzato al fine di gestire la diocesi di Metodio. Sono convinta che il *corpus* di lettere rappresenti un osservatorio privilegiato che consente di procedere a stimolanti comparazioni con documentazione analoga (come ad esempio le lettere di Gregorio Magno per la costituzione della chiesa anglasassone o le lettere di Gregorio II, Gregorio III e Zaccaria a Bonifacio) e che permette di analizzare la politica papale *in fieri* nei confronti della nascente arcidiocesi dell'Europa centrale. Molto rari sono gli studi condotti sull'insieme coerente di questi testi[10]; piuttosto, è molto frequente che nei saggi sulla cristianizzazione degli

[9] D. LOHRMANN, *Das Register Papst Johannes' VIII. (872-882)*, p. 4.
[10] M. LACKO, *The popes and Great Moravia in the light of roman documents* si limita a una presentazione del contenuto delle singole lettere.

Slavi e sulla formazione della diocesi metodiana una lettera estrapolata liberamente dal *corpus* venga proposta come risolutiva di un problema precedentemente esposto. Prendendo le distanze da questo tipico procedimento metodologico, intendo affrontare le lettere missionarie relative alla costituzione della diocesi metodiana come insieme coerente di testi; tale analisi, a mio avviso, consentirà di indagare le tappe di una politica papale dinamica e flessibile, in continua evoluzione e alla ricerca di una definizione; un caso specifico di politica missionaria romana un'esperienza missionaria decennale Da tale atteggiamento storiografico prendiamo totalmente le distanze. Le lettere di Giovanni VIII relative alla costituzione della diocesi metodiana sono infatti soprattutto da considerarsi come un corpo da analizzare nella sua totalità e come tali devono essere trattate.

Capitolo 1

Il ruolo dell'arcidiocesi di Metodio nella storiografia del XIX e del XX secolo

I. 1 *L'arcidiocesi di Metodio nella tradizione cirillo-metodiana*

Sul finire del XIX secolo, la chiesa cattolica ceca viveva una stagione di forte disagio: compromessa con lo stato asburgico per la sua manifesta e continuativa collaborazione ideologica, sembrava del tutto incapace di interpretare le nuove istanze della società civile: risorgimentali, riformiste e moderniste. Un primo impulso al rinnovamento giunse dal laicato con la fondazione del movimento "Katolická moderna" che, attraverso la rivista letteraria "Nový život" (1896-1907)[11], si proponeva lo scopo di garantire al mondo cattolico un ruolo di primo piano nella società ceca contemporanea. Questo nuovo contesto favorì la nascita di una organizzazione clericale modernista e riformista, la cosiddetta "Jednota katolického duchovenstva" (Unione del clero cattolico) dalla vita estremamente turbolenta: già nel 1907, infatti, si trovò costretta a chiudere i battenti in seguito alla bolla papale "Pascendi dominici gregis" con la quale veniva condannato ogni tipo di avvicinamento della chiesa cattolica con il modernismo. Nel 1918, all'indomani della fondazione dello stato cecoslovacco, l'organizzazione si ricostituì come mezzo di espressione delle istanze di parte del clero cattolico ceco e, nel 1919, stilò il documento "Obnova cirkve katolické v Československé republice" (Rinnovo della chiesa cattolica nella repubblica cecoslovacca) con il quale veniva fissato un programma ambizioso di riforme ecclesiali e liturgiche: si aspirava, innanzitutto, alla costituzione di un patriarcato cecoslovacco e all'introduzione della lingua ceca nella liturgia. Nel giugno del 1919, una delegazione della "Jednota katolického duchovenstva" si presentò a Roma e sottopose all'attenzione di papa Benedetto XV un *memorandum* che conteneva i punti essenziali della riforma auspicata. Senza mezzi termini, appellandosi esplicitamente alla cosiddetta eredità cirillo-metodiana, parte del clero ceco richiedeva che «…al titolo primaziale dell'arcivescovo di Praga ven[isse] concesso potere veramente primaziale su tutte le province della repubblica prendendo a modello la giurisdizione che venne concessa a san Metodio,

[11] Sulla "Katolická moderna" e sulla rivista "Nový život" si veda *Česká literatura od počatků k dnešku,* p. 115.

apostolo degli slavi[12]». La riforma ecclesiale e liturgica che pretendeva, nelle sue forme più radicali, l'istituzione di un vero e proprio patriarcato cecoslovacco e il diritto all'uso liturgico del ceco[13], dunque, si sosteneva su una mitica idea di continuità, ecclesiale e liturgica, della nuova chiesa cecoslovacca con l'arcidiocesi di Metodio: in nome di un mitico passato di autonomia ecclesiale, attribuito alle concessioni della Sede Apostolica nel IX secolo, si chiedeva nel XX secolo di poter tornare a godere degli stessi privilegi. Naturalmente, le istanze di riforma non vennero accolte: la "Jednota katolického duchovenstva" venne sottoposta al controllo dei vescovi e resa così inoffensiva; per reazione, l' 8 gennaio del 1920 nacque la Nuova Chiesa Cecoslovacca, svincolata da Roma, che si richiamava e si richiama all'eredità cirillo-metodiana pur presentando un impianto dottrinario-ecclesiale ispirato all'eredità hussita.

L'esperienza della "Jednota katolického duchovenstva", anche se fallimentare, consente di illustrare un esempio concreto di applicazione della cosiddetta tradizione o idea cirillo-metodiana, intendendo per applicazione l'uso ideologico di un aspetto specifico di un vasto patrimonio costituito da un mitico passato politico, culturale, religioso e perfino ecclesiale, un patrimonio di principi a cui attingere per legittimare specifiche rivendicazioni, per dare forza a progetti politici e religiosi del XIX e del XX secolo. Patrimonio condiviso dal mondo slavo, sia romano che ortodosso[14], si trattava del frutto variegato di una stagione culturale fervida: grazie alla progressiva riscoperta di Cirillo e Metodio[15], storica, linguistica, religiosa e culturale, si ponevano infatti le basi per una più ampia riflessione sulla cosiddetta civiltà slava che, maturata sotterraneamente nei secoli, tentava finalmente il suo ingresso da protagonista nella cultura e nella storia europea. I due fratelli tessalonicesi finirono per essere trasformati in ideatori coscienti della civiltà slava, assunsero il ruolo di paladini della coscienza comunitaria slava, – teorizzata, nelle sue modalità, dalle voci più svariate del movimento dello slavismo[16] – spesso auspicata piuttosto che reale e divennero dunque i patroni ideali dei numerosi Congressi slavi che si tennero in Europa nel corso del XIX secolo e agli inizi del XX secolo[17]. Simboli di

[12] J. B. LÁŠEK, *Cyrilometodějská tradice od roku 1880 do současnosti*, p. 13. Si veda anche V. KADEŘÁVEK- Z. TRTÍK, *Život a víra Dr. Karla Farského*, Praha 1982.

[13] Trad. it. "….K největšímu dobru národa i naší církve prosíme, aby arcibiskupu pražskému k titulu primase, jehož užívá, byla přidána moc vpravdě primácialní na všechny provincie republiky na způsob jurisdikce, která byla kdysi dána sv. Metodějovi, slovanskému apoštolovi…" da cit. in J. B. LÁŠEK, *Cyrilometodějská tradice od roku 1880 do současnost*, p. 13.

[14]Ormai classica è la teoria storiografica che distingue la Slavia in due zone culturali, quella latina (romana per credo) e quella greco ortodossa. Si veda a questo proposito A. NAUMOW, *Definizione delle aree culturali slave medievali tra mondo bizantino e mondo romano-germanico*, p. 51-74.

[15]Si veda A. TAMBORRA, *La riscoperta di Cirillo e Metodio nel secolo XIX e il suo significato*, p. 315-341.

[16]W. GIUSTI, *Il Panslavismo.*

[17]Si ricordi ad esempio il primo Congresso degli Slavi, svoltosi a Praga nel 1848.

una mitica unità, finirono per rappresentare, in molte occasioni, un panslavismo vuoto e retorico[18].

Sulla riscoperta della civiltà slava e delle sue origini unitarie, simbolizzate dalle figure dei due apostoli bizantini, si innesta un altro tema che arricchisce ulteriormente l' *humus* ricco e fertile da cui scaturisce l'inesauribile tradizione cirillo-metodiana. Si tratta, questa volta, del mondo cattolico che, nel XIX secolo, rivive in molti ambienti una forte aspirazione al ritorno all'unità cristiana e dunque auspica un possibile superamento dello scisma. Matura allora, in particolare, tra i gesuiti di Francia[19], un forte impegno di più approfondita conoscenza teologico-dottrinale, ma anche culturale[20] delle chiese orientali separate, con il chiaro intento di far emergere ciò che unisce a discapito di ciò che separa. E ciò che unisce lo si identifica proprio nell'esperienza cirillo-metodiana, che, precedente allo scisma, viene riletta come episodio collettivo, bizantino e romano; il mondo slavo allora "devait être un pont"[21]: l'unità al suo interno risolverà la frattura tra ortodossia e cattolicesimo romano[22]. Obbiettivi e metodi della Compagnia di Gesù vennero approvati dal Vaticano che nel 1846, con l'enciclica di Pio IX *Litterae ad Orientales,* rilanciò l'impegno per l'unione delle Chiese e già nel 1880 finì per proclamare Cirillo e Metodio santi della chiesa universale «*...cum retro longe respicimus optimis initiis splendidam Slavonicarum gentium cum Romana ecclesia coniunctionem*»[23]: anche a Roma, dunque, prevalse l'opinione che proprio nel nome dei due apostoli tessalonicesi si sarebbe potuto ricomporre il tessuto unitario tra cattolicesimo e mondo ortodosso.

Simboli dell'unità linguistica e culturale del mondo slavo e di una auspicata unità religiosa tra cattolici e ortodossi, Cirillo e Metodio sono dunque oggetto di letture riattualizzanti forti che ebbero origine nel XIX secolo e che, dure a morire, si insinuano in numerosi saggi di carattere scientifico ancora negli anni 90 del XX secolo. Come denuncia

[18]Note sono le critiche feroci di Herzen e Bakunin verso il Congresso slavo di Mosca del 1867 e verso l'uso strumentale di Cirillo e Metodio: "Sono d'accordo, Bakunin, che c'è una profonda delizia in questo spettacolo da carnevale che, burocraticamente, inaridisce i problemi circa i rapporti tra l'Occidente e l'Oriente e della propaganda religioso-ortodossa, con lo scopo di sollevare gli Slavi col gonfalone di Cirillo e Metodio" in A. I. HERZEN, *Sobranie socìinenij*, vol. XIX, Mosca 1960, p. 289 (vedi A. TAMBORRA, *La riscoperta di Cirillo e Metodio nel secolo XIX e il suo significato*, p. 325-26).

[19]Sono da citare le figure di tre russi gesuiti che operarono in Francia intorno alla metà del XIX secolo, Ivan S. Gagarin, Evgenij Balabin e Ivan Martynov, con il pieno appoggio del generale della Compagnia, Pierre Beckx. Trovare qualche notizia bibliografia a cui rimandare.

[20]In particolare, si diede vita all' *Oeuvre des Saints Cyrille et Méthode*, nel 1855 a Versailles. Si trattava di un centro di studi che doveva promuovere attività culturali tese al dialogo con le chiese slave: nacque una ricca biblioteca a Meudon e si dette avvio alla pubblicazione di collane di studi e riviste.

[21]Cit. da CH. QUENET, *L'Unité de l'Eglise*, p. 133 (A. TAMBORRA, *La riscoperta di Cirillo e Metodio nel secolo XIX e il suo significato*, p. 331).

[22] Sulla slavistica francese del XIX secolo si veda J. BONAMOUR, *De Cyprien Robert a nos jours*, p. 165- 174.

[23]Enciclica di papa Pio IX datata 30 settembre 1880: *Grande Munus*, p. 145-153.

Domenico Caccamo[24], è, ad esempio, il francese Francis Conte[25] a proporre «una storia della cultura e della mentalità della Slavia vista come complesso organico»[26], dove si esaltano i momenti collaborativi a discapito della «endemica litigiosità interslava»[27]; in questa ottica, come da copione, l'esperienza cirillo-metodiana viene riproposta attraverso una lettura fiduciosa e acritica delle vite paleoslave dei due apostoli in funzione «delle conseguenze sulla globalità del mondo slavo»: si propone, dunque, un racconto "storico" lineare, funzionale alla costituzione di una cultura e di una spiritualità slave indipendenti[28]. Mentre ancora nel 1985 l'intervento di Angelo Tamborra in occasione del congresso per l'anniversario della morte di Metodio, tenuto a Roma sotto la direzione del Pontificio Istituto Orientale[29] si chiudeva celebrativamente con le parole dello slavista sloveno Franjo Grivec, secondo cui «...Costantino e Metodio sono i grandi e incomparabili mediatori fra Oriente e Occidente, apostoli dell'unità e fratellanza universali[30]».

Registrati i filoni ideologici "unitari" e denunciato il peso che esercitarono e esercitano sull'attività scientifica inerente la più vasta ricerca cirillo-metodiana, è bene sottolineare che i due apostoli sono poi i protagonisti o personaggi di grande rilievo nelle storie nazionali che il XIX secolo stimolò tra le nazionalità slave che rivendicavano politicamente l'emancipazione nazionale dagli imperi austro-ungarico e ottomano. La tradizione cirillometodiana, dunque, consiste in un patrimonio "condiviso" dal mondo slavo nella sua globalità, ma anche in un patrimonio "conteso" e, dunque, piegato alle specifiche esigenze nazionali. Eclatante, ad esempio, è il tentativo bulgaro di appropriarsi di Cirillo e Metodio perfino etnicamente: non più greci di Tessalonica, ma slavi e propriamente bulgari[31]!

L'esempio di applicazione della tradizione cirillometodiana, proposto in apertura del paragrafo e relativo alla pretesa della chiesa cattolica ceca di evolversi in patriarcato in nome del precedente, costituito dall'arcidiocesi di Metodio del IX secolo, appartiene invece all'ambito ceco. Il caso ceco risulta estremamente interessante perché complesso e completo: la

[24]Prefazione a W. Giusti, *Il Panslavismo*, p. 7-18.
[25] F. CONTE, *Gli Slavi. Le civiltà dell'Europa centrale e orientale*.
[26] Cit. dalla prefazione curata da D. Caccamo a W. GIUSTI, *Il Panslavismo*, p. 7.
[27]M. CAPALDO, *La slavia antica e altomedievale di fronte al mondo romano-germanico*, p. 817.
[28] Sul problema delle ideologizzazioni del racconto storico della missione di Cirillo e Metodio, si veda D. TŘEŠTÍK, *Misto Velké Moravy v dějnách,* p. 689-725.
[29]Il Pontificio Istituto Orientale, centro di studi per la promozione dell'unione tra cristiani d'occidente e d'oriente, viene fondato il 15 ottobre del 1917 da Benedetto XVI e affidato ai gesuiti da Pio XI. Si rimanda a V. POGGI, *Per la storia del pontificio istituto orientale*.
[30]F. GRIVEC, *Cyrill und Method zwischen Ost und West*, p. 225 .
[31]Il principale argomento a favore di tale tesi risulta essere l'origine slavo-bulgara del nome Metodio: Strachota, che compare nel 14 secolo in fonti di origine boema. Ultimi sostenitori della slavicità dei due apostoli sono studiosi polacchi. Si veda ad esempio T. WASILEWSKI, *Slowjanskoe proischoždenie solunskich bratev Konstantina-Kirila i Mefodija*, p. 49-59.

tradizione cirillometodiana, infatti, non rappresenta un serbatoio per una più generale rivendicazione culturale; arrivando a identificarsi con la statalità grande morava, territorio entro il quale, per tradizione, si era compiuta la missione bizantina dei due fratelli tessalonicesi, la società ceca nel suo complesso riterrà di poter avanzare rivendicazioni politiche e ecclesiastiche precise, in nome di un passato costruito parzialmente sulle fonti, ma fissato in un preciso modello storico la cui attendibilità finì per essere garantita dalla sua continua riproposizione. Tale modello o più semplicemente mito storiografico, che sarà alla base delle rivendicazioni ceche, ebbe una genesi complessa e si fissò in età risorgimentale.

I.2 ***Il caso ceco-slovacco***

Già in età illuministica, con la nascita della scienza della slavistica moderna, disciplina ampia, che intendeva occuparsi di tutti i campi connessi al mondo slavo, la ricerca cirillo-metodiana ebbe un suo ampio spazio tra gli slavisti cechi[32]. Oltre alle problematiche più specificamente linguistiche, concernenti la creazione della prima lingua letteraria slava, si individuò un altro campo di interesse, quello cioè dell'ubicazione della cosiddetta Grande Moravia[33], come area dell'attività missionaria di Cirillo e Metodio e come spazio in cui sorse l'arcidiocesi metodiana. Attraverso una valutazione estremamente critica delle scarse fonti che si possedevano intorno all'argomento, il dibattito sorse vivace e proliferarono svariate posizioni. Gli slavisti cechi della seconda metà del XVIII secolo puntarono il dito sulla carenza delle fonti, consigliarono cautela e attaccarono l'opinione corrente che pretendeva di collocare il centro della grande Moravia nella mitica località di Velehrad, presso le odierne cittadine morave di Uherské Hradiště e di Staré Město. La tradizione di Velehrad traeva spunto dalla cosiddetta cronaca di Dalimil, opera trecentesca in lingua ceca, dove il toponimo, fino ad allora mai comparso, servì a identificare proprio la sede arcivescovile di Metodio e dunque, implicitamente, anche la presunta capitale della Grande Moravia[34]. Tale notizia venne tramandata da fonti boeme successive, come la cronaca di Pulkava[35] o la leggenda agiografica *Quemadmodum*[36] , dedicata a san Venceslao e composta dallo stesso Carlo IV, per arricchirsi di ulteriori dettagli e tentare una identificazione concreta con qualche villaggio boemo o moravo.[37]

Tra i dibattiti che sorsero fra rappresentanti cechi dell'Illuminismo, spicca sicuramente lo scambio di lettere che avvenne tra Václav Fortunát Durych e il fondatore della slavistica

[32] Si veda per una presentazione generale sull'illuminismo e sulla nascita della slavistica *Česká literatura od počatků k dnešku*, p. 157-163.
[33] La definizione "Grande Moravia" si impone nella storigrafia europea soltanto nel XX secolo e trae origine dall'espressione greca ἡ μεχάλή Μοραβίά tratta dal *De administrando imperio*, opera realizzata a metà del X secolo da Costantino Porfirogenito. Proposte per l'interpretazione della definizione Grande Moravia in R. DOSTÁLOVÁ, *ΜΕΓΑΛΗ ΜΟΡΑΒΙΑ*, p. 344-49.
[34] *Kronika tak řečeného Dalimila*, p. 46: «Tak byl svědkem Velehrad, jak Metoděj zářivý kříž pozved a při křtu klad na šíj Bořivoje dlaně».
[35] *Chronica Przibiconis dicti Pulkava*, p. 16-17.
[36] *Legenda Quemadmodum*, ep. 289-296.
[37] Si veda sul mito di Velehrad M. EGGERS, *Das "Grossmährische Reich" Realität oder Fiktion?,* p. 372-76. Tutt'ora il dibattito è aperto.

ceca Josef Dobrovský[38]. Durych[39], nel 1788, rendeva noto al collega che una città "Morava" compariva nelle fonti del XIV secolo come sede suffraganea dell'arcidiocesi ungherese di Pécs e si interrogava sul significato dell'informazione. Dobrovský[40], a sua volta, scongiurava cautela e esprimeva la sua opinione, apportando interessanti considerazioni intorno alla possibile natura dell'arcidiocesi metodiana. A suo parere, per Moravia le fonti non intendevano indicare una città ma l'intera regione romana della Pannonia, probabilmente comprensiva di aree a nord del Danubio. Riteneva poi che storicamente si dovessero considerare due Moravie, una a nord del Danubio, da identificarsi con la statalità del *dux* moravo Svatopluk, l'altra a sud del Danubio, da collocarsi tra la Pannonia e l'area di influenza bulgara; asseriva inoltre che Metodio era da considerarsi arcivescovo missionario e quindi privo di una sede fissa, ma che dovendo collaborare con Svatopluk, operava probabilmente proprio nella Moravia attuale; ammetteva, inoltre, storicamente l'esistenza di una sede vescovile presso Nitra, nell'attuale Slovacchia. Apprezzando le opinioni del canonico ungherese di Pécs, Salagius[41], che collocava la Moravia dei Mojmiridi tra i fiumi Danubio, Hron e Morava, Dobrovský limitava il territorio tra i fiumi Danubio, Váh e Morava. Opinione discordante espresse invece l'erudito Gelasius Dobner che nel 1784[42] sostenne l'ipotesi di una unica Moravia, statalità estesa, che si allargava a sud fino al Tibisco, all'altezza dell'affluenza del fiume Maros e a occidente fino alla Saal. Contro Dobrovský e le sue posizioni, fissate nel saggio del 1823 dal titolo *Cyrill und Method der Slaven Apostel*, si levò la voce contraria e originale del benedettino Friedrich Blumberger[43], professore a Vienna di Storia della chiesa. Quest'ultimo ipotizzò la necessità di riconoscere l'esistenza storica di ben tre Moravie: la prima, secondo la fonte costituita dal *De cerimoniis* di Costantino Porfirogenito, doveva collocarsi in un non meglio specificato Illirico orientale e la seconda, la vera "Grande Moravia" che ospitò Costantino e Metodio e dunque anche l'arcidiocesi metodiana, nella Mesia romana; infine, si doveva tener conto del principato di Rastislabos, da distinguere dal *dux* della Grande Moravia Rastiz, che sorgeva nel territorio compreso tra i fiumi Drava, Sava e Danubio e che aveva come centro la città di Morabos, segnalata dalla vita greca di Clemente , discepolo di Costantino e Metodio (fig. 1).

[38]Sull' argomento si veda Z. HAUPTOVÁ, *Otázka pokřtění Velké Moravy z pohledu osvícenské a obrozenské slavistiky*, p. 91-99. La studiosa rimanda all'edizione dell'epistolario tra i due slavisti, realizzata da Patera nel 1895.
[39]*Durych Václav Fortunát (1735-1802)*, p. 626-27.
[40] *Josef Dobrovský (1753-1829)*, p. 560-71.
[41] István Szalágyi (1730-1796), esperto specialmente della Pannonia romana e paleocristiana.
[42]G. DOBNER, *Kritische Abhandlung von den Gränzen Altmärens oder des grossen Mährischen Reiches im 9ten Jahrhundert*.
[43] Blumberger recensisce il saggio di Dobrovský in Iahrbücher der Literatur 25 (1824), p. 211-235.

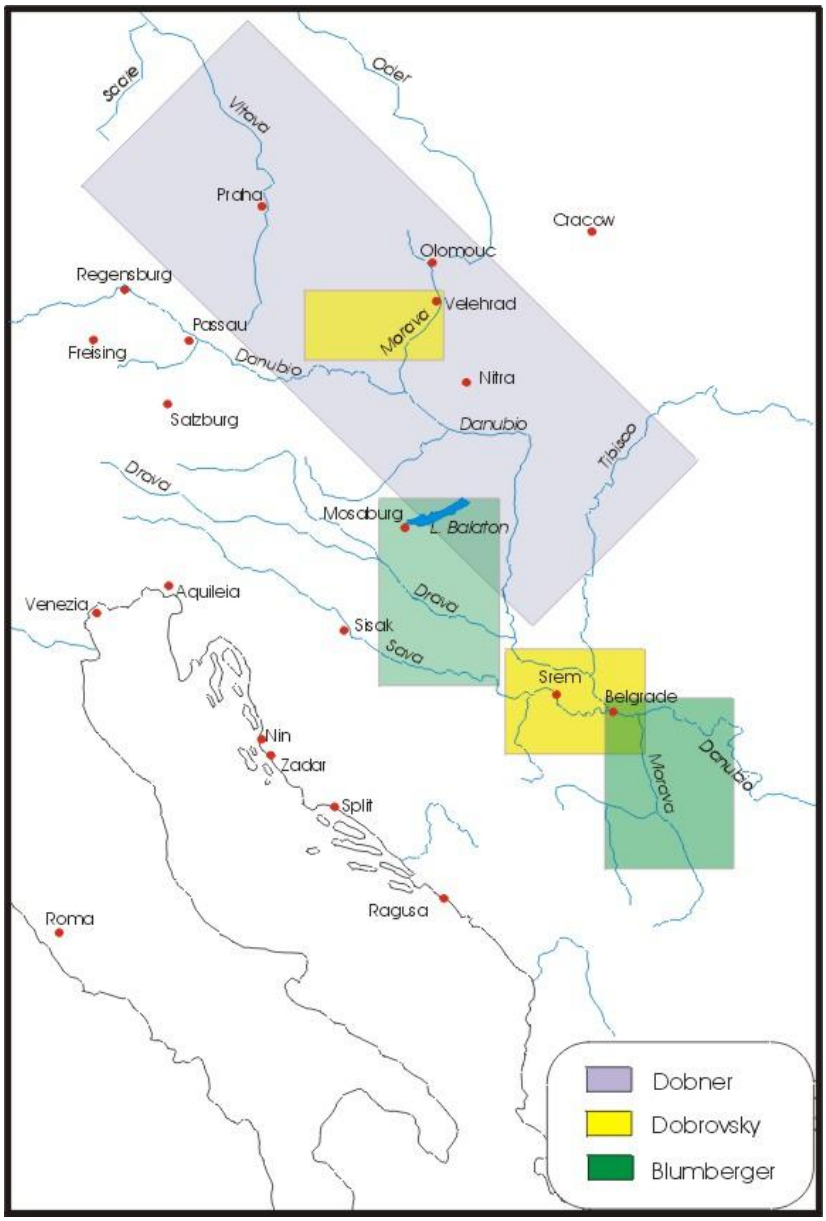

Fig. 1 La Grande Moravia secondo Dobner (1784), Dobrovský (1823) e Blumberger (1824).

Appare dunque evidente che la slavistica in età illuministica si pose specialmente il problema dell'ubicazione della Grande Moravia, intesa come area della missione bizantina, ma anche come territorialità dell'arcidiocesi di Metodio. Il dibattito fu vivace e stimolante e l'interpretazione di fonti scarse e contraddittorie produsse un ricco panorama di varianti: da una parte si iniziava a individuare lo spazio della Grande Moravia nell'attuale Moravia e nella Slovacchia occidentale, dall'altra si proponevano teorie che accordavano le fonti attraverso la moltiplicazione di una regione storica, quella della Moravia e dei suoi leaders politici (fig. 1). Scarsi risultano, in un primo momento, studi specifici sull'arcidiocesi metodiana; il tema infatti viene esclusivamente affrontato nel tentativo di stabilire geograficamente la sede arcivescovile che si pretendeva dovesse essere anche il centro politico della compagine che si indagava.

La generazione di studiosi successiva apportò nella discussione il nuovo spirito romantico-nazionalista e la tendenziosità delle cosiddette "antichità nazionali". Espresse, tra gli altri, la propria opinione sull'argomento Pavel Josef Šafářik, slavista a tutto tondo che esercitava la professione di bibliotecario presso la Biblioteca Universitaria di Praga [44]. In un prima momento, negli anni 20 del XIX secolo, lo studioso avanzò ipotesi caute, suggerendo la possibilità dell'esistenza di più "Moravie"; aggiungeva inoltre che l'area di missione cirillometodiana era da collocarsi, molto probabilmente, nella regione circostante al lago Balaton, in Ungheria e che la mitica Velehrad, centro principale della Grande Moravia era forse da identificarsi con la città attuale di Székesfehérvár[45]. La sua posizione definitiva intorno all'argomento[46], espressa nel suo *Slovanské starožitnosti* (1837), tuttavia, trovò una forma del tutto nuova: giunse, infatti, a sostenere che il fulcro dell'impero moravo andava collocato nella Moravia e in parte dell'Austria attuali, con significative propaggini nella cosiddetta "Slavia ungherese"[47]; riteneva inoltre che la "Grande Moravia" fosse la creazione politica di Svatopluk, leader capace di riunire la Moravia a nord del Danubio con il principato pannonico a sud del Danubio (presso il lago Balaton). Aggiungeva inoltre che la sede di Rastislav,

[44]Lo studioso si occupò degli esordi delle letterature slave, delle prime fasi storiche dei popoli slavi e delle loro tradizioni folcloristiche. Tra la sua ampia produzione scientifica, si citi: *Geschichte der slawischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten*, Pešt' 1842; *Slovanské starožitnosti* (Antichità slave), Praha 1837; *Slovanský národopis*, Praha 1842.

[45]Tali opinioni lo studioso ceco espresse a Kopitar in via epistolare. Si veda Burian V. *Šafařikovy dopisy Slovinci Bart. Kopitarovi*, p. 16. Si ripetè inoltre nel suo *Geschischte der slavischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten*, del 1826.

[46] Si veda L. HAVLÍKOVÁ, *P. J. Šafařík a Velka Morava*, p. 89-98.

[47] Cit. da P. J. ŠAFAŘÍK, *Slovanské starožitnosti*, p. 507: "…že jádro říše moravské do celé dnešní Moravy a částky Rakous, pak do celého uherského Slovanstva od vtoku Moravy až k řece Toryse a na jihu až k Matře a Vacovu položiti se musí". La "Slavia ungherese" va identificata con l'attuale Slovacchia.

probabile centro anche dell'arcidiocesi metodiana, doveva ubicarsi a Velehrad, località che, secondo lui, era da identificarsi con l'odierna cittadina morava di Hradiště, presso Olomouc.

Nel capitolo "Pokřest'anění Moravy. Bratři Soluňští", lo slavista ceco, tentando di approfondire il tema dell'arcidiocesi di Metodio, prese in considerazione e analizzò una fonte purtroppo molto problematica. Si occupò, infatti, di una bolla di papa Eugenio II (824-827)[48] che, conservata unicamente in un codice del XII secolo[49], viene attualmente considerata all'unanimità un falso della fine del X secolo realizzato presso la sede vescovile di Passau ai tempi del vescovo Pilgrim (971-991). E' noto, infatti, che quest'ultimo, nel tentativo di attribuire alla diocesi di Passau la mitica eredità dell'arcidiocesi di Lorch e dunque il titolo metropolitano e la giurisdizione sulla Pannonia, nel X secolo magiara, e sui territori a nord del Danubio, in competizione con l'arcidiocesi di Salisburgo e con quella di Magonza, abbia prodotto numerosi falsi storici che soltanto la critica più recente inizia a identificare[50]. Secondo la suddetta bolla, il papa Eugenio II, festeggiando i progressi spirituali di un *Tutundus* avaro, non identificato, e di un Mojmir moravo, istituiva quattro nuovi vescovadi da attribuire alla santa chiesa di Lorch-Passau, nello stesso testo innalzata a metropoli. Šafařík non colse le gravi contraddizioni storiche del testo, la più eclatante delle quali pretendeva la compresenza di Metodio arcivescovo e del fondatore della dinastia morava, Mojmir, ma piuttosto si concentrò sull' identificazione delle sedi che nella bolla venivano citate, convinto probabilmente di poter così far luce sui probabili centri ecclesiastici della successiva arcidiocesi metodiana; procedette dunque all'identificazione della *sancta ecclesia Fauiana*, attribuita nella bolla al vescovo *Rathfredus*, con la città di Vienna per poi affrontare la questione più spinosa della *ecclesia Speculiiuliensis quae Ouguturensis*, attribuita proprio a Metodio (che dunque, nell'economia del falso, si trova ridotto al rango di vescovo suffraganeo della chiesa di Passau!); tale centro, di cui tutt'oggi si discute la credibilità storica, secondo lo studioso ceco, doveva essere presso Olomouc e, quindi, coincidere con la mitica Velehrad mentre la *ecclesia nitrauensis*, attribuita nella bolla ad un certo *Alchuuinus* non poteva che non essere la cittadina slovacca di Nitra. L'ultima sede citata dalla bolla, la cosiddetta *ecclesia Vetuarensis*, venne identificata da Šafařík, erroneamente, come la cittadina sassone di Altenburg[51]. L'analisi dello slavista ceco, dunque, si concentra esclusivamente sui toponimi presentati dal documento, attività questa

[48] L'edizione più recente del testo si trova in *Epistola*, p. 254-59, nei *Magnae Moraviae fontes historici* il testo si trova nella sezione dedicata ai documenti falsi (*spuria*).
[49] Österreichische Nationalbibliothek, Wien, n. 1051, ff. 70-71.
[50] Sulla figura di Pilgrim si veda F. R. ERKENS, *Pilgrim, Biscof von Passau*, p. 25-37. Sui falsi, M. EGGERS, *Die Slavenmission Passaus, Bischof Pilgrim und die Lorcher Fälschungen*, p. 13-36.
[51] Sembra più probabile che tale ecclesia fosse situata presso il centro di Scarabantia o addirittura presso Vindobona.

particolarmente amata dallo studioso di antichità slave, ma purtoppo non contribuisce all'avanzamento della ricerca sull'arcidiocesi metodiana. Il falso, grossolano in questo caso, invalida completamente un tentativo del tutto sterile.

Di notevole importanza, per lo sviluppo della storiografia sulla Grande Moravia e per la creazione di un modello vincente di interpretazione del ruolo dell'arcidiocesi di Metodio nella storia dell'Europa centrale fu il contributo di František Palacký, vero "historian as nation-builder"[52]. Teorico dell'austroslavismo[53] e membro dell'apparato burocratico austroungarico, lo studioso ricoprì il ruolo di storico ufficiale della Boemia e della Moravia, compilando negli anni 30 del XIX secolo l'opera *Geschichte von Böhmen*[54]. Nel 1848, l'autore scelse di procedere alla traduzione in ceco del suo lavoro e, nell'introduzione alla prima edizione, dal titolo *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě* (Storia del popolo ceco in Boemia e in Moravia), ne fornì i motivi, intrisi di romantico amor patrio: asseriva infatti che la scrittura di una storia del popolo ceco, in lingua ceca, aveva prima di tutto lo scopo di consentire al pubblico ceco di conoscere la propria storia e di acquisire così la coscienza di ciò che era stato per sapere ciò che avrebbe dovuto essere negli anni a venire[55].

La storia di Palacký non si avvia con il racconto della Boemia altomedievale: identificata la terra ceca (země česká) e cioè il teatro storico del popolo ceco (historické divadlo národa našeho) come l'insieme geografico di Boemia e Moravia, regioni che, già nell'introduzione, lo studioso aveva indicato come *corpus* organico, unite dalla volontà di Dio stesso[56], dopo un rapido excursus che riguardava i Marcomanni, abitanti germanici della regione, l'opera procede introducendo gli slavi, per poi trattare la storia della statalità legata alla figura di Samo[57], il cui centro si pretendeva fosse proprio nella *země česká* e infine quella dell'"impero moravo". I Moravi in particolare figurano, nell'ottica di Palacký, come veri protocechi. Lo storico, dunque, procede a un chiaro processo di appropriazione della storia

[52] Prestito da *Historians as nation-builders. Central and east-Europe*. Sulla figura di Palacký e sulla sua attività di storico si rimanda ai contributi italiani di A. LAUDIERO "Dobbiamo liberarci di Palacký!". Nuovi indirizzi della ricerca storica nella repubblica ceca, p. 37-61 e di G. CENGIAROTTI, *Liberarsi di Palacký?*, p. 143-155.

[53] Per austroslavismo si intende una vasta corrente di pensiero condivisa da politici di origine slava che nel XIX secolo auspicavano a un rimodernamento dell'impero austroungarico in senso federalista per garantire maggiore autonomia alle nazionalità slave di pertinenza austroungarica. Si veda a questo proposito *Der Austroslavismus. Ein verfrühtes Konzept zur politischen Neugestaltung Mitteleuropas.*

[54] F. PALACKÝ, *Geschichte von Böhmen*.

[55] F. PALACKÝ, *Dějiny národu českho v Čechách a v Moravě*, p. 4.

[56] Sottotitolo di F. PALACKÝ, *Geschichte von Böhmen*.

[57] Samo, di cui trattano sia la *Chronica* di *Fredegarius* che la *Conversio Bagoariorum et Carantamorum* viene ricordato come il fondatore del primo stato slavo. Ribelle franco secondo *Fredegarius*, slavo invece secondo la versione della *Conversio*, egli riuscì a insinuare un nuovo organismo politico in un'area dell'Europa centrale sfruttando la rivalità tra i Merovingi e gli Avari nel VII secolo. Si veda ad esempio. M. LUTOVSKÝ-N. PROFANTOVÁ, *Sámova říše.*

morava[58], necessaria, non soltanto per dare ulteriore lustro alla storia ceca e alle sue origini, ma per scongiurare il proliferare di un patriottismo moravo che emerse nel XIX secolo e, in molti casi, si contrappose al patriottismo boemo. Come giustamente osservato da Hadler[59], il mito storiografico della Grande Moravia si formò e si impose nel XIX secolo proprio per dar forza all'idea di uno stato cecoslovacco: la prima statalità slava, testimoniata dalle fonti, quella morava, ricopriva dunque il ruolo di primo stato comune dei Cechi, intesi come l'insieme di Boemi e Moravi[60], e degli Slovacchi.

Palacký non adottò un metodo rigoroso, non citò le fonti usate e non ne segnalò la complessità. Già nell'edizione tedesca del primo volume della sua opera, onestamente, aveva dichiarato che il suo racconto si basava soltanto parzialmente sulle fonti[61].

Nei capitoli dedicati alla Grande Moravia[62], lo storico propose il racconto di una statalità a nord del Danubio che raggiunse la sua massima espansione grazie alle capacità militari e strategiche del principe Svatopluk[63]. Lo storico ceco intravide soprattutto nella Grande Moravia di Svatopluk la realizzazione di un grande impero slavo sovrannazionale (principalmente moravo e boemo, ma che coinvolse gli slavi "austriaci" nella loro totalità) che si contrappose con successo al regno di Germania e introdusse prepotentemente la componente slava nell'Europa romano-germanica; la caduta della Grande Moravia, dovuta alle invasioni magiare, significò, per questo, la fine di un'esperienza storica unica, che avrebbe cambiato il corso intero della storia d'Europa. Il modello statale moravo fu dunque il fulcro del pensiero storiografico di Palacký; rappresentò l'esempio "storico" di successo che, nel XIX secolo, in pieno spirito risorgimentale, tornò a essere prepotentemente attuale; l'intera storia del più tardo stato boemo venne dunque riletta all'ombra del precedente storico insigne[64].

---

[58] M. Eggers parla di un processo di "traslatio" della storia morava, intesa come prima fase storica della Boemia; M. EGGERS, *Das "Grossmährische Reich" Realität oder Fiktion?,* p. 20 s.

[59] F. HADLER, *Historiografický mýtus Velké Moravy v 19. a 20. století*, p. 155-171.

[60] In lingua ceca il termine český (agg. ceco) e tutti i suoi derivati è usato unicamente per indicare l'ambito boemo. Da qui equivoci. Palacký, ad esempio, aveva intitolato in tedesco la sua opera "Storia dei boemi"; rettificò, nella traduzione in ceco con il titolo "Storia del popolo boemo in Boemia e in Moravia".

[61]

[62] F. PALACKÝ, *Dějiny národu českho v Čechách a v Moravě,* p. 80-104 (Povýšení Moravy-Velikost a pád říše moravské).

[63] La figura di Svatopluk verso la metà del secolo XIX diventa eroe nazionale dei cechi. A lui, ad esempio, si dedica nel 1850 un periodico di agronomia, lo "Svatopluk": nel primo numero si ricordava che, sotto il suo dominio, Moravia, Boemia e Slovacchia erano in stretta unione, che tale unità era di nuovo auspicabile contro i tedeschi oppressori e gli ebrei usurai. Si veda H. HANAK, *Czech historians and the end of Austria-Hungary*, p. 70-86.

[64] Trad. it. da F. PALACKÝ, *Dějiny národu českho v Čechách a v Moravě,* p. : "Nel IX secolo gli Slavi avevano allargato i loro insediamenti dai confini del Holstein fino al Peloponneso….In mezzo al loro vasto territorio, per opera di Rastislav e di Svatopluk, cominciò a formarsi un nucleo il cui allargamento prometteva i ridenti frutti di erudizione cristiana e nazionale nello stesso tempo; il favore, concessogli sia da Roma che da Costantinopoli, garantiva il successo quasi infinito. A questo nucleo avrebbero aderito, stimolati da esigenze interne e esterne,

Palacký credette infatti di scorgere nella dinastia boema dei Premislidi le stesse ambizioni dei Mojmiridi, ma, nonostante i tentativi, registrati fino al XII secolo e, più tardi, sotto Přemysl Otakar II e perfino sotto Carlo IV, non riuscì nell'intento. Lo storico attribuì principalmente all'assenza di una chiesa nazionale e indipendente[65] i continui fallimenti politici che caratterizzarono la storia della Boemia e impedirono una effettiva emancipazione della regione dalla casa sassone. Il successo della Grande Moravia, invece, fu garantito proprio dalla fondazione dell'arcidiocesi di Metodio. Scriveva infatti Palacký:

> "L'opera della spada, il giovane stato moravo, però subito dopo le catastrofi del secolo successivo: l'opera dello spirito, realizzata dalla premura apostolica di Metodio, resiste ancora nei millenni. Al culmine della sua fortuna, il regnante [Svatopluk], ricordando infine anche il merito del maestro [Metodio], chiese a Giovanni VIII il suo innalzamento all'onore arcivescovile affinchè l'impero di Svatopluk potesse anche in campo ecclesiastico avere una sua propria metropoli e potesse dunque appellarsi direttamente solo alla sede romana. Il papa, dopo aver acconsentito (874?), divenne il più fervido difensore della nuova importantissima metropoli che prometteva di condurre nel seno suo tutto l'esteso mondo slavo"[66].

Palacký fornisce un'interpretazione fortunatissima del ruolo storico dell'arcidiocesi metodiana. Senza soffermarsi sui molteplici aspetti che questo tema suggeriva, lo storico ceco ha infatti focalizzato l'attenzione sul peso legittimante che esercitò l'istituzione di un arcivescovado nazionale e indipendente per la statalità di Svatopluk: compattezza ecclesiastico-

---

tutte le tribù slave; da esso avrebbero appreso insieme al cristianesimo, se non le nuove istituzioni politiche, almeno la nuova cultura, sia neoeuropea sia nazionale, le idee e l'industria; così come all'occidente si è evoluta la monarchia franca sotto l'influenza romana, così sarebbe cresciuto all'oriente, non senza influenza dallo spirito bizantino, il grande impero slavo e l'Europa orientale avrebbe acquisito mille anni fa una forma diversa da quella attuale. Ma poiché i Magiari, irrompendo proprio nel cuore di questa formazione nascente, lo estirparono, simili speranze furono distrutte per sempre….Se il trono moravo avesse resistito all'attacco magiaro, …i Boemi, costretti dalle circostanze, si sarebbero riuniti alla Moravia. Ma dopo la fine della Moravia e dopo il rinnovamento della forza e del governo tedesco sotto la casa di Sassonia, la Boemia , rimanendo strettamente limitata a se stessa, non potè difendere a lungo la sua indipendenza perché, vicina diretta dei tedeschi, avrebe dovuto acquistare un potere pari a quello tedesco: non rimaneva che soccombere. La Boemia sarebbe riuscita solo se i suoi *duces* fossero stati in grado di riunire sotto il loro scettro tutte le tribù slavi confinanti, cioè se fossero riusciti a rinnovare la forma e l'importanza dell'impero moravo in Boemia. Questo però fu tanto più difficile a causa dei magiari che interruppero i legami con Roma e Costantinopoli e, in seguito, come tutti gli slavi dell'Elba e dell'Oder, finirono per dipendere per i loro bisogni religiosi dai tedeschi. **Anche gli sforzi dei primi Boleslavi fallirono proprio perché mancava loro l'appoggio di una chiesa indipendente e nazionale, subordinata direttamente a Roma**".

[65] La Boemia fu dotata di un vescovado, quello di Praga, soltanto nel 973, dipendente dall'arcidiocesi di Magonza. L'elevazione a sede arcivescovile della città di Praga risale invece soltanto al XIV secolo.

[66] Trad. it. da F. PALACKÝ, *Dějiny národu českho v Čechách a v Moravě*, p. 94.

nazionale, autonomia nella gestione delle questioni ecclesiastiche in piena armonia con gli interessi dello stato, riconoscimento politico dovuto a uno stato dotato di arcivescovado dipendente direttamente da Roma. Lo storico ceco, in conclusione, ha proposto una lettura del passato estremamente funzionale alle esigenze risorgimentali del XIX secolo. La nazione boema ha fallito nei secoli e non è stata in grado di esprimere una statalità forte, capace di frenare una travolgente politica espansionistica a est dei "tedeschi" che ha significato la decadenza e la sottomissione di tutti i popoli slavi occidentali. La nazione morava, invece, pur crollando a causa delle invasioni magiare, è stata in grado di trovare la chiave che adesso i cechi del XIX secolo sono chiamati a ereditare. Il successo è garantito dunque dalla capacità di costituire uno stato slavo allargato (si deploravano dunque le continue lotte fratricide tra slavi), riconosciuto dalle potenze più significative del proprio tempo, legittimato dalla presenza di una chiesa nazionale.

Il modello delineato dal Palacký ebbe un peso notevole e si intensificò in specifici contesti storici. È rilevante ricordare a questo proposito le parole di uno storico francese, Ernest Denis (1849-1921) che, sul finire della prima guerra mondiale, nel 1917, dichiarandosi allievo dell'ormai scomparso storico ceco, affermò che la Grande Moravia, stato potente, "cercò di giocare il ruolo che oggi, speriamo, sarà quello di un futuro stato della Cecoslovacchia"[67]: semplicemente, dunque, il nuovo stato dei cechi e degli slovacchi, erede del potente stato moravo, veniva investito di una funzione gradita a molti stati europei, in particolare, alla Francia, quella cioè di contrastare l'Ostpolitik tedesca.

Con la nascita della Repubblica Cecoslovacca, gli storici ebbero un compito estremamente importante, quello cioè di ancorare storicamente, a fondo, il nuovo stato che era comparso sulle mappe dell'Europa postbellica. I tentativi compiuti in questo senso ebbero l'effetto di intensificare ulteriormente il ruolo della Grande Moravia nella storia dei cechi e produrre un'idea di continuità storica che garantiva il nuovo stato nella sua dignità, politica e culturale. Si citino, ad esempio, le parole dello storico Vaclav Chaloupecký, che collaborando alla pubblicazione *Idea československého státu*, finanziata dal Consiglio nazionale cecoslovacco, nel capitolo dedicato all'"impero grandemoravo" scriveva: "Per il nostro stato nazionale e per l'idea di Cecoslovacchia, l'impero grandemoravo ha ancora questa importanza: visse infatti politicamente e culturalmente anche dopo la sua scomparsa e il nostro popolo anche nei secoli successivi tornò e ritornò alla tradizione grandemorava, statale e culturale

[67] Cit. da E. DENIS, *Otázka rakouská. Slováci*, p. 106. La prima pubblicazione dello scritto risale al 1917 (La Question d'Austriche-Les Slovaques).

come al suo fondamento, storico e naturale….Così l'impero grandemoravo diventò nella nostra tradizione nazionale il prototipo del nostro stato nazionale, dove tutto il nostro popolo conobbe l'unità e iniziò a formare la sua specifica civiltà, slava e europea[68]". Si percepisce, dunque, evidente, che il tema storiografico della Grande Moravia diventa estremamente delicato con la nascita dello stato cecoslovacco; capitolo storico ufficiale su cui si fondavano le basi ideologiche al diritto di esistenza di una nuova realtà politica del XX secolo, quella dei Cechi e degli Slovacchi, difficilmente poteva essere compromesso da studi storici critici e coraggiosi.

La ricerca più prettamente cirillometodiana, condotta specialmente da slavisti e storici della chiesa cechi, percorreva invece altri binari[69]. Grazie alle attenzioni sempre più manifeste della chiesa di Roma verso la tradizione cirillometodiana, sancita, come già ricordato, dall'enciclica *Grande munus* con la quale, nel 1880, si procedeva alla canonizzazione di Costantino e Metodio, il clero cattolico ceco cercò di rivitalizzare il culto dei due apostoli bizantini in terra ceca. Il tentativo, di successo, era polifunzionale: da una parte, si proponeva l'eredità cirillometodiana come un'eredità specificatamente ceca, e dunque un'alternativa patriottica cattolica all'hussitismo, dall'altra si inaugurava un impegno fecondo per il dialogo e l'avvicinamento di tutte le chiese che si riconoscevano in Costantino e Metodio secondo le direttive della Santa Sede. Il fermento non si limitò a straordinari festeggiamenti religiosi, il più eclatante dei quali, in occasione dell'anniversario della morte di Metodio, si tenne a Velehrad nel luglio del 1885, ma produsse numerosi stimoli per una intensa attività scientifica. Promotore straordinario di eventi culturali che consentirono a studiosi di nazionalità e di formazioni diverse di confrontarsi sulle tematiche cirillometodiane fu in particolare l'arcivescovo di Olomouc, Alexander Stojan (1851-1923) che, con la collaborazione dello slavista sloveno Franjo Grivec fondò nel 1910 l'Accademia di Velehrad, istituto che raccoglieva esperti e mezzi per gli studi cirillometodiani. Promotore del dialogo e dell'incontro tra la chiesa cattolica e le chiese orientali, l'istituto, diretto simbolicamente dal metropolita della chiesa unionista ucraina, Šeptický, finanziava e pubblicava monografie e fac-simili di fonti slave; soprattutto, curava una notevole raccolta, gli *Acta academiae velehradensis*, che riuniva i contributi mondiali sulla questione cirillometodiana e sulle problematiche della chiesa orientale di alto valore scientifico. Collaborarono ad esempio slavisti di fama internazionale come Dvorník, Vašica o Vajs e furono coinvolti studiosi immigrati dopo il '17 dalla Russia, come lo stesso Roman Jakobson.

[68] Cit. da V. CHALOUPECKÝ, *Říše Velkomoravská,* p. 20.
[69] Si veda J. B. LÁŠEK, *Cyrilometodějská tradice od roku 1880 do současnosti.*

Tale ricchissima tradizione di studi, che consentì il confronto di storici, teologi, esperti di liturgia e filologi sulla sfaccettata questione cirillometodiana e che nutrì e sostenne l'organizzazione di ben sette congressi unionistici, diretti da Stojan e da Antonin Podlaha, vescovo di Praga e studioso di Costantino e Metodio, si interruppe purtroppo bruscamente dopo il 1948, in seguito al colpo di stato comunista: la ricerca cirillometodiana subì un tragico colpo d'arresto, vennero liquidate le attività scientifiche e le pubblicazioni cattoliche mentre preti e specialisti cercarono in gran parte rifugio all'estero.

Dagli anni 50 in poi, si inaugurò una strabiliante stagione archeologica: siti archeologici notevoli vennero alla luce e si credette così di poter definitivamente confermare l'ubicazione della Grande Moravia sul territorio della Cecoslovacchia comunista. La cosiddetta "età dell'oro" dell'archeologia grandemorava venne inaugurata nel 1949, quando una squadra di esperti, guidata da Jaroslav Böhm, rese finalmente noti i risultati degli scavi archeologici condotti nella cittadina di Staré Město, presso la località Na Valách; si dichiarò, in questa occasione che erano state rinvenute le fondamenta della chiesa in muratura più antica della Cecoslovacchia, risalente all'età grandemorava e più precisamente al periodo immediatamente successivo alla missione evangelizzatrice bizantina guidata da Costantino e Metodio. L'interpretazione della scoperta, estremamente rivoluzionaria, apriva scenari archeologici inimmaginabili. Fino a quel momento, infatti, era prevalsa l'opinione che le chiese della Grande Moravia dovessero essere in legno e, quindi, non identificabili dalla ricerca archeologica. Grazie a ricchi finanziamenti statali e a interesse, manifesto e mediatico, di ambienti scientifici e non, gli archeologi cechi furono in grado allora di dar vita a importanti campagne di scavi finalizzate al rinvenimento di siti "grandemoravi" sul territorio cecoslovacco. Durante gli anni 50 e 60 del XX secolo, non trascorse neppure un anno senza che gli archeologi non annunciassero alla comunità una qualche nuova scoperta, in alcuni casi di fondamenta di una chiesa grandemorava, in altri, invece, di resti di un qualche altro edificio in muratura. La frenesia di quegli anni riportò alla luce i siti più significativi della Moravia meridionale tra i quali è d'obbligo ricordare Mikulčice[70], Staré Město[71], Modrá u Velehradu[72], Uherské Hradiště-Sady[73] e Břeclav-Pohansko[74]; non si trascurò, inoltre, di indagare la Slovacchia occidentale, considerata come la parte orientale del territoro centrale della Grande

[70] J. POULÍK, *Mikulčice. Sídlo a pevnost knížat velkomoravský*.
[71] V. HRUBÝ, *Základy kostela na staroslovanském pohřebišti ve Starém Městě "Na Valách",* p. 265-306.
[72] J. CIBULKA, *Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu a začatky křest'anství na Moravě*.
[73] L. GALUŠKA, *Uherské Hradiště-Sady*
[74] B. DOSTÁL, *Břeclav-Pohansko IV. Velkomoravský velmožský dvorec*; J. MACHÁČEK, *Raně středověká aglomerace Břeclav-Pohansko*, p. 104-117; J. MACHÁČEK, *Raně středověké Pohansko u Břeclavi,* p. 100-138.

Moravia: anche in questa area emersero dunque presunti ritrovamenti "grandemoravi", specialmente a Nitra[75], a Děvín[76], presso il castello di Bratislava[77] e a Dučov u Piešťan[78] (Fig. 2). I siti, per lo più, denunciano la presenza di insediamenti urbani, in genere inseriti in un contesto idrografico molto specifico, dove i rami dei fiumi sembrano avere un ruolo attivo nell'organizzazione stessa dei vari spazi cittadini, dotati di fortificazioni e provvisti di edifici in muratura, chiese e cimiteri risalenti al IX secolo. Nonostante la ricchezza dei ritrovamenti, sia sul piano architettonico che su quello dei corredi, la critica archeologica moderna denuncia la generale scarsezza di pubblicazioni scientifiche valide e la problematicità della rielaborazione critica dei dati archeologici[79]. Si segnalano ad esempio la carenza oggettiva dei reperti archeologici, specialmente architettonici, specifici del IX secolo, rinvenuti in insediamenti che hanno una durata cronologica complessiva in genere ampia (VII-X secolo) e i connessi problemi emersi nelle datazioni, approssimative e ricostruite attraverso modalità comparative in genere perfino discordanti tra sito e sito: per la datazione degli edifici ecclesiastici, ad esempio, non resta che procedere all'analisi di armi, gioielli e speroni rinvenuti nelle tombe legate allo specifico contesto. I cambiamenti di stile, che intervengono sulla fattura di questi oggetti, consentono di giungere a una datazione che oscilla nell'arco di un quarto di secolo, ma tanti altri fattori-variabili giungono a rendere ulteriormente approssimativo il tentativo.

Grande interesse venne destato dal numero considerevole di chiese in muratura del IX secolo, denunciate dalla presenza di fondamenta nei siti rilevati lungo la valle del fiume Morava e nella Slovacchia occidentale. Fino ad oggi, infatti, si è giunti alla stima approssimativa di 20-25 chiese, comprensive di più o meno elaborati complessi di edifici ecclesiastici.

Inoltre, le datazioni rivelarono che la maggior parte delle chiese grandemorave, almeno nei loro corpi principali, erano state edificate nella prima metà del IX secolo e quindi in anticipo rispetto alla missione evangelizzatrice guidata da Costantino e Metodio. Il dibattitto sull'architettura ecclesiastica grandemorava si sviluppò vivace e coinvolse archeologi, storici, storici dell'arte e architetti. Quest'ultimi cercarono di studiare a fondo le fondamenta che progressivamente emergevano, convinti della possibilità di convertire i dati archeologici in

[75] P. BEDNÁR-I. STANÍK, *Archeologický a stavebno-hiastorický vyskum Nitrianskeho hradu v rokoch 1988-1991*.
[76] V. PLACHA-J. HLAVICOVA-I. KELLER, *Slovanský Devín*.
[77] T. ŠTEFANOVICOVA-A. FIALA, *Vel'komoravská bazilika, kostol sv. Salvátora a pohrebisko na Bratislavskom hrade*, p. 168-176.
[78] A. RUTTKAY, *Ducové, okres Trnava*.
[79] Già V.VAVŘINEK, *Nálezy velkomoravské církevní architektury jako historický pramen*, p. 58-73 mentre più recenti le annotazioni critiche in L. GALUŠKA – L. POLÁČEK, *Církevní architektura v centrální oblasti velkomoravského státu*, p. 92-153.

piante attendibili delle chiese grandemorave: lo scopo primario consisteva nell'individuare, tra gli edifici ecclesiastici, tipologie dominanti che si potessero accostare ad altre, analoghe e presenti in specifiche aree culturali d'Europa, per definirne così i modelli di provenienza culturale.

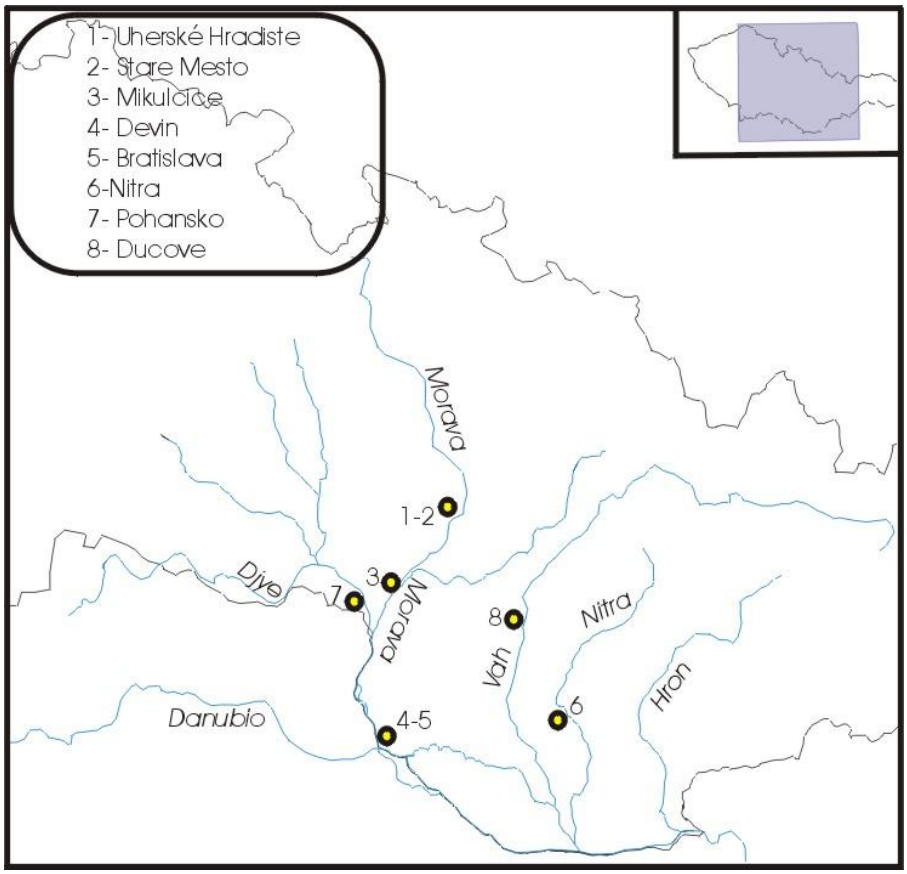

Fig. 2 Siti archeologici grandemoravi in Moravia e in Slovacchia meridionale

I primi effetti delle nuove scoperte archeologiche e delle indagini di storici dell'arte e di architetti cominciarono a avere rilevanza nei primi anni 60 del XX secolo quando un clima di maggiore distensione nella Cecoslovacchia comunista alleggerì la censura e propiziò un dibattito ampio e a tutto tondo tra le discipline. L'occasione per l'apertura di un proficuo dibattito sulla storia ecclesiastica della Grande Moravia giunse nel 1963, quando il mondo scientifico festeggiò con contributi di ogni genere, l'anniversario dell'arrivo di Costantino e Metodio nella terra di Rastislav[80]. Innanzitutto, i dati archeologici consentirono di anticipare cronologicamente la cristianizzazione della Grande Moravia in un' epoca precedente all'arrivo dei due fratelli tessalonicesi e quindi confermare le scarse informazioni di fonti scritte, latine e slave, fino ad allora scarsamente considerate, che denunciavano l'attività missionaria sul territorio dei Mojmiridi già nella prima metà del IX secolo. Definita tale istanza grazie all'evidenza archeologica, molti studiosi ritennero si potesse ulteriormente approfondire il tema delle missioni precirillometodiane attraverso il dato archeologico. Si giunse dunque alla formulazione di un principio, problematico, ma invitante, secondo il quale era possibile individuare il centro ecclesiastico di origine delle missioni evangelizzatrici grazie all'identificazione della provenienza architettonica della diffusa rete di chiese, collocate nei principali centri fortificati come evidente segno della presenza di una organizzazione ecclesiastica missionaria piuttosto capillare. Tale principio, più volte applicato, portò in genere alla formulazione di ipotesi ben diverse tra loro: si guardò all'impero franco, ai Balcani e alle isole britanniche. Attualmente si reputano questi tentativi piuttosto fallimentari[81]: le piante degli edifici ecclesiastici cosiddetti "grandemoravi" sono essenziali e approssimative; mancano, nella maggior parte dei casi, elementi architettonici secondari che consentano identificazioni certe. La classificazione di una zona culturale specifica e quindi di un concreto centro missionario appare dunque faticosa: la chiesa con unica navata e abside semicircolare, ad esempio, è tipologia diffusa in tutta l'Europa altomedievale, dalla Spagna fino al Caucaso e analoghi sono i casi della rotonda e della basilica. Eppure furono proprio questi tentativi, certo maldestri, a fornire lo spunto che consentì un profondo arricchimento del dibattito sulla storia ecclesiastica della Grande Moravia. Nel 1963, ad esempio, venne pubblicato un contributo dello studioso Vladimír Vavřínek, dal titolo *Předcyrilometodějské misie na Velké Moravě* (Missioni precirillometodiane in Grande Moravia)[82]: lo storico, prendendo spunto dalle ipotesi

[80] *Soluňští bratři. 1100 let od příchodu sv. Cyrila a Metoděje*; *Magna Moravia. Sborník k 1100. výročí příchodu byzantské mise na Moravu*.
[81] L. GALUŠKA - L. POLÁČEK, *Církevní architektura v centrální oblasti velkomoravského státu*, p. 97.
[82] V. VAVŘÍNEK, *Předcyrilometodějské misie na Velké Moravě*, Slavia, p. 465-480.

formulate specialmente da Pošmourný[83], che pretendevano una parentela significativa tra l'architettura ecclesiastica grandemorava e quella caratterizzante l'area dalmato-istriana, tentò infatti uno studio innovativo sul ruolo che il patriarcato di Aquileia avrebbe potuto giocare durante tutto il IX secolo nella storia ecclesiastica della Grande Moravia. Vavřínek ipotizzò che il cristianesimo fosse giunto di riflesso nella Moravia, collocata a nord del Danubio, attraverso la Pannonia, area interessata dall'attività missionaria promossa da Salisburgo e da Aquileia. Nella vita paleoslava di Metodio, il principe Rastislav, chiedendo a Michele III l'invio di un maestro, lamenta la compresenza poco efficace di missionari tedeschi, greci e italiani[84]: per lo storico ceco, i tedeschi allora rappresentarono senza ombra di dubbio il clero bavarese, mentre greci e italiani non potevano che essere i rappresentanti del clero dalmato - istriano, sottoposti alla giurisdizione del patriarcato di Aquileia. A suo giudizio, quest'ultimi, di cultura latina e greca, agirono autonomamente in una prima fase per poi continuare a operare all'interno di una organizzazione missionaria gestita probabilmente dal vescovo di Passau; accrebbero, quindi, la loro influenza quando il clero bavarese, in seguito al peggioramento dei rapporti tra *dux* moravo e impero franco, venne emarginato e forse espulso dalla Moravia. Secondo l'opinione di Vavřínek, era dunque probabile che Costantino e Metodio, giunti in Moravia, abbiano collaborato proprio col clero dalmato-istriano: ciò consentì la sopravvivenza della tradizione di Aquileia in Moravia anche nella seconda metà del IX secolo. Segnale potente di tale collaborazione, oltre al persistere di una architettura ecclesiastica di matrice dalmato-istriana, risulta essere, per lo storico ceco, la stessa liturgia slava. Negli anni 60, infatti, iniziavano a trovare seguito nel mondo scientifico le suggestive intuizioni del filologo Josef Vašica (1884-1968), che legò la liturgia slava di Costantino e Metodio alla cosiddetta liturgia di san Pietro, traduzione greca della messa romana gregoriana, più tardi collocata in ambito bizantino (e quindi contaminata dalla liturgia greca). Lo stesso Vašica aveva sostenuto che tale liturgia era già praticata da clero greco che operava nell'Illirico[85]. Vavřínek dunque formulò l'ipotesi che proprio il clero dalmata-istriano avesse introdotto la liturgia petrina nella Grande Moravia e che dunque Costantino abbia proceduto alla traduzione in paleoslavo della stessa in pieno accordo con la tradizione imposta dai missionari sottoposti all'autorità di Aquileia. Vavřínek ritenne infine che Costantino e Metodio abbiano tentato di approfondire ulteriormente il

[83] J. POŠMOURNÝ, *Stavební umění Velkomoravské říše*.
[84] *Vita di Metodio*, cap V, p. 213-214: «Per pietà divina siamo in salute e sono venuti fra noi molti maestri cristiani, dai Valacchi e dai Greci e dai Germani, insegnandoci in modo diverso, mentre noi Slavi siamo persone semplici e non abbiamo chi ci guidi nella verità e renda nota la conoscenza. Allora, buon signore, manda un uomo che adempia ogni giustizia.
[85] Si veda sulla cosiddetta liturgia di san Pietro J. VAŠICA, *Literární památky epochy velkomoravské*, p. 47-51.

legame con la precedente attività missionaria anche a livello di competenza giurisdizionale. Come già aveva suggerito Franjo Grivec[86], anche lo storico ceco, infatti, ipotizzò che i due fratelli avessero originariamente l'intenzione di rivolgersi a Aquileia, e non a Bisanzio né a Roma, per consacrare i discepoli slavi e, dunque, stabilire una dipendenza giurisdizionale. A testimonianza di questa possibilità, viene ricordato il soggiorno dei due missionari bizantini a Venezia e il dibattito polemico sull'introduzione della lingua slava nella liturgia con il clero della città, episodio questo che succede, senza nessi logici nell'economia del racconto agiografico della vita paleoslava di Costantino, alla dichiarazione dell'intenzione di consacrare i discepoli istruiti nella liturgia slava[87]. Ulteriore nesso tra la Moravia e il patriarcato di Aquileia è colto inoltre nel principato pannonico di Kocel, dove viva era la tradizione di Aquileia, in concorrenza con quella salisburghese. A rafforzare l'ipotesi che tra le due regioni slave e il patriarcato di Aquileia intercorressero significativi i rapporti, Vavřínek concludeva ricordando l'evangelario del monastero di Cividale, sede del patriarcato dal 737 all'inizio dell'XI secolo. Documento storico prezioso, quest'ultimo conserva in margine i nomi di tutti coloro che ebbero relazioni col monastero. Tra i nomi del IX secolo, si possono leggere molti nomi slavi: tra di essi compaiono anche le forme "Rastislav", "Svatopluk", "Pribina", "Kocel"[88]. Non è chiara l'occasione in cui si trascrissero questi nomi né è possibile fare ipotesi più precise intorno all'identità di questi slavi. Vavřínek, in ogni caso, ritenne che tale evidenza testimoniasse chiaramente i rapporti tra i principato moravo e quello pannonico con il patriarcato di Aquileia nella seconda metà del IX secolo.

Si è voluto in questa sede ricordare lo studio dello studioso ceco per mostrare come una ipotetica evidenza archeologica – la parentela architettonica degli edifici ecclesiastici grandemoravi e di quelli dalmato-istriani – abbia stimolato una ricerca originale e abbia consentito una rilettura delle fonti scritte secondo una nuova prospettiva. In effetti, la tesi di Vavřínek, che produce una significativa amplificazione del ruolo del patriarcato di Aquileia nella cristianizzazione del mondo slavo, continua a essere piuttosto marginale: pressochè totale, infatti, risulta l'assenza di fonti sulla missione aquileiese verso il mondo slavo. Eppure, nella direzione di Vavřínek, si sono mossi studiosi contemporanei come ad esempio lo sloveno Rajko Bratož: lamentando la marginalità che il patriarcato di Aquileia riveste nella storiografia concernente la cristianizzazione del mondo slavo, rispetto a Salisburgo e agli apostoli bizantini Costantino e Metodio, lo storico rilegge criticamente le fonti, si avvale del contributo

[86]F. GRIVEC F., *Reversi sunt ex Moravia,* p. 62-91.
[87] S veda *Vita di Costantino-Cirillo*, cap. XV.
[88]A. CRONIA, *Revision der slavischen Eigennamen im alten Evangeliar von Cividale*, p. 6-21.

archeologico e degli studi sulla liturgia in lingua slava per rivalutare il successo delle missioni aquileiesi in Pannonia (specificatamente nel territorio dell'attuale Slovenia).[89]

Un altro filone di studi direttamente conseguenziale alle scoperte archeologiche degli anni 50 e 60 del XX secolo risulta connesso ai tentativi di individuare il centro ecclesiastico più significativo della Grande Moravia con lo scopo di identificare la sede arcivescovile di Metodio. La ricerca della sepoltura di Metodio compare come vero e proprio *leit motiv* e rappresenta un tema ancora attuale[90]. L'ipotetico luogo di sepoltura fu cercato e individuato in svariati siti. Il tentativo più interessante e più elaborato in tal senso venne proposto e elaborato dall'archeologo Vilém Hrubý. Quest'ultimo, nel 1958 scoprì il noto sito di Sady, nel territorio di Uherské Hradiště e diresse gli scavi fino al 1964[91]. Emersero numerose fondamenta in pietra e si identificarono edifici di culto cristiani. Intorno e all'interno della chiesa principale, vennero identificate ben 944 tombe; di queste, 87 sono state attribuite al periodo grande moravo, le altre invece risalgono alla fine del X secolo e all'inizio del XIII secolo. Hrubý ha ritenuto di poter identificare l'area archeologica di Sady con la sede arcivescovile di Metodio e ha perfino individuato la sua tomba[92] in una cavità, priva di resti scheletrici, che si collocava lungo il basamento di pietra dell'abside della chiesa, spazio questo che coincideva con la descrizione della sepoltura dell'arcivescovo trasmessa dalla vita paleoslava[93].

Concorrenziale, si fece invece strada l'ipotesi che il principale centro ecclesiastico della Grande Moravia, specialmente negli ultimi decenni del IX secolo, dovesse essere necessariamente il ricco sito archeologico di Mikulčice. Durante 40 anni di scavi, diretti da Josef Poulík e Zdenek Klanica, il sito rilevò una alta concentrazione di costruzioni ecclesiali[94]: sono state individuate ben dodici probabili chiese, di cui nove vengono considerate certe. La chiesa-basilica n. 3 è il più grande e il più noto edificio in muratura di età grandemorava. Scoperta tra il 1956 e il 1957, con le sue misure considerevoli (35,5 X 11 m) possiede un corpo basilicale a tre navate risalente all'inizio del IX secolo e un nartece provvisto di atrio realizzato probabilmente in una fase successiva all'arrivo di Costantino e Metodio.[95] Considerata per la

[89]Si veda R. Bratož, *La cristianizzazione degli slavi negli atti del convegno "ad ripas Danubii"*. Si veda inoltre G. CUSCITO, *Aquileia e la cristianizzazione degli Slavi nei secoli VIII-IX*, p. 35-75.
[90] Si veda Z. MEŘINSKÝ, *Hledaní Metodějova hrobu*, p. 151-76.
[91] Si veda sul sito e sui ritrovamenti di fondamenta di edifici ecclesiastici L. GALUŠKA, *Christianity in Great Moravia and its centre in Uherské Hradiště-Sady*, p. 161-179.
[92] V. HRUBÝ, *Hrob svatého Metoděje v Uherském Hradišti-Sadech,* p. 87-96.
[93] *Vita di Metodio*, cap. XVII, p. 222: "I suoi discepoli, dopo averlo preparato (per le esequie) e aver(gli) reso degno onore, celebrarono il servizio ecclesiastico in latino, greco e slavo e lo deposero nella chiesa cattedrale". Esistono codici bulgari del testo che vogliono la cattedrale dedicata a Maria e la tomba nell'abside, a sinistra.
[94] L. GALUŠKA- L. POLÁČEK, *Církevní architektura v centrální oblasti velkomoravského státu,* p. 117-139.
[95] J. POULÍK, *Mikulčice. Sídlo a pevnost knížatvelkomoravských*.

sua specificità più volte la cattedrale dell'arcidiocesi metodiana, fu l'archeologo Klanica a tentare l'individuazione della tomba dell'arcivescovo nella sepoltura n. 580 della basilica[96].

Tali tentativi si fondano esclusivamente sull' evidenza archeologica; nessuna iscrizione né oggetto identificativo è all'origine delle speculazioni di cui sopra. Le fonti scritte a disposizione, inoltre, come ben noto, sono mute o difficilmente interpretabili e non indicano con chiarezza i centri ecclesiastici dell'arcivescovado né la località in cui doveva sorgere la cattedrale di Metodio. La memoria di una sepoltura dell'arcivescovo in Moravia è interrotta, probabilmente compromessa dagli eventi storici che seguirono la morte di Metodio. Il corpo, forse tumulato nell'abside sinistra della cattedrale dedicata a Maria, come testimoniato da alcuni codici bulgari della vita di Metodio in paleoslavo, venne con gli anni dimenticato. I discepoli slavi, cacciati dalla Moravia, non se ne presero cura; non ci sono infatti tracce, nelle fonti successive, bulgare, di una qualche forma di *traslatio* del corpo di Metodio.

Gli scavi archeologici moravi, purtroppo, sono attualmente per lo più inattivi per mancanza di fondi, ma anche per un generale affievolimento dell'interesse dei cechi verso il passato grandemoravo. I siti scoperti, in parte parzialmente, necessiterebbero invece ulteriori indagini; i dati archeologici dovrebbero essere completamente rivisitati[97]. Si segnala inoltre la totale assenza di voci di archeologi di nazionalità non ceca che si siano occupati dei siti moravi dopo la fine del comunismo: il monopolio della ricerca, ceco e slovacco, resta infatti tutt'ora intaccato, limitando notevolmente il dibattito e l'avanzamento della ricerca[98].

Con la fine dello stato cecoslovacco e la nascita della Repubblica Ceca e di quella Slovacca (31 dicembre 1992), si devono registrare dei cambiamente negli indirizzi storiografici. Immaginare però nuovi consolidati indirizzi intellettuali è illusorio; come osservato da Alfredo Laudiero, «..nella vita culturale il "nuovo" si intreccia in modo più stretto con ciò che lo precede; la rottura quindi è anche meno drastica – o almeno ha già maturato al suo interno alcune delle ragioni che successivamente esprime»[99]. Nella Repubblica Slovacca, ad esempio, il trionfalistico recupero del mito della Grande Moravia, posto alle origini della nazione slovacca, significa il ripristino di una tradizione storiografica che già si sviluppò durante la seconda guerra mondiale quando, con la soddisfazione di Hitler e dei separatisti, nacque il primo stato slovacco. La Grande Moravia allora venne considerata "opera degli

[96] Z. KLANICA, *Hlavní hrobka v moravské bazilice*, p. 97-109.
[97] Di tale necessità L. GALUŠKA – L. POLÁČEK , *Církevní architektura v centrální oblasti velkomoravského státu*, p. 94.
[98] Ultima significativa pubblicazione: *Die Frühmittelalterliche elite bei den Wölkern des Östliehen Mitteleuropas. Materialien der internationalen Fachkonferenz, Mikulčice 25, 26. 05. 2004.*
[99] A. Laudiero, *"Dobbiamo liberarci di Palacký!",* p. 37-61.

Slovacchi" e la missione di Costantino e Metodio "affare soprattutto slovacco"[100]. Tale concezione riuscì a soppravvivere soprattutto tra gli storici slovacchi che lasciarono la Cecoslovacchia tra il 1945 e il 1948. Michal Lacko, ad esempio, scriveva per l'Istituto slovacco a Roma, in occasione dell'anniversario dell'arrivo in Moravia di Costantino e Metodio: "Del periodo grandemoravo conosciamo nominalmene soltanto tre località e cioè Děvin, Nitra e Bratislava – tutte e tre si trovano nell'attuale territorio della Slovacchia. Grazie alle stesse fonti conosciamo i nomi dei tre leaders che ebbero contatti diretti con la missione cirillometodiana: Rastislav, Svatopluk e Kocel e dunque tutti e tre sono Slovacchi[101]". Mentre nel 1985, Milan Ďurica, da Padova, scriveva: "Bisogna affermare che Costantino e Metodio furono inviati al principe slovacco Rastislav nella terra dell'Antica Slovacchia dove risollevarono gli antenati degli slovacchi religiosamente, politicamente e culturalmente"[102]. Nel 1986, Matúš Kučera pubblicò invece la sua monografia sulla storia della Grande Moravia, *Postavy vel'komoravskej histórie* (I protagonisti della storia grandemorava)[103].

Nell'introduzione, lo storico spiegava le ragioni della sua opera come vera e propria celebrazione della Slovacchia esternando esplicitamente il suo profondo sentimento nazionale. La storia della Slovacchia, la "nostra storia", era dunque la storia di grandi uomini: Samo, Pribina e Mojmir, Rastislav, Costantino e Metodio, Svatopluk, Mojmir II e Svatopluk II. In nome di una continuità storica gloriosa, dunque, il centro dell'impero di Samo doveva collocarsi tra il Danubio e il fiume Morava. Tale esperienza statale, vero e proprio fertilizzante storico, consentì lo sviluppo successivo del futuro stato della Grande Moravia. Il fondatore della Grande Moravia, non più Mojmir, come da copione, diventava Pribina e quindi il vero cuore della statalità morava si trasferiva nel suo originario principato che doveva collocarsi, secondo una dubbia notizia conservata nella *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, nella regione di Nitra. Eliminato Pribina e occupato il suo principato, la territorialità mojmiride si estese anche a Occidente, nell'attuale Moravia, ma il centro vitale, politico e ecclesiastico, restò in Slovacchia. Si celebra, infine, la Grande Moravia come l'epoca più gloriosa per tutti gli slavi occidentali: questi, per la prima volta, esplicitano le loro potenzialità esprimendo grandi figure di statisti e mostrando l'attitudine mirabile di accogliere e trasformare le più diverse

[100]J. STANISLAV, *Slovenský juh ve stredoveku*. Notizie più generali sul mito della Grande Moravia in Repubblica Slovacca in F. HADLER, *Historiografický mýtus Velké Moravy v 19. a 20. století*, p. 166-171.
[101] M. LACKO, *The Cyrilomethodian Mission and Slovakia*, p. 38.
[102] M. ĎURICA, *Wo wirkten die Hl. Kyrill und Method?*, p. 83-118 (109).
[103] M.KUČERA, *Postavy vel'komoravskej histórie*.

influenze culturali: la Grande Moravia – si legga "la Slovacchia" - fornì impulsi culturali notevoli che coinvolsero l'intero mondo slavo.

La Repubblica Slovacca contemporanea ha raccolto questa tradizione storiografica, minoritaria nel più ampio contesto cecoslovacco, sovreccitando ulteriormente i toni retorici. La festa di Costantino e Metodio (5 giugno) è stata dichiarata festa nazionale. La Costituzione, redatta nel 1992, invece, si apre con queste parole: "Noi, popolo slovacco, ricordando l'eredità politica e culturale dei nostri antenati e l'esperienza centenaria delle lotte per l'esistenza nazionale e per la propria statalità, ispirate dell'eredità spirituale cirillometodiana e del lascito storico della Grande Moravia"[104].

Tutt'altra situazione si è progressivamente verificata in Repubblica Ceca. In occasione della mostra *Mythen der Nationen*, organizzata dal Deutsches Historisches Museum a Berlino nella primavera del 1998, sono stati proposti cinque miti storici cechi; tra questi, il mito della Grande Moravia non compariva più[105]. Non è esatto, in ogni caso, affermare che la Grande Moravia non abbia più un ruolo significativo nella storiografia ceca. Molti lavori degli ultimi anni continuano a proporre la storia della Moravia come un capitolo fondamentale della storia nazionale ceca, ma i toni in genere sono smorzati e privi di qualsiasi retorica. L'enciclopedia storica *Velké Dějiny zemí koruny české* (La grande storia della terra della corona ceca)[106], ad esempio, ripropone l'ossatura tematica che già aveva ideato Palacký nella sua opera affrontando dunque, nel primo volume, con dovizia di indicazioni archeologiche e informazioni relative alle fonti scritte, l'arrivo degli slavi e le prime statalità slave, l'impero di Samo e quello moravo, quest'ultime a fatica collocate nella "terra della corona ceca". Lo stesso impianto tradisce la monografia di Petr Charvát dal titolo *Zrod českého státu (568-1055)*[107].

A interrompere più decisamente una tradizione ormai priva di ogni fondamento ideologico che sopravvive maldestramente evidenziando una inesistente continuità tra lo stato moravo dei Mojmiridi e quello boemo dei Přemyslidi, ha contribuito la riflessione storica di

[104] J. CHOVANEC –P. MOZOLÍK, *Historické a štátoprávne korene samostatnosti Slovenskej Republiky*, p. 167.
[105] Notizie generiche sulla mostra in F. HADLER, *Historiografický mýtus Velké Moravy v 19. a 20. století*, p. 170. I miti storiografici presentati dalla Repubblica Ceca per l'occasione: 1. la chiamata di Přemysl 2. la battaglia del campo moravo (1278) 3. Carlo IV 4. Jan Hus al concilio di Costanza (1415) 5. la battaglia della Montagna Bianca (1620).
[106] *Velké Dějiny zemí koruny české*.
[107] Come ulteriore esempio di monografia contemporanea ceca P. CHÁRVAT, *Zrod českého státu (568-1055)*, Praha, Vyšehrad, 2007.

Dušán Třeštík[108] . Autore di una monografia ben curata sulla storia della Grande Moravia[109], lo storico ceco si è occupato a più riprese della Boemia přemyslide del IX e del X secolo[110].

Con estrema chiarezza, lo studioso, debitore delle riflessioni sul concetto di etnia nell'altomedioevo sviluppate specialmente dalla scuola viennese di Herwig Wolfram e di Walter Pohl, asserisce che la Grande Moravia non può costituire la mitica origine etnica a cui stati del XXI secolo, sposando atteggiamenti culturali "risorgimentali" risalenti al XIX secolo, si richiamano per rinsaldare recenti sentimenti nazionali e nazionalistici[111] (implicita compare la critica al modello "Grande Slovacchia, erede della Grande Moravia")[112]. L'etnogenesi morava, infatti, si realizzò, secondo lo storico, attraverso il progressivo sviluppo di una élite sociale sempre più distinta che, emulando i modelli proposti dall'aristocrazia carolingia, si autodeterminava grazie alla selezione e alla continua riproduzione di stili emblematici e distintivi. L'identità sociale dell'élite in formazione rispecchiava l'identità di un gruppo umano più ampio, quello moravo, che riconosceva i suoi leaders e i suoi simboli in quanto difensori di interessi collettivi[113]. Disperso il ceto dirigente, guidato dalla dinastia dei Mojmiridi, scompare dunque anche l'identità etnica morava. Třeštík, perciò, invalida ogni tentativo di dimostrare una continuità di identità etnica tra i moravi del IX secolo e i boemi del X secolo; inoltre, rifiuta che si possa, allo stato attuale della ricerca, ipotizzare una qualsiasi continuità della tradizione cirillo-metodiana nell'Europa centrale: a suo parere, infatti, si tratta di una tradizione posticcia, che, artificialmente e ciclicamente, venne recupera nei secoli in particolari circostanze storiche. Ammettendo che la cristianizzazione della Boemia, pur nei suoi primordi bavarese[114], sia in parte di derivazione morava – si parte dal principio che il principato di Bořivoj sia rientrato nell'orbita politica morava durante il regno di Svatopluk (871-894) – e che l'arcidiocesi di Metodio, almeno, nominalmente, per almeno un decennio, abbia inglobato il territorio boemo, Třeštík rifiuta che si possa parlare di un effettivo radicamento di tradizioni culturali e liturgiche o di istituzioni politiche e ecclesiastiche di origine moravo-cirillometodiane.

Třeštík, d'altro canto, ha tentato di rilanciare il dibattito sulla Grande Moravia attraverso l'enunciazione di un quesito complesso e ambizioso: quale cioè possa essere il ruolo della statalità slava nella Storia. Non certo giustificazione ideologica della cosiddetta "Grande

[108]Si veda J. VÁLKA, *Dušan Třeštík v kontinuitě a diskontinuitě dějepisectví,* p. 305-318.
[109]D. TŘEŠTÍK, *Vznik Velké Moravy.*
[110]D. TŘEŠTÍK, *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530-935).*
[111] Sulla tematica si veda P. GEARY, *The myth of nations.*
[112] D. TŘEŠTÍK, *Místo Velké Moravy v dějinách. Ke stavu a potřebám bádání o Velké Morav,* p. 689- 725.
[113] Modelli di "etnogenesi" slava analoghi sono descritti da F. CURTA, *The making of the Slavs.*
[114] D. TŘEŠTÍK, *The baptism of the czech Princes in 845 and the Christianisation of the Slavs,* p. 123-147.

Slovacchia" né capitolo della storia patriottica morava, la storia della Grande Moravia torna a essere una esperienza storica breve e difficilmente ricostruibile per scarsità di fonti che, egualmente, rivestì un significato simbolico notevole, politico e al contempo ecclesiastico, non soltanto, come suggeriva František Palacký, in ambito ceco, ma in tutta l'Europa centrale. Sul ruolo storico della Grande Moravia in Europa, già aveva riflettutto Lubomír Havlík[115]; lo storico della chiesa aveva indagato il caso moravo, dove una sovranità che stentava a emergere riusciva, grazie a una serie di contingenze favorevoli, a intessere profonde relazioni con la sede apostolica e a dare vita al cosiddetto patronato: una moderna strategia che consentiva il riconoscimento politico di statalità minori a fianco del Sacro Romano Impero. La sede apostolica, infatti, riconoscendo al nuovo soggetto politico il diritto a un arcivescovado indipendente, quello di Metodio, e accogliendo sotto la protezione dell'apostolo Pietro i territori rivendicati dalla statalità morava[116], giustificava e legittimava politicamente la nuova realtà, rompendo radicalmente, in Occidente, con la tradizione secolare, romana e carolingia, che si basava sulla teologia dell'impero cristiano, unico e universale[117]. Il sistema, inaugurato dalla Moravia di Svatopluk e dalla Sede Apostolica significava dunque un'evoluzione rivoluzionaria del concetto di sovranità: si tentava, ancora in piena età carolingia, di introdurre una sovranità minore a fianco dell'impero cristiano universale garantendone la leggittimità attraverso l'instituzione di un arcivescovado territoriale. Třeštík approfondisce ulteriormente il tema della specificità del caso moravo riconoscendo che il sistema ideato sarà recuperato nel X secolo da tutti gli stati emergenti nell' Europa ottoniana e dunque non soltanto dalla Boemia Přemyslide, ma anche, con successo, dalla Polonia Piast e dall'Ungheria Arpad[118].

Třeštík ha inoltre aggiunto che il recupero di tale pratica politica, nel X secolo, ebbe luogo grazie alla tradizione cirillo-metodiana che il vescovo di Praga Adalberto (956ca.-997)[119] contribuì a riscoprire. Con l'obbiettivo di promuovere Praga, da sede suffraganea dell'arcidiocesi di Magonza a sede arcivescovile indipendente, in accordo con le aspirazioni di Boleslav I, risulta che Adalberto abbia infatti proceduto alla riesumazione delle memoria esclusivamente ecclesiastica della tradizione cirillo-metodiana, con il chiaro intento di dimostrare la figliolanza naturale della diocesi di Praga dall'arcidiocesi di Metodio e dunque la legittimità di una rivendicazione ecclesiastica fondata su un'eredità storica tanto evidente.

[115] Si veda ad esempio L. HAVLÍK, *Postavení a význam Velké Moravy v evropském prostředí*, p. 62-65.
[116] La lettera di papa Giovanni VIII, indirizzata a Svatopluk intorno all'anno 880 e conosciuta con il titolo "*Industriae tuae*" chiarisce con precisione i termini del contratto costituito dal cosiddetto "patronato". Si veda IOHANNES VIII, *Epistolae,* ep. 255, pp. 223-226.
[117] Si veda, ad esempio, V. PERI, *"Universalità" culturale e cristiana dei due sacri imperi romani,* p. 125-62.
[118] D. TŘEŠTÍK , *Zformování se střední Evropy a symbolický rok 1000*, p.11-29.
[119] D.TŘEŠTÍK, *Sv. Voitěch a formování střední Evropy*.

Tracce di tale operazione culturale sono state esplicitamente riconosciute, dallo storico ceco, nella particolare tradizione manoscritta della lettera di papa Stefano V a Svatopluk, nota come *Quia te zelo*[120] ed emessa nell'anno 895 e nella cosiddetta *Legenda Christiani*[121].

In primo luogo, della bolla *Quia te zelo* si è conservata un'unica copia, realizzata da un amanuense boemo proprio ai tempi del vescovo Adalberto e confluita all'interno del codice 217 della Biblioteca del monastero cistercense di Heiligekreuz. Nella bolla, il papa condannava tradizioni liturgiche estranee e l'uso integrale della lingua slava nella liturgia, garantendo assoluta legittimità ecclesiastica alla territorialità morava. Nella Boemia del X secolo, dunque, è probabile che Adalberto operasse per la costituzione di un vero e proprio dossier che raccogliesse i testi normativi relativi alla ormai scomparsa chiesa morava: l'arcivescovado che si progettava, quello praghese, doveva nascere sulle vestigia di quello moravo e dunque farsi carico dei privilegi come delle proibizioni che la sede apostolica aveva disposto per la territorialità metodiana.

Più elaborata, invece, appare la vicenda culturale che si scorge dietro alla composizione della dibattutissima *Legenda Christiani*[122]. Il testo latino, intitolato *Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmille, avie eius*, un falso della fine del XIII secolo o addirittura del XIV secolo secondo l'opinione dall'autorevole illuminista Josef Dobrovský, pur presentando una tradizione manoscritta tarda, rappresenta per Třeštík un prodotto autentico dall'entourage del vescovo Adalberto e dunque costituisce, per i suoi contenuti, un documento prezioso del programma ideologico, fondato sul recupero della tradizione cirillo-metodiana, che si coltivava nella Praga del X secolo. Racconto agiografico che conserva le *vitae* e le *passiones* dei patroni Venceslao e Ludmila, nei primi due capitoli, si fa portavoce dell'unico resoconto che pretende morava la conversione e la cristianizzazione della Boemia e che dunque fonda la tradizione religiosa e ecclesiastica boema sull'attività dell'arcivescovo Metodio. Si narrano, nel primo capitolo le vicende di Costantino e Metodio che, giunti in Moravia per evangelizzare, inventarono l'alfabeto e tradussero i testi liturgici in slavo per poi aggiungere che Metodio venne eletto arcivescovo e fu dotato di ben sette vescovi suffraganei. Nel capitolo successivo, invece, si ricorda che Bořivoj, leader pagano degli "slavi boemi" e suddito del principe moravo

[120] STEPANUS V, *Epistolae* , p. 354-8. La lettera, nota col nome di *Quia te zelo*, venne scoperta nel 1847 da W. Wattenbach e quindi pubblicata nel 1849 in *Beiträge zur Geschichte der christlichen Kirche in Mähren und Böhmen*. Questa edizione è riprodotta in Migne, P.L., CXXIX, coll. 801-803.
[121] *Legenda Christiani. Vita et Passio sancti Wenceslai et sancte Ludmile ave eius*, p. 199-227. Una presentazione generale del testo è contenuta in I. WOOD, *The Missionary Life*, p. 43-39.
[122] Sui dibattiti filologici e storiografici più significativi concernenti il testo in questione si veda il contributo essenziale di J. LUDVÍKOVSKÝ, *Great Moravia tradition in the 10th cent. Bohemia and Legenda Christiani*, p. 525-563.

Svatopluk, venne battezzato da Metodio per evitare l'umiliazione di mangiare seduto a terra in occasione del banchetto a cui era stato invitato dai moravi cristiani e che, affidato alle cure del prete moravo Kaicha, tornò in patria per fondare una chiesa dedicata a san Clemente, patrono della missione cirillo-metodiana e per cristianizzare, dunque, sotto l'egida di Metodio, il popolo boemo. Secondo Třeštík, dunque, il testo in questione è propagatore di una storia ecclesiastica fortemente ideologizzata, dove si esclude qualsiasi contributo franco-bavarese alla cristianizzazione della Boemia. Tradizione cirillo-metodiana, dunque, per rivendicare l'autonomia del vescovado di Praga da ogni pretesa dipendenza storica con chiese del Regno di Germania; arcivescovado come strumento di consolidamento per lo stato: le lezioni boeme, che sulla tradizione morava e cirillo-metodiana si fondavano, sortivano finalmente effetti, politici e ecclesiastici, in tutta la Mitteleuropa ottoniana.

I. 3 ***František Dvorník: uno storico sovrannazionale***

La ricerca scientifica di František Dvorník, slavista e bizantinista di origine morava, continua a essere punto di riferimento basilare per gli studiosi che si occupano del mondo slavo nel IX secolo. La sua storia evenemenziale degli slavi - dalle origini fino al XVI secolo – manuale prezioso che lo storico compose come valido strumento didattico dopo una intensa esperienza accademica tra il 1951 e il 1956 presso l'università di Harvard e che in pochi decenni venne tradotto nelle lingue più diffuse, rappresenta ancora uno dei più completi testi di riferimento assegnati ai corsi universitari di filologia slava di tutto il mondo[123].

Risulta eppure faticoso rintracciare materiali biografici che consentano di inquadrare storicamente e culturalmente lo studioso e la sua ricerca. Notizie scarne e prive di qualsiasi problematicità compaiono sul necrologio, curato da Vladimír Vavřínek e pubblicato nel 1976 in *Byzantinoslavica*[124]: la rivista praghese non poteva infatti tacere la notizia della scomparsa dello storico fondatore, deceduto tra l'altro in patria nel suo paese natale, ma non osava certo denunciare i probabili abusi e gli ostacoli alla libertà di espressione e di ricerca che, imposti dal regime comunista, avevano costretto lo studioso di storia della chiesa sulla via dell'esilio forzato. Certo è che il percorso biografico di Dvorník fu davvero ricco e travagliato: sarebbe dunque auspicabile conoscere più dettagliatamente una vicenda umana e storica che costituisce il necessario sfondo di una ricerca originale e tutt'ora preziosa.

František Dvorník nasce nel 1893 in Moravia nei pressi di Hostýn; intraprende i suoi primi studi presso la facoltà teologica di Olomouc e viene ordinato prete nel 1916. Al termine della prima guerra mondiale, si trasferisce a Praga, capitale del nuovo stato cecoslovacco, per proseguire gli studi presso la facoltà filosofica dell'università di Carlo IV. Allievo di Lubor Niederle (1865-1944)[125] e di Jaroslav Bidlo (1906-1937) [126], ottiene una borsa di studio per Parigi nel 1920 dove intende approfondire i suoi studi bizantini. In Francia, è allievo del noto

[123] F. DVORNÍK, *Gli slavi: storia e civiltà dalle origini al secolo XIII*.
[124] V. VAVRINEK, Nécrologies. Francis Dvorník (1893-1975), p.233-236.
[125] Slavista e archeologo, autore del noto *Slovanské starožitnosti* (Antichità slave).
[126] Per un inquadramento storiografico della produzione di J. Bidlo si vedano le pagine di Caccamo dedicate al professore di storia dell'Europa orientale all'università ceca di Praga (cfr. D. CACCAMO, *Introduzione alla storia dell'Europa orientale,* p. 23-30). In breve,si ricordi che J. Bidlo fu autore di imponenti sintesi di storia delle nazioni slave; in lui si colgono una coscienza culturale europea e, nello stesso tempo, una sensibilità verso il mito slavofilo; dopo la rivoluzione bolscevica, Bidlo, profondamente deluso, dichiarò che la Russia aveva definitivamente scelto di separarsi dall'Occidente e quindi anche dalle altre nazioni slave: la Russia in altre parole, per Bildlo, tornava alla dittatura e, quindi, all'Oriente e a Bisanzio; viceversa, gli slavi occidentali e, in secondo luogo, quelli meridionali, proseguivano ormai autonomamente la loro strada di sviluppo e di progressivo avvicinamento all'Occidente.

bizantinista Charles Diehl, alla Sorbona e prosegue i suoi studi slavi presso l' Institut des Études Slaves, diretto da André Mazon. Nel 1926, si guadagna il titolo di docteur-èn-lettres con il saggio finale *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle*[127]. Di ritorno a Praga, ottiene nel 1928 la cattedra di storia della chiesa presso la facoltà filosofica dell'università di Carlo IV. Attivo, è uno dei fondatori della rivista *Byzantinoslavica* che, ininterrottamente, dal 1929, raccoglie contributi di bizantinisti e slavisti specializzati di Medioevo; compare inoltre tra i primi membri associati all'Istituto di slavistica (Slovanský ústav), fondato faticosamente a Praga negli anni 20 del XX secolo[128] e collabora con l'Accademia di Velehrad, istituto che favoriva e finanziava l'avanzamento della ricerca cirillometodiana per promuovere il dialogo e l'incontro tra la chiesa cattolica romana e le chiese orientali[129]**.** Tra la fine degli anni 20 e i primi anni 30, Dvorník prosegue le sue ricerche sulle relazioni politiche e culturali tra slavi e mondo bizantino e nel 1933 pubblica la sua monografia sulle vite paleoslave di Costantino e Metodio, provvista di una traduzione in francese dei due testi agiografici, che gli porterà fama internazionale[130]: personalmente, si impegna a far conoscere i risultati delle sue ricerche, mantenendo regolari contatti con colleghi e istituti stranieri e partecipando attivamente a congressi internazionali di studiosi.

Dedica gli anni immediatamente successivi alla pubblicazione della monografia su Costantino e Metodio ad alcune delle principali questioni della storia della chiesa, occupandosi in primo luogo delle relazioni tra chiese e inizia a progettare un saggio sulla figura di Fozio[131]. L'occupazione nazista della Cecoslovacchia, nella primavera del 1939, lo sorprende a Parigi. Trascorre gli anni della guerra, faticosamente, in Inghilterra e nel 1948 riceve l'invito di raggiungere il Dumbarton Oaks Center per gli studi bizantini presso Washington in qualità di Visiting Scholar. Accolto tra i membri regolari della facoltà l'anno successivo, Dvorník prosegue le sue ricerche[132] e si dedica all'attività didattica, contribuendo a rendere un centro di eccellenza il Dumbarton Oaks Center. Dal 1963, lo storico ceco, ormai cittadino americano, ottiene il permesso di tornare in patria. Le visite, regolari, gli consentiranno di ricucire contatti con il gruppo di *Byzantinoslavica*; in Cecoslovacchia, comunque, escono solo in parte i suoi

[127] F. DVORNIK, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle*.
[128] Sulla genesi dell'istituto e sulla sua attivita cfr. J. BEČKA, *Slovanský ústav v letech 1922-1963*, p. 401-420.
[129] Per esempio, nel necrologio del 1976 non si fa parola di tale attività presso l'Accademia di Velehrad (si veda 1 paragrafo) che sembra abbia subito una vera e propria *damnatio memoriae* dal 1948 in poi.
[130] F. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague 1933.
[131] F. DVORNÍK, *The Photian Schism: History and Legend*, Cambridge 1948. Edizione italiana F. DVORNÍK , *Lo scisma di Fozio*.
[132] Durante il periodo americano, F. DVORNÍK, *Byzantium and the roman primacy*; una lista completa delle pubblicazioni del professore compare in Dumbarton Oaks Papers, vol. XXVII (1973).

scritti[133] né si traducono le sue opere più significative[134]. Muore il 4 novembre del 1975 nel suo paese natale. Escluso dal mondo scientifico ceco di matrice comunista, - colpevole di essere prete, studioso di storia ecclesiastica, legato alla tradizione dell'Accademia di Velehrad - Dvorník continua a essere ignorato dalla storiografia ceca contemporanea[135].

Esperto slavista e appassionato bizantinista, lo storico ha offerto una rilettura della vicenda cirillometodiana, ampliando la prospettiva e contestualizzando situazioni e atteggiamenti culturali. La sua prima monografia, già dal titolo, assicurava una prospettiva specifica e originale: *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*; si coglie subito, dunque, l'obbiettivo di proporre la vicenda storica di Costantino e Metodio focalizzando l'attenzione sul mondo bizantino, politico, ecclesiastico e culturale, del IX secolo. Il lavoro infatti tradisce il bisogno di contestualizzare i temi affrontati dalle vite paleoslave, di cui non si mettono in dubbio autenticità e credibilità, con lo scopo di integrare e colmare i vuoti di informazioni e i gap di significato: sono il contesto o i contesti storico-culturali a sciogliere i nodi delle fonti prescelte. Tra i temi affrontati, che consentono a Dvorník di ripercorrere i momenti salienti dell'esperienza umana dei due fratelli tessalonicesi, compare naturalmente anche quello dell'arcidiocesi di Metodio. Il capitolo VII, intitolato *Le diocèse de Méthode et la lutte autour de l'Illyricum*[136] è dedicato dunque al tema spinoso dell'arcidiocesi di Metodio : presente, approssimativamente, nella vita paleoslava di Metodio e certificata dalla corrispondenza di papa Giovanni VIII, la territorialità è assente nelle fonti franche contemporanee; problematica resta la genesi, di difficile interpretazione la sua breve storia. Dvorník affronta il problema dalle origini e problematizza. L'invito di Niccolò I ai due fratelli che, conclusa la prima fase della missione in Moravia, si accingevano a raggiungere Bisanzio per procedere alla consacrazione dei discepoli slavi e per promuovere uno status ecclesiastico più avanzato nella regione di loro competenza[137], ma soprattutto il soggiorno a Roma di Costantino e Metodio, durante il quale "Le pape [Adriano II] non seulement sacrait les disciples des missionnaires grecs mais il sanctionnait leur grande innovation, la liturgie nationale, et il mettait sur pied pour Méthode une nouvelle organisation ecclésiastique en

[133] Esiste in ceco F. DVORNÍK, *Byzantské misie u Slovanů*. traduzione dello stesso Vladímir Vavřínek di *Byzantine missions among the Slavs* (New Brunswick, 1970).
[134] Non esistono le traduzioni in ceco delle sue monografie più significative.
[135] Non si colgono segnali tipici di un processo di riabilitazione. Ad esempio non si sente l'esigenza di ripubblicare i suoi lavori più significativi né di tradurli in ceco.
[136] F. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, p. 248-283.
[137] Nelle vite paleoslave non si dichiara mai esplicitamente che Costantino e Metodio fossero in partenza per Bisanzio. E' riportato soltanto che si trovavano a Venezia. Si tratta dunque di una ipotetica supposizione, probabile ma non verificata.

rétablissant la métropole de Sirmium"[138] denunciano, per lo storico ceco, una trasformazione radicale nella politica della sede apostolica che, improvvisamente, nella seconda metà del IX secolo, mostra un'attenzione tutta nuova nei confronti dell'Europa centrale. Questa problematica trasformazione, secondo Dvorník, va collocata dunque, in linea col suo metodo di lavoro, in un contesto più ampio: quello cioè della lotta giurisdizionale per l'Illirico che divise i patriarcati di Roma e Bisanzio. Scrive, dunque, lo studioso, a chiare note:

«…l'épisode moravo-pannonien n'est que l'écho d'une lutte longue et acharnée menée par les papes pour recouvrer la jurisdiction directe sur tout le territoire de l'ancien Illyricum. Ce n'est qu'une bribe de cette politique ecclésiastique de grand style inaugurée par l'énergique Nicolas I[er] et continuée par ses successeurs, Hadrian II et Jean VIII. Nous nous condamnerions à ne pas comprendre la politique pontificale à l'égard de l'ouvre de Constantin et de Méthode en Moravie si nous nous refusions à admettre ce point de vue.»[139]

L'Illirico assurge a spazio fondamentale per la comprensione della vicenda cirillometodiana e dell'istituzione dell'arcidiocesi metodiana. Dvorník dunque procede alla ricostruzione della storia ecclesiastica, frammentaria e turbolenta, dell'intera regione, distinguendo l'Illirico occidentale (Norico, Dalmazia, Pannonia) da quello orientale[140] e cercando di evidenziare i più significativi tentativi dei papi di affermare la propria giurisdizione sull'intera regione dal IV al VII secolo; poi, focalizza l'attenzione sulla crisi iconoclasta dell'VIII secolo, responsabile dell'emanazione del decreto punitivo dell'imperatore Leone III con il quale l'intero Illirico venne sottratto alla giurisdizione romana, diritto questo che, almeno nominalmente, veniva di fatto riconosciuto alla sede apostolica; procede all'illustrazione della nuova situazione politica dell'Illirico occidentale che le vittorie franche su avari e bizantini sottoposero all'autorità carolingia e descrive l'intensa attività missionaria salisburghese tra il fiume Drava e il Danubio e nell'area circostante il lago Balaton, riproponendo acriticamente il racconto della *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*; giunge infine al IX secolo di Niccolò I, papa che rivendicò energicamente il diritto giurisdizionale della sede apostolica sull'Illirico cercando di sfruttare il caso sollevato dalle molteplici richieste di cristianizzazione espresse da Boris, kan bulgaro: secondo l'interpretazione di

[138] Cit. F. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, p. 249.
[139] Cit. F. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, p. 249.
[140] Sulle vicende amministrative della provincia dell'Illirico nel Tardoantico, si veda M. PAVAN., *Romanesimo e cristianesimo e immigrazione nei territori pannonici*, p. 161-227; V. A. SIRAGO, *Teodosio e la spaccatura dell'Illirico*, p. 219-230; J. LUČIČ, *Illyricum*, p. 854-868.

Dvorník "On pouvait espérer constituer en Bulgarie une base pour la conquête de l'Illyricum tout entier ou au moins des parties occupées par les Slaves"[141].

Il contesto "illirico", dunque, prospettato in tutta la sua problematicità storica, consente allora allo storico di affrontare la questione metodiana.

Dvorník ritiene innanzitutto che l'invito di Niccolò I a Costantino e Metodio perché venissero a Roma a consacrare i loro discepoli sia da ascriversi alla tendenza, frenetica nella seconda metà del IX secolo, di estendere il più possibile il patriarcato in concorrenza con Bisanzio; considera perfino la presunta decisione in favore dell'uso della lingua slava nella liturgia, attribuita dalle vite paleoslave a Adriano II, la conseguenza del timore di perdere alla causa romana le nuove realtà slave affiorate nel discorso storico. Il macrocontesto, dominato dalla lotta nell'Illirico per il controllo della cristianità e della chiesa bulgara, dettava dunque la politica papale nei confronti dei due missionari tessalonicesi e dei nuovi leaders slavi, Kocel a sud del Danubio, nella regione circostante il lago Balaton e Rastislav a nord del Danubio, nell'attuale Moravia.

Dvorník sostiene che la scelta di procedere all'istituzione di una diocesi soggetta alla giurisdizione romana per l'intera regione, inizialmente cauta, fu dettata dalle speranza di inglobare così almeno una parte dell'Illirico occidentale, costituita dai domini di Kocel in Pannonia a sud del Danubio. Ulteriori circostanze, legate ancora al caso bulgaro, determinarono invece la complessiva fisionomia della nuova arcidiocesi. Nell'anno 870, secondo Dvorník anno della fondazione della territorialità metropolitana, Adriano II ricevette infatti, con disappunto, la notizia secondo cui Boris, ormai chiaramente esasperato dai continui rifiuti che il papa aveva opposto alla richiesta di un patriarcato o almeno di un arcivescovado bulgaro, era tornato a rivolgersi a Bisanzio con la soddisfazione dell'imperatore Basilio e del patriarca Ignazio. Lo stesso anno, il papa procede all'istituzione di una arcidiocesi per gli slavi della Pannonia e della Moravia con lo scopo evidente di lanciare un messaggio ai bulgari. Scrive Dvorník:

«L'idée lui vint d'utiliser la personne de ce Grec pour atteindre son but. Sa personnalité, la liturgie slave qu'il avait créée, et le voisinage de la Moravie par rapport à la Bulgarie lui semblaient tout à fait susceptibles de faire revenir les Bulgares. Il pensait pouvoir réussir en installant dans leur voisinage un diocèse slave, avec des privilèges que même les Byzantins ne pouvaient accorder aux Bulgares. Il fut donc décidé de donner au diocèse qu'on préparait pour Méthode la plus grande étendue possible afin de le rendre limitrophe de la Bulgarie. Pour

[141] Cit. da F. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, p. 267.

donner à cette création un fondement juridique, le pape – toujours fidèle à la politique de ses prédécesseurs- jugea bon de restaurer l'ancien ordre de choses dans cette partie de l'Illyricum occidental et il ressuscita le diocèse de Sirmium.»[142] : la nuova arcidiocesi, quindi, come vera e propria provocazione ai danni dei bulgari che, incostanti, avevano abbandonato Roma per Bisanzio col vano scopo di guadagnarsi una territorialità ecclesiastica indipendente.

Dvorník ritiene che Sirmio, la città di sant'Andronico, possa considerarsi la sede effettiva dell'arcivescovo Metodio; ammette però che purtoppo la notizia della sede è conservata, sinteticamente, soltanto nella vita paleoslava di Metodio. Inoltre anomala risulta la memoria del prestigio di Sirmio, ancora così viva a Roma dopo tanti secoli. Se però, con fiducia, Dvorník sposa la causa di Sirmio, più cauto appare nel delineare i confini della nuova creazione ecclesiastica che comunque immagina estesa e protesa verso i domini bulgari. La Sirmio del IX secolo, franca (?) non poteva certo più dirsi *Caput Illyrici*, così come orgogliosamente definiva la sua città il vescovo *Anemius* in occasione del concilio di Aquileia del 381[143]. La sua giurisdizione poteva allora comprendere il dominio di Kocel e dunque l'area tra il Danubio, la Raab e la Drava e la Moravia oltredanubiana dei Mojmiridi. Escludendo il Norico che Dvorník attribuisce a Salisburgo e a Aquileia e la Dalmazia dove operavano il vescovo "croato nazionale" di Nin e i vescovi del litorale, a Sirmio, secondo lo storico, doveva anche competere parte della Mesia romana: tale convincimento, che avrà un fortunato seguito, si basa esclusivamente sul frammento 18 di una lettera di Giovanni VIII indirizzata a un non ben identificato *Montemerus dux*[144] nel quale si sollecitava il ritorno ecclesiastico alla diocesi pannonica (dunque metodiana?)[145]. Dvorník lascia aperto il dibattito: *Montemerus*, leader di una non ben definita Croazia pannonica, da distinguersi da quella dalmata; *Montemerus*, leader serbo e dunque da collocarsi nell'area a sud di Sirmio. L'ultima opzione sembra più probabile nel sistema illirocentrico e bulgarocentrico di Dvorník. "Le pape, ne l'oublions pas, s'efforçait certainement d'étendre le plus possible vers le Sud le docèse pannonien pour sauver le maximum de territoire de l'ancien Illyricum »[146] (Fig. 3).

Dvorník conclude il suo elaborato affermando con convinzione che la diocesi pannonica così progettata non era una pura creazione teorica. «Il fonctionnait comme il

[142] Cit. da F. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, p. 269-70.
[143] *Gesta Concilii Aquileinsis*, coll. 916-939.
[144] *Montemerus* ha rappresentato un rompicapo per molti studiosi. Si è giunti alla moltiplicazione di soluzioni, ma nessuna verificabile.
[145] IOHANNES VIII, *Fragmenta,* p. 282, n. 18: «*Iohannes VIII. Montemeroduci…….Quapropter ammonemus te, ut progenitorum tuorum secutus morem quantum potes ad Pannoniensium reverti studeas diocesin.*»
[146] Cit. da F. DVORNIK , *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, 275.

pouvait »[147] grazie all'instancabile operato di Metodio, costretto a difendersi dalle continue minacce lanciate dal clero salisburghese e continuo interprete di una situazione politica estremamente fluida e complessa (segnala ad esempio Dvorník che Sirmio, franca fino all'873, torna a essere bulgara costringendo Metodio a un viaggio a Costantinopoli, annunciato nella vita paleoslava[148]).

Concludendo, è bene sottolineare che il metodo dello storico ceco ha consentito senz'altro un allargamento della prospettiva: il sistema ideato ha permesso di formulare ipotesi interpretative valide di molti dei passaggi della *vita Methodii* e delle lettere pontificie. Il rischio insito nel sistema adottato dallo storico è costituito dalla possibilità di ridurre l'esperienza dell'arcidiocesi metodiana, grazie a un gioco di incastri con la vicenda bulgara, in genere piuttosto fragili e non verificabili, a un mero corollario, privo di specificità e scaturito univocamente dalla *lutte autour de l'Illyricum*.

Dvorník dunque suggeriva un'arcidiocesi metodiana territoriale, con sede a Sirmio, vasta perché avrebbe dovuto confinare con i territori di competenza bulgara e protesa verso il sud per incunearsi profondamente nell'Illirico orientale. Inoltre, a differenza delle teorie classiche che pretendevano "nazional-morava" l'arcidiocesi di Metodio, lo storico ceco ha ipotizzato il carattere sovrannazionale della suddetta territorialità, enfatizzando a questo proposito il titolo di legato pontificio per le *nationes* slave, attribuito a Metodio da Adiano II secondo la vita paleoslava e confermato da Giovanni VIII nella sua corrispondenza[149].

[147] Cit. da F. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, p. 277.
[148] Sui destini politici della città di Sirmio nella seconda metà del IX secolo, le fonti tacciono completamente. Nella vita di Metodio è attestato il viaggio a Costantinopoli, ma non se ne adducono motivi specifici.
[149] IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 23, p. 286: "*Methodium, **Pannonicum archiepiscopum** legatione apostolice sedis ad gentes fungentem".*

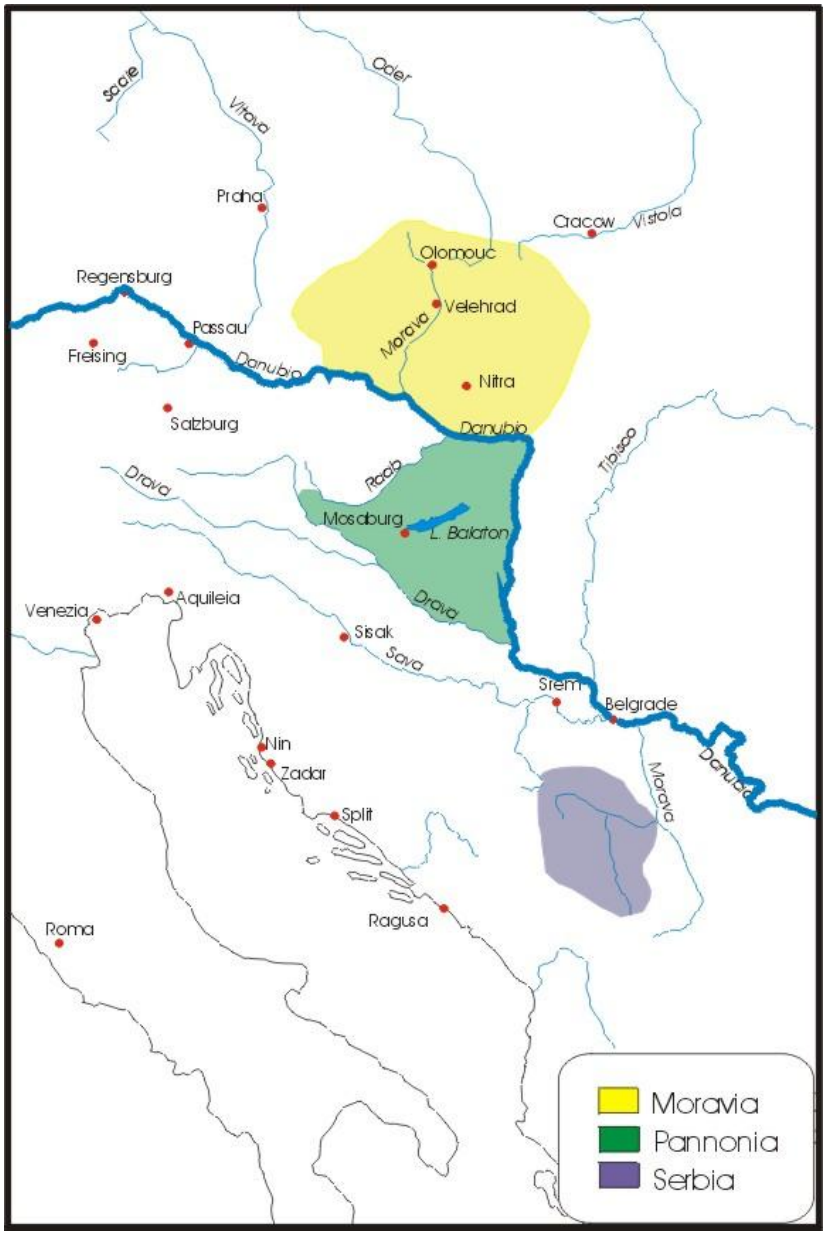

Fig. 3 L'arcidiocesi di Metodio secondo František Dvorník

I.4 *"Revisionistic views" e l'arcidiocesi di Metodio*

Martin Eggers, in un contributo dal titolo *The historical-geographical implications of the Cyrillo-Methodian mission among the Slavs*,[150] indicava con la definizione "traditional view" l'opinione storiografica, sorta già nella metà del XIX secolo, che colloca il centro della formazione politica morava nella parte orientale dell'odierna Repubblica Ceca e che teorizza l'espansione della medesima, negli anni 70 del IX secolo, verso la Slovacchia, parte della Pannonia, la Boemia e perfino parte della Germania orientale[151].

Negli ultimi decenni, si sono levate voci critiche e dissonanti che hanno denunciato questa teoria ormai classica, rilevando inquinamento ideologico e faziosità nazionalistiche[152]. Il clima di generale sospetto verso un modello storiografico ormai sfibrato, perché sempre più distante dall'analisi delle fonti e fondato quasi esclusivamente sulla sua continua ripetizione, finisce per ridurre lo stesso alla degradante categoria di "mito storiografico" e favorisce l'elaborazione di nuovi sistemi, alternativi e provocatoriamente in opposizione.

Il primo momento serio di rottura, nel caso della storiografia sulla Moravia, è costituito dalla pubblicazione del noto saggio di Imre Boba che, già nella scelta del titolo, *Moravia's History reconsidered. A reinterpretation of medieval sources*[153], esplicita l'intenzione di proporsi come assoluta novità nel contesto storiografico. Nel 1971, dunque, lo storico bulgaro, padre della "revisionistic view", tenta infatti di dimostrare che il regno moravo medievale si originò nello spazio slavo meridionale, più precisamente nella valle del fiume serbo Morava[154] e dunque intorno alla città di Sirmio (Srmska Mitrovica) per poi estendersi nelle attigue aree balcaniche, tra l'890 e il 907. Boba, con la sua innovativa tesi « meridionale », che stravolgeva audacemente la mappa geografica del IX secolo, si attirò le critiche generalizzate degli studiosi dell'Europa centrale[155], ma, allo stesso tempo, ebbe un certo seguito tra storici americani e tedeschi; tra i suoi emuli senz'altro più originali e famosi, vanno citati Charles Bowlus[156] e

[150]M. EGGERS, *The historical-geographical implications of the cyrillo-methodian mission among the slavs,* p. 65.
[151] Si veda ad esempio L. HAVLÍK, *Morava v 9.-10 století*.
[152]Si veda il primo paragrafo del suddetto capitolo. H. G. LUNT, *Skimpy evidence, nationalism and closed mind,* p. 142-152.
[153]I. BOBA, *Moravia's History reconsidered*.
[154] Sulle mappe geografiche odierne esistono purtroppo due fiumi "Morava", entrambi affluenti del Danubio: la Morava morava o settentrionale che confluisce al Danubio presso Bratislava; la Morava serba o meridionale che scorre in Bosnia e in Serbia (ramo occidentale e ramo meridionale; quest'ultimo nasce in Macedonia) e confluisce nel Danubio a est della città di Belgrado
[155] Si veda ad esempio J. Staber, *Moravia's history reconsidered,* p. 61-71.
[156]CH. BOWLUS., *Franks, Moravians and Magyars.*

Martin Eggers[157]. Il primo propone una localizzazione analoga a quella suggerita da Imre Boba: l'autore parte dal principio secondo cui le terre concesse dai Carolingi ad alcuni monasteri orientali avrebbero avuto una funzione essenzialmente strategica, in quanto sarebbero servite a accogliere e sostentare le armate imperiali durante le campagne militari; procede dunque alla compilazione di una lista di significative donazioni effettuate lungo le frontiere a sud-est del regno franco, da spiegarsi, secondo l'opinione di Bowlus, unicamente con la minaccia morava. Il nuovo regno moravo, dunque, dovrebbe collocarsi in un'area a cavallo tra le attuali Ungheria, Serbia e Romania. Eggers, a sua volta, si è invece discostato maggiormente dall'ipotesi meridionale di Boba, per proporre una localizzazione nello spazio dell'attuale Ungheria, a est del Danubio; per quanto invece concerne la frontiera orientale del regno, lo storico, sulla base di recenti scavi archeologici in Romania e di una notizia di Widukind a proposito di un muro difensivo a oriente del regno moravo, ha suggerito un'estensione della Moravia fino ai Carpazi orientali.

Il primo momento serio di rottura, nel caso della storiografia sulla Moravia, è costituito dalla pubblicazione del noto saggio di Imre Boba che, già nella scelta del titolo, *Moravia's History reconsidered. A reinterpretation of medieval sources*[158], esplicita l'intenzione di proporsi come assoluta novità nel contesto storiografico. Nel 1971, dunque, lo storico bulgaro, padre della "revisionistic view", tenta infatti di dimostrare che il regno moravo medievale si originò nello spazio slavo meridionale, più precisamente nella valle del fiume serbo Morava[159] e dunque intorno alla città di Sirmio (Srmska Mitrovica) per poi estendersi nelle attigue aree balcaniche, tra l'890 e il 907. Boba, con la sua innovativa tesi « meridionale », che stravolgeva audacemente la mappa geografica del IX secolo, si attirò le critiche generalizzate degli studiosi dell'Europa centrale[160], ma, allo stesso tempo, ebbe un certo seguito tra storici americani e tedeschi; tra i suoi emuli senz'altro più originali e famosi, vanno citati Charles Bowlus[161] e Martin Eggers[162]. Il primo propone una localizzazione analoga a quella suggerita da Imre Boba: l'autore parte dal principio secondo cui le terre concesse dai Carolingi ad alcuni monasteri orientali avrebbero avuto una funzione essenzialmente strategica, in quanto sarebbero servite a accogliere e sostentare le armate imperiali durante le campagne militari;

[157]M. EGGERS, *Das "Grossmährische Reich". Realität oder Fiktion?*.
[158]I. BOBA, *Moravia's History reconsidered*.
[159] Sulle mappe geografiche odierne esistono purtroppo due fiumi "Morava", entrambi affluenti del Danubio: la Morava morava o settentrionale che confluisce al Danubio presso Bratislava; la Morava serba o meridionale che scorre in Bosnia e in Serbia (ramo occidentale e ramo meridionale; quest'ultimo nasce in Macedonia) e confluisce nel Danubio a est della città di Belgrado
[160] Si veda ad esempio J. STABER, *Moravia's history reconsidered,* p. 61-71.
[161]CH. BOWLUS., *Franks, Moravians and Magyars.*
[162]M. EGGERS, *Das "Grossmährische Reich". Realität oder Fiktion?*.

procede dunque alla compilazione di una lista di significative donazioni effettuate lungo le frontiere a sud-est del regno franco, da spiegarsi, secondo l'opinione dello storico, unicamente con la minaccia morava. Il nuovo regno moravo, dunque, dovrebbe collocarsi in un'area a cavallo tra le attuali Ungheria, Serbia e Romania. Eggers, a sua volta, si è invece discostato maggiormente dall'ipotesi meridionale di Boba, per proporre una localizzazione nello spazio dell'attuale Ungheria, a est del Danubio; per quanto invece concerne la frontiera orientale del regno, lo storico, sulla base di recenti scavi archeologici in Romania e di una notizia di Widukind a proposito di un muro difensivo a oriente del regno moravo, ha suggerito un'estensione della Moravia fino ai Carpazi orientali.

La rapida descrizione dei modelli originali di Boba, Bowlus e Eggers mostra chiaramente che il nuovo approccio critico alle variegate fonti morave produce una moltiplicazione di possibilità storiche; non una "revisionistic view", dunque, ma più "revisionistic views", in contrasto tra loro, complicano gravemente il panorama storiografico e curiosamente sollecitano un ritorno critico, ma favorevole alla "traditional view" che torna a essere una variante altrettanto credibile. Le tesi innovative sono state ampliamente dibattute e lo sono tutt'ora[163]; critiche acute[164] sono state rivolte specialmente contro l'uso sistematico di fonti problematiche, tardive e dunque portatrici di esigenze ideologiche aliene dal contesto, come ad esempio la Cronaca del prete di Dioclea[165], che effettivamente induce a immaginare la Moravia nei Balcani, ma che è scopertamente interessata a associare l'operato di Metodio con la costa dalmata oppure il *De administrando imperio* di Costantino Porfirogenito[166], che chiaramente esagera la riduzione delle frontiere bizantine nel IX secolo per esaltare i successi militari della dinastia macedone, con conseguenze sulla rappresentazione geografica del IX secolo. Si deve dunque segnalare, nel panorama storiografico contemporaneo, una ripresa vitale dell'opinione che colloca la formazione politica morava a nord del Danubio, nel territotio dell'attuale Repubblica Ceca, specialmente grazie alla ricca attività scientifica di Herwig Wolfram[167] a cui si richiamano il ceco Dušan Třeštík[168] e di recente il francese Thomas Lienhart. Un recupero critico e privilegiato delle fonti franche suggerisce, infatti, a più riprese e in modo convincente, una prossimità tra i territori governati dai Moravi e lo spazio

[163]H. BIRNBAUM, *The location of the Moravian state-Revisited*, p. 336-338 offre un quadro sintetico dei temi dibattuti. Birbaum rappresenta uno dei partigiani più convinti della "traditional view".
[164] M. OSTERRIEDER, *Das Großmärische Reich. Zwei neue Studien*, p. 112-119.
[165] Testo composto nel XII secolo nell'attuale Montenegro. *Ljetopis Popa Dukljanina*.
[166] CONSTANTINUS PORPHIROGENITUS, *De administrando imperio*. Secondo l'editore, l'opera venne realizzata verso il 953; il ms. più antico, Cod. Paris. gr. 2009,venne redatto tra il 1059 et 1081.
[167] H. WOLFRAM, *Salzburg, Bayern, Österreich. Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit*.
[168]D. TŘEŠTÍK , *Vznik Velké Moravy*.

boemo/bavarese mentre la traslazione audace della frontiera settentrionale del regno bulgaro fino alla riva destra del Danubio, tra l'827[169] e l'860, garantisce una necessaria localizzazione dei Moravi a nord dello stesso fiume.

Lo scopo che mi prefiggo non si limita alla sintetica presentazione delle nuove teorie concernenti l'ubicazione della Moravia nella mappa storico-geografica dell'Europa del IX secolo; piuttosto, la presentazione della multiforme "revisionistic view", inquadrata in un più ampio contesto storiografico, è funzionale, in questa specifica sede, al problema che mi propogo di indagare nel capitolo. Si intende, infatti, valutare quanto la critica delle fonti specifiche dell'arcidiocesi di Metodio e una particolare interpretazione della territorialità ecclesiastica in questione abbiano contribuito alla genesi e all'elaborazione dei nuovi modelli.

Sembra evidente, nel caso costituito dal modello di Imre Boba, che proprio una originale rilettura delle fonti concernenti l'arcidiocesi di Metodio sia un fondamento giustificativo della localizzazione della formazione politica morava a sud del Danubio. Già nel primo capitolo del rivoluzionario saggio, l'autore annuncia infatti la necessità di una prima cruciale revisione storiografica, a suo avviso necessaria, che abbia per oggetto la dignità episcopale, la funzione e la residenza di Metodio[170]. Negare, infatti, la possibilità che Metodio fosse "archbishop of a state Moravia without a fixed see" diventa prioritario per procedere al postulato più caro allo storico: "In view of the inseparable unity of ecclesiastic and secular aspects of medieval principities, the realm of Rastislav and of Sventopolk had to concide with the church province administered by Methodius, hence the principality of Moravia had to be also south of the Danube, in Pannonia"[171].

Nel capitolo della sua monografia dedicato proprio al tema dell'arcidiocesi di Metodio, dal titolo *The Episcopacy and diocese of St. Methodius*[172], Boba procede dunque all'esposizione della sua teoria con la quale intende dimostrare la localizzazione balcanica della suddetta territorialità. Innanzitutto, Boba rifiuta in toto la possibilità che Metodio potesse godere di uno status canonico fluido in qualità di *episcopus ad gentem* [173]; elencando dunque

[169] Il problema dello spazio bulgaro balcanico nella prima metà del IX secolo acuisce le difficoltà deaal questione concernente l'ubicazione della formazione politica morava. Per l'anno 827, gli *Annales fuldenses* (*auctore Eginardo*) registrano una campagna bulgara pannonica molto invasiva; *Annales Fuldenses*, p. 25, a. 827: "*Interea Bulgari Sclavos in Pannonia sedentes misso per Dravum navali exercitu ferro et igni vastaverunt et expulsis eorum ducibus Bulgaricos super eos rectores constituerunt*".
[170] I. BOBA, *Moravia's History reconsidered*, p. 11-14.
[171] Cit. da I. BOBA, *Moravia's History reconsidered*., p. 2.
[172] Vedi I. BOBA, *Moravia's History reconsidered*, p. 86-103. Lo stesso elaborato in I. BOBA, *The Episcopacy of st. Methodius*, p. 85-93.
[173] Boba, pur procedendo all'analisi della corrispondenza pontificia di Giovanni VIII, non ricorda ad esempio che nella lettera indirizzata al vescovo di Frisinga Anno, il papa definisce Metodio; IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 23, p. 286: "*Methodium, Pannonicum archiepiscopum legatione apostolice sedis ad gentes fungentem*".

canoni del IV e del V secolo che stabilivano la permanenza obbligatoria del vescovo presso la chiesa assegnata, dichiara che il missionario greco, consacrato vescovo da Adriano II[174], sia da considerarsi pienamente *intitulatus* , quindi ordinato a una specifica chiesa cattedrale presso la quale aveva l'obbligo di stabilire la sua residenza e dalla quale traeva il suo personale sostentamento. Boba aggiunge categoricamente che Metodio, certo non *episcopus vagus*, non poteva neppure essere "a titular bishop of a defunct see" perché, secondo lo storico, tale istituzione comparve soltanto in concomitanza con il crollo dei regni crociati[175].

Attraverso una lettura attenta delle lettere di Giovanni VIII concernenti Metodio, Boba si prefigge l'obbiettivo di dimostrare che la diocesi metodiana coincidesse assolutamente con quella pannonica tardoantica, già in funzione perfino prima dell'ordinazione del missionario greco[176]. Naturalmente tale diocesi doveva collocarsi, ancora nel IX secolo, a sud del Danubio, secondo il pensiero di Boba; a riprova di tale affermazione lo storico ritiene sia sufficiente ricordare che Metodio venne contestato da clero bavarese legato alla chiesa di Salisburgo che nel 798 si vide assegnata soltanto l'area a sud del Danubio; che nella *Vita Methodi* l'arcivescovo rifiuta l'accusa dei vescovi bavaresi di insegnare nei loro territori giurisdizionali affermando che invece la regione è di competenza romana, secondo gli antichi canoni[177] (Boba, perciò, fiducioso della totale attendibilità della fonte e dell'univoca interpretazione della stessa , si sente di dire: "No old boundaries, no canonical decision, no rights of St. Peter's patrimonium woul have mentioned by Methodius if the transgressions had taken place north of the Danube, a region which at that time could not yet have been part of the Roman hierarchical organization"[178]). Infine, Boba si appella a generiche fonti greche, slavo-ecclesiastiche e russe per concludere che la diocesi di Metodio, dunque la *diocesis pannonica* doveva per forza collocarsi a sud del Danubio.

La parte più delicata e più originale della trattazione del problema è legata invece ai tentativi rivoluzionari ma decisamente problematici di stravolgere la corrente interpretazione

[174] La notizia è garantita dalla lettera 200 di papa Giovanni VIII, indirizzata a Svatopluk; IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 200, p. 160: "*Methodius vester archiepiscopus ab antecessore nostro, Adriano scilicet papa, ordinatus vobisque directus"*.

[175] Tale assunto non è condivisibile. Nel IX secolo sono stati registrati infatti casi di vescovi titolari di sedi non effettive. Wolfram, ad esempio, cita il caso di una *ecclesia Petenia* restaurata sotto papa Leone III (795-816). Tale caso verrà più tardi affrontato (3 capitolo).

[176] Prova scarsamente valida (I. Boba, *Moravia's History reconsidered*, p. 89) basata sulla lettera di Giovanni VIII indirizzata a *Montemerus*; IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 18, p. 282: "Quapropter ammonemus te, ut progenitorum tuorum secutus morem quantum potes ad Pannonensium reverti studeas diocesin".

[177] *Vita di Metodio*, cap. IX, p. 217: *«Tu insegni nel nostro territorio». Egli rispose:«Se io avessi saputo che è vostro, sarei andato altrove, ma è di san Pietro. Se in verità a causa della gelosia e dell'ingordigia penetrate negli antichi confini contro i canoni, proibendo gli insegnamenti divini, badate, volendo spaccare una montagna di ferro con un cranio d'osso, di non versare fuori il vostro cervello»*.

[178] Cit. da I. BOBA, *Moravia's History reconsidered*, p. 88.

del *titulus* di *archiepiscopus sanctae ecclesiae Marabensis* attribuito a Metodio in una lettera[179] indirizzata da papa Giovanni VIII a Svatopluk. Il *titulus,* infatti, che convive nella corrispondenza pontificia con il più "bobiano" *archiepiscopus pannoniensis ecclesiae*[180], appare in evidente contraddizione con l'assunto dello storico che, semplificando la complessità delle situazioni proposte dalle lettere pontificie, ammette escusivamente l'esistenza di una diocesi pannonica romana che aveva confini ben delimitati e che corrispondeva alla territorialità tardoantica, naturalmente a sud del Danubio. Boba allora risolve audacemente la questione asserendo che il *titulus* problematico non connette Metodio a una regione della "Moravia", di cui non si ammette l'esistenza, ma piuttosto alla chiesa nella quale aveva fissato la sua residenza permanente e quindi ad una città di nome *Maraba*. Come riprova di tale affermazione, ancora una volta, Boba adduce fonti greche[181] e paleoslave di scarso valore perché tardive rispetto agli eventi e, di origine bulgara o balcanica, facilmente interessate a contestualizzare il racconto in aree più meridionali. L'ulteriore passaggio della tesi di Boba, ancora più contestabile, consiste nel tentare l'identificazione della città di *Maraba* con la città di Sirmio, unica località che le fonti slave connettono alla sede di Metodio recuperando uno scarno passaggio della vita paleoslava dedicata all'arcivescovo in cui Kocel avanzava la richiesta che l'apostolo bizantino venisse consacrato vescovo in Pannonia, sulla cattedra di sant'Andronico apostolo[182]. Un'identificazione del genere, priva di qualsiasi ulteriore evidenza, secondo Boba, è possibile ammettendo che, caduto in disuso il nome classico della città, si sia adottato il nome volgare di *Maraba*, entrato nell'uso comune insieme a quello, più generico di *civitas Pannonia*. Perciò il titulus *archiepiscopus pannoniensis ecclesiae*, equivalente a arcivescovo della *civitas Pannonia*-Sirmio e il titulus *archiepiscopus sanctae ecclesiae Marabensi*, equivalente a arcivescovo di *Maraba*-Sirmio finiscono per diventare sinonimi! Tali considerazioni sono forse suggestive, ma prive di qualsiasi evidenza; l'esistenza di una città balcanica di *Maraba* è tutta da provare mentre l'ipotesi secondo cui il nome vernacolare della romana Sirmio, nel IX secolo, fosse *Maraba* è pura congettura.

[179] Il titolo *archiepiscopus sanctae ecclesiae Marabensis* compare nella lettera 255, a. 880: IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 255, p. 222.
[180] Il titolo *archiepiscopus pannoniensis ecclesiae* compare nel frammento 23, a. 873: IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 23, p. 286 e nella lettera 201, a. 879: IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 201, p. 161.
[181] In particolare Boba fa riferimento alla Vita di Clemente, discepolo di Metodio di cui contesta la traduzione latina di F. Miklosich. Il passaggio "*ἐπίσκοποσ Μοράβον της Πανονίας,* tradotto "arcivescovo di Moravia e Pannonia", per Boba equivale invece piuttosto a "arcivescovo di Moravia (città) di Pannonia (regione)". Si veda I.BOBA, *Moravia's History reconsidered*, p. 93-94; *Život sv. Klimenta*, p. 134-152.
[182] *Vita di Metodio*, cap VIII, p. 216-217: "Dopo che Kocel lo ebbe ricevuto con grande onore, lo mandò di nuovo all'apostolico insieme a venti uomini, degne persone, perché lo consacrasse vescovo in Pannonia, sulla cattedra di sant'Andronico apostolo, che era uno dei settanta e ciò avvenne".

Metodio, secondo Boba, è dunque l'arcivescovo di Sirmio/Maraba, centro anche politico del principato di Svatopluk, ubicato nella romana *Pannonia inferior*, tra i fiumi Danubio e Sava (Croazia Dalmatica). Tra l'880 e l'885 il leader della gens morava "became king (?) of all of Sclavonia, which now became also politically subordinated to the papacy"[183]. Per *Sclavonia* (*terra Sclavorum*) lo storico intende un'area vasta, politicamente soggetta a numerosi leaders slavi che nel IX secolo si doveva estendere dalla costa dalmata fino ai fiumi Drava-Danubio, a oriente fino a Belgrado e a Niš e a sud in Bosnia e in Serbia. Un'arcidiocesi estesissima[184], dunque, quella di Metodio, con una rete episcopale efficiente di cui però non si tramanda nessuna memoria certa, copriva dunque tutto il territorio occupato ancora attualmente dagli slavi meridionali: ulteriore prova, anch'essa opinabile, la "continuity of the use of Slavonic in liturgy and of Glagolitic in literature in Croatia and Dalmatia from the ninth century to our times"[185].

La storia ecclesiastica è funzionale a un nuovo modello geopolitico che Boba propone. La chiesa cattedrale, regolare e funzionale, a Sirmio rappresenta un tassello basilare della teoria che pretende il centro del principato di Svatopluk nella medesima città. Mettere in dubbio la sede sirmiense di Metodio significa infatti indebolire gravemente l'intera struttura, sostenuta da un continuo richiamo alle fonti più disparate, latine, greche e slave: realizzate in epoche diverse (IX-XV secolo) e in contesti ideologici specifici, le fonti vengono raramente problematicizzate, danneggiando così la presunta scientificità del loro impiego.

La lettura della storia ecclesiastica risulta, in alcuni casi, forzata a garantire la localizzazione meridionale del principato moravo. Perfino l'analisi delle lettere papali concernenti Metodio, operazione legittima e assolutamente prioritaria per chiunque si occupi della territorialità metodiana, a mio avviso, è mal condotta. Lo storico, infatti, tratta i testi elaborati dalla cancelleria di Giovanni VIII per Metodio e per i capi slavi come se si stesse occupando di epistole papali destinate a contesti politicamente stabili dove reti episcopali secolarmente efficienti garantivano il regolare funzionamento della prassi canonica[186]. I *tituli* attribuiti, la prassi canonica, le funzioni di un vescovo inviato da Roma dovevano invece differire in una realtà – sia che fosse la *Sclavonia* di Boba, sia che si trattasse piuttosto della Moravia a nord del Danubio – politicamente molto fluida e turbolenta, dove un'organizzazione ecclesiastica non era mai esistita oppure, se era esistita almeno embrionalmente, era caduta

[183] Cit. I. BOBA, *Moravia's History reconsidered*, p. 5.
[184] appendice
[185] Cit. I. BOBA, *Moravia's History reconsidered*, p. 18.
[186] Gli esempi, ad esempio, delle forme dei tituli sono del tutto fuori luogo.

nell'oblio, dove la cristianizzazione era un fenomeno recente e parziale. Le lettere di Giovanni VIII non vengono inoltre problematicizzate: i contenuti vengono accolti come serbatoio di informazioni storicamente attendibili, privi di ogni coloritura ideologica. Soltanto parzialmente i *tituli* attribuiti a Metodio e alla sua diocesi vengono presi in considerazione mentre risulta assente una riflessione sulla sede vescovile di Nitra, molto probabilmente a nord del Danubio, innalzata nell'880 sul territorio della diocesi[187]. Discutibile appare infine l'operazione attraverso la quale Boba neutralizza il titulus *archiepiscopus sanctae ecclesiae Marabensi*: l'identificazione della città di Sirmio con *Maraba* non ha avuto seguito significativo tra gli storici mentre più seriamente è stata considerata l'ipotesi dell'esistenza di una città denominata *Maraba.*

L'analisi di Charles Bowlus è invece ampiamente indipendente da ogni connessione con una probabile localizzazione dell'arcidiocesi di Metodio. La sua tesi "meridionale"[188] si sostiene su altri elementi e risulta sicuramente più valida del tentativo condotto da Imre Boba. Come già accennato, l'autore, esperto di annalistica franca, colloca il principato moravo di Rastislav e poi di Svatopluk in Pannonia, nell'area sud danubiana grazie a una capillare indagine dei conflitti franco-moravi del IX secolo. La tesi meridionale, in particolare, dipende dalla convinzione che la sconfitta degli avari consentì un'efficace penetrazione carolingia nel bacino danubiano, sorretta da un sistema efficiente di marche e da una politica militare e diplomatica vincente: i Moravi dunque si trovano confinati a sud – est di tale espansione, in un'area necessariamente a sud del fiume Danubio.

A differenza di Bowlus, lo studioso Martin Eggers, anch'egli esponente della "revisionistic view", non ha tralasciato di studiare l'arcidiocesi di Metodio[189]. Lo storico tedesco propone una interpretazione della suddetta territorialità molto più dinamica, a fatica inserita nel quadro geo-politico complesso, a volte perfino confuso, che l'autore elabora. La μεγάλη Μοραβία di Eggers, fondata prevalentemente sulle descrizioni geografiche di Costantino Porfirogenito, risalenti alla metà del X secolo e governata in successione da Mojmir, Rastislav e Svatopluk, dovrebbe estendersi nella grande pianura ungherese a est del Danubio, la cosiddetta Altföld. L'originario principato di Svatopluk (prima di occupare la

[187] Nella lettera 255, indirizzata da Giovanni VIII a Svatopluk e conosciuta come *Industriae tuae* si legge: "*Ipsum quoque presbiterum nomine Uuichinus, quem nobis direxisti, electum episcopum consecravimus sanctae ecclesiae Nitrensis, quem suo archiepiscopo* [Metodio] *in omnibus oboedientem, sicuti sancti canones docent*,…": IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 255, p. 222

[188] Un'esposizione sintetica della ricerca dello storico americano in CH. BOWLUS, *Frankish-Moravian conflicts in the ninth century*, p. 53-63.

[189]M. EGGERS, *Das Erzbistum des Method.* Più sintetico, M. EGGERS, *The historical-geographical implications of the cyrillo-methodian mission among the slavs*, p. 65-85.

Moravia tra l'870 e l'871) invece si doveva trovava nella Bosnia Slavonia[190]. La dominazione di Pribina e poi del figlio Kocel si collocava nell'area compresa tra i fiumi Raab, Danubio e Drava[191]. Tra l'862 e l'869, i missionari greci Costantino e Metodio operano contemporaneamente, secondo Eggers, nei territori di Rastislav (Moravia ungherese), di Kocel (Pannonia presso il lago Balaton) e di Svatopluk (Bosnia Slavonia). Tra l'869 e l'870, Metodio viene ordinato arcivescovo di Pannonia, secondo la vita paleoslava di Metodio. Le lettere di Giovanni VIII confermano l'evento e attribuiscono al missionario greco il titulus di *archiepiscopus pannoniensis ecclesiae*. Eggers sottolinea che un *titulus* del genere mal si confà alla "traditional view" che pretende la Moravia a nord del Danubio e quindi non compresa nella diocesi tardoromana della Pannonia (dentro cui poteva rientrare unicamente il principato di Kocel). Considera invece che la sua particolare visione geopolitica si adegua perfettamente al titolo scelto dal pontefice: naturalmente il principato di Kocel, ma anche il principato di Svatopluk (Bosnia Slavonia) rientravano senza dubbio nell'antico significato di "Pannonia" e dunque potevano senz'altro considerarsi territori di competenza giurisdizionale dell'arcivescovo di Pannonia Metodio. Eggers si spinge ancora oltre: sottolineando che la nozione di Pannonia fu gradualmente estesa alle aree orientali del medio Danubio[192], e, dunque, perfino la pianura di Altföld, sin dalle origini, poteva far parte dell'arcidiocesi di Metodio; conclude dunque che «It is evident (?) that the papal chancery comprised the territories of all three Slavic princes under the geographical notion "Pannonia"»[193] Eggers inoltre ipotizza che nell'anno 874 si verificarono importanti trasformazioni in campo politico e ecclesiastico nell'intera regione. Con la cosiddetta pace di Forchheim, stipulata tra il Regno di Germania e Svatopluk, quest'ultimo, secondo lo storico e non certo secondo le fonti[194], si garantì il controllo della piana di Altföld, in cambio di un pagamento di tributi ai franchi. Parallelamente, Metodio mantenne il controllo sulla Bosnia Slavonia e sulla Moravia ungherese, unite sotto il governo di Svatopluk, mentre il principato di Kocel rimase sotto la supremazia franca e tornò a far parte dell'arcidiocesi di Salisburgo. Nel sistema ideato da

[191] Il principato di Pribina e Kocel è l'unico spazio geografico dell'intera regione che può dirsi certo; tutti gli storici concordano infatti nella localizzazione.
[192] Tale tesi necessita ulteriori verifiche specialmente per il secolo IX.
[193] Cit. da M. EGGERS, *The historical-geographical implications*, p. 68.
[194] Sulla pace dell'874, gli annali di Fulda non trattano certo di trattative territoriali né di trasformazioni in campo ecclesiastico!; *Annales Fuldenses*, p. 82-83, a. 874: "*Indeque rediens cum Karlmanno et Hludowico filiis suis in villa Forahheim locutus est ibique legatos Zuentibaldi pacem petentes et fidelitatem promittentes suscepit. Cuius legationis princeps erat Iohannes presbyter de Venetiis, qui etiam, ut ei rex omni ambiguitate remota crederet, quicquid verbis dicebat, sacramento firmabat, videlicet ut Zuentibald regi fidelis permaneret cunctis diebus vitae suae et censum a rege constitutum per annos singulos solveret, si ei tantummodo quiete agere et pacifice vivere concederetur.*"

Eggers, Sirmio rappresenta realmente il centro dell'arcidiocesi di Metodio, in particolare dopo l'873, anno in cui probabilmente si aggiunse alla territorialità anche il principato del serbo (?) *Montemerus*[195].

Tra l'879 e l'880, Eggers registra una ulteriore riorganizzazione della diocesi metodiana, a suo avviso testimoniata dalla comparsa del titulus *archiepiscopus sanctae ecclesiae Marabensis* nella corrispondenza pontificia. Questa trasformazione del titolo non può essere giustificata dalla perdita della Pannonia transdanubiana di Kocel, già trasferita sotto la giurisdizione di Salisburgo tra l'873 e l'874[196], ma, piuttosto, sarebbe da connettersi, secondo Eggers, al concilio ecumenico di Costantinopoli, tenutosi tra il novembre dell'879 e il marzo dell'880. Forte della lezione del bizantinista Dvorník, lo studioso ritiene infatti che proprio quella occasione, durante la quale molte questioni ecclesiastiche vennero definite, consentì un'evoluzione radicale della territorialità: Metodio da arcivescovo missionario di svariati principati slavi, con sede a Sirmio, viene riconosciuto come metropolita di un intero singolo stato, quello di Svatopluk. Tale passaggio non significò un'estensione territoriale dell'arcidiocesi (se si escludono le ultime annessioni che Eggers attribuisce a Svatopluk, la Moravia nell'attuale Repubblica Ceca e la Slovacchia occidentale!). Secondo lo studioso, Metodio cambiò invece piuttosto di residenza e da Sirmio si trasferì nella città di *Maraba*, la nuova capitale di Svatopluk[197] - Sirmio, infatti, doveva aver perso le sue funzionalità strategiche - e si avviò un serio tentativo di dotare la vasta territorialità di vescovi suffraganei, testimoniato dall'ordinazione del prete latino Wiching per la sede di Nitra[198].

Aggiungo, inoltre, per completezza, che Eggers ha compiuto un tentativo di identificazione della città di *Maraba*: sulla base di alcuni ritrovamenti archeologici in Romania di cui manca ancora una rielaborazione scientifica nota, lo storico tedesco ha infatti suggerito l'opzione Marosvár (odierna Cenad), cittadina dell'attuale Romania che sorge lungo il fiume Maros (ungherese) / Mureş (rumeno), affluente orientale del Tibisco (fig. 4).

[195] Tale notizia, come già più volte ricordato, si basa unicamente sulla lettera di Giovanni VIII a un non identificato *Montemerus* in cui si sollecita il ritorno alla diocesi pannonica!! Si veda appendice dell'arcidiocesi di Metodio secondo Eggers.
[196] Il trasferimento della Pannonia di Kocel alla giurisdizione di Salisburgo nell'873 è un motivo storiografico comune di cui non riesco a trovare evidenza nelle fonti!.
[197] Così si giustifica il titulus *archiepiscopus sanctae ecclesiae Marabensis.*
[198] Si veda nota 34.

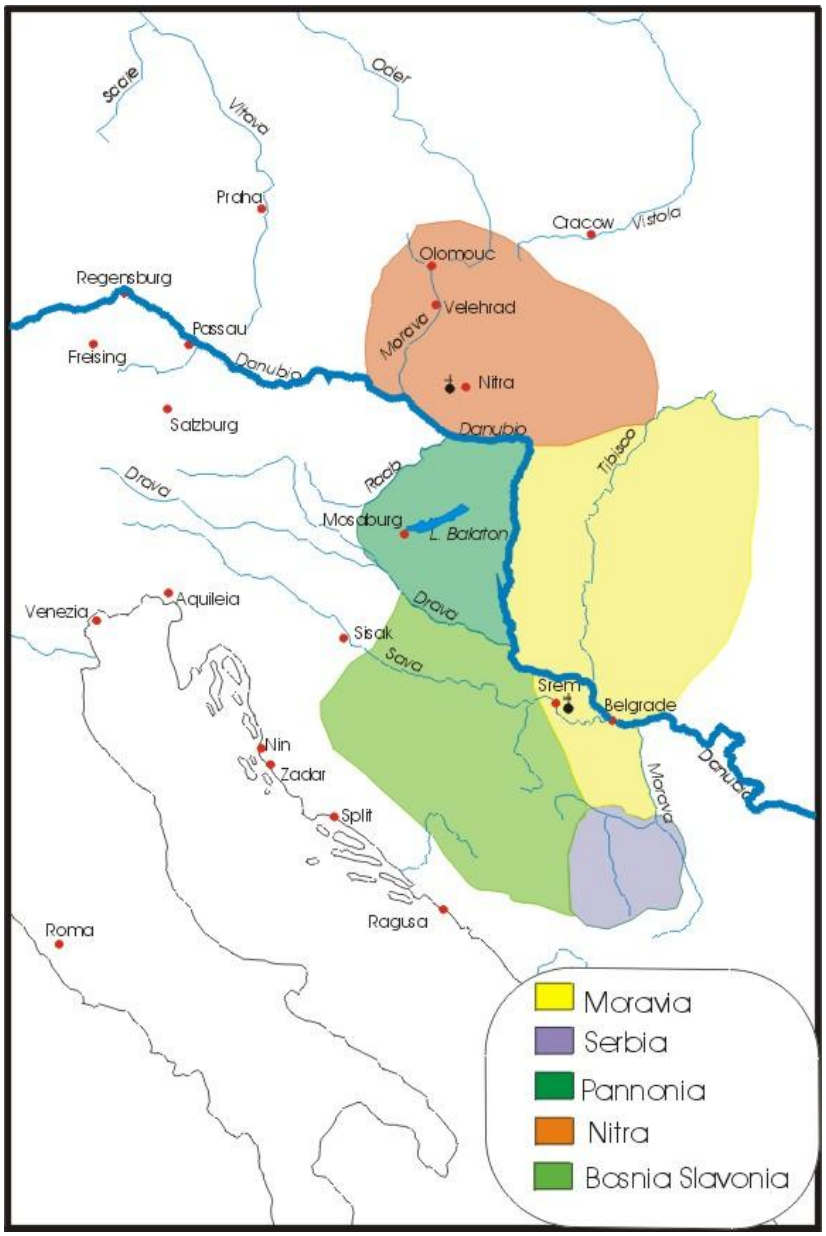

Fig. 4 L'arcidiocesi di Metodio secondo Martin Eggers

L'arcidiocesi pannonica di Metodio, dunque, comprensiva di una Pannonia tardoromana allargata all'attuale Ungheria a est del Danubio, missionaria e destinata a svariati principati slavi si evolve dunque nella evoluta territorialità degli anni 80 del IX secolo, coincidente con le frontiere stabili del vasto regno di Svatopluk e dotata di un'embrionale apparato di vescovadi suffraganei: la proposta dello storico tedesco si adatta perfettamente a un sistema geo-politico dell'Europa centrale e sud-orientale del IX secolo stravolto e dinamico. Naturalmente, appare evidente che la storia ecclesiastica proposta dipende dal modello geo-politico illustrato; se non si condividono le tesi concernenti le ubicazioni del principato di Svatopluk in Bosnia, secondo la lezione di Boba e del principato di Rastislav nell'attuale Ungheria a est del Danubio, crolla anche la storia dell'arcidiocesi di Metodio così ben proposta. Criticabile inoltre appare, nell'intero sistema ideato, l'uso della tradizione cirillo-metodiana, testimoniata da fonti tardive, per giustificare la presenza storica dell'arcidiocesi metodiana. Si ricordi ad esempio l'assunto secondo cui Sirmio fu la prima effettiva residenza di Metodio perché dall'XI secolo vi è attestato il culto di san Demetrio, patrono di Tessalonica, città d'origine di Costantino e Metodio. Non potrebbe, infatti, trattarsi di una tradizione cultuale sorta in epoca più tarda, in seguito alla migrazione dei discepoli di Metodio nei Balcani e in Bulgaria (come suggerisce la "traditional view")[199]? Oppure, ancora, Eggers asserisce che la Bosnia fu parte della diocesi di Metodio perché nel 1189 il vescovo Radogost rivendicava per Dubrovnik il privilegio della liturgia in lingua slava, richiamandosi chiaramente alla bolla *Industriae tuae* concessa da Giovanni VIII a Metodio. Ma nel XII secolo, se Radogost si appella alla tradizione cirillometodiana, è ragione sufficiente che attesta la giurisdizione metodiana sulla Bosnia nel IX secolo? Altra prova, per Eggers, è costituita dalla cosiddetta *Cronaca del prete Dioclea*, scritta, come già anticipato, nel XII secolo a Montenegro dove si racconta che Svatopluk e il suo popolo vennero battezzati da Metodio: la fonte non ricorda mai la Moravia e tratta di eventi che ebbero luogo esclusivamente a sud della Drava. Ritenere credibile il resoconto della *Cronaca del prete Dioclea* limita allora il tentativo chiaro di screditare ad esempio la credibilità di fonti boeme cirillometodiane che attestano l'attività di Metodio in Boemia quali la cosiddetta *Cronaca di Cosma*[200] del XII secolo o la *Legenda Christiani*[201], probabilmente del X secolo. Perché in altre parole fonti tardive slavo-meridionali sarebbero più prestigiose e più storicamente attendibili delle fonti contemporanee, altrettanto tardive,dell'Europacentrale?

[199] Inoltre il culto di san Demetrio potrebbe essere perfino originario della città di Sirmio.
[200] *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*.
[201] *Kristiánova legenda*, ed. J. Ludvíkovský, Praha 1978.

Capitolo 2

L'origine della diocesi metodiana durante i pontificati di Niccolò I (858-867) e di Adriano II (867-872): fonti romane e fonti slave a confronto

Premessa

Nel giugno dell'880, Giovanni VIII annuncia la fondazione della *sancta Ecclesia Marabensis* e affida a Metodio il compito di organizzare una rete episcopale stabile sul territorio della dominazione politica di Svatopluk: il gesto segna il momento più riuscito della politica missionaria pontificia in Europa centrale e costituisce l'effimero[1] successo di un processo faticoso che la Sede Apostolica ha saputo affrontare con continuità e intelligenza strategica. Il principio dell'intera vicenda si colloca a cavallo dei pontificati di Niccolò I (858-867) e Adriano II (867-872) quando da Roma giunge un invito a Costantino e Metodio, due bizantini della città di Tessalonica inviati a evangelizzare la Moravia per conto del *basileus* Michele III e del patriarca Fozio. Durante il soggiorno a Roma dei due fratelli, presenti nella città forse già nei primi mesi dell'868, Adriano II compie alcuni gesti normativi che lasciano trasparire la volontà politica di rivendicare con determinazione la legittimità di una arcidiocesi di diretta obbedienza romana in Europa centrale.

Si intende in questa sede ripercorrere e sviscerare la fase iniziale che diede l'avvio al processo di costituzione della territorialità ecclesiastica morava. Bisogna però anticipare con chiarezza le difficoltà più significative che rendono faticosa e perfino incerta la ricerca intorno al tema prescelto. Innanzitutto, il contesto storico, estremamente turbolento, finisce per catalizzare sulla vicenda ecclesiastica un intreccio di interessi contrapposti le cui dinamiche non sono sempre chiare. Si assiste senz'altro all'emergere di chiare rivendicazioni di autonomia ecclesiastica, espresse dalle nuove compagini politiche che, guidate da Kocel, Rastislav e Svatopluk, minacciavano la stabilità della frontiera orientale dell'impero franco, ma che, ormai cristiane, dal punto di vista ecclesiastico, restavano soggette ad una organizzazione missionaria che faceva capo alle limitrofe diocesi franche; il netto rifiuto opposto dal regno di Germania, che spera di poter neutralizzare

[1] L'arcidiocesi, già compromessa alla morte di Metodio (885), scompare con la Moravia, spazzata via dalle incursioni magiare a cavallo tra il IX e il X secolo.

definitivamente i turbolenti vicini inglobando politicamente e ecclesiasticamente le nuove aggregazioni, viene messo a repentaglio proprio dalla Sede Apostolica che, guidata da papi della levatura di Niccolò I e Adriano II, si mostra favorevole al progetto lanciato dai *leaders* slavi di istituire nei loro territori una diocesi autonoma e dunque svincolata dall'episcopato bavarese: garanzia di autonomia ecclesiastica e presupposto per una piena indipendenza politica per le nuove realtà, la territorialità consente infatti a Roma l'infiltrazione di un proprio spazio ecclesiastico che in Europa centrale avrebbe limitato le ambizioni delle chiese locali, forti della collaborazione con il potere carolingio, realizzando così, con un'ardita e contestata operazione ecclesiastica, una evidente dilatazione dell'esercizio del primato giurisdizionale della chiesa romana. Inoltre, è necessario ricordare che la faticosa genesi della diocesi metodiana, emersa all'interno del contesto storico sopra delineato, è profondamente legata alla questione, altrettanto complessa della chiesa bulgara. Colpiscono, infatti, e non sono da ignorare le coincidenze: cronologicamente contemporanea, la diocesi bulgara, espressamente rivendicata dal khan Boris per le stesse motivazioni dei leaders slavi, genera un eclatante conflitto di competenza ecclesiastica e di influenza primaziale tra Roma e Bisanzio. Lo scontro aperto, durevole e grave tra le due sedi patriarcali, che adotta come movente l'organizzazione ecclesiastica del *regnum Vulgarum*, avvilisce, nelle fonti e nella storiografia, il ruolo della marginale ma comunque significativa presenza, anche in Bulgaria, di una missione ufficiale franca. Ecco che quindi, anche in campo bulgaro, si riproduce in miniatura il conflitto tra Roma e l'ambiziosa politica missionaria dell'episcopato bavarese, forte della politica espansionistica franca, in evidente analogia con il caso della diocesi metodiana.

Un altro aspetto che complica l'indagine sull'origine dell'arcidiocesi di Metodio è costituito dalle fonti che permettono di accedere al problema soltanto parzialmente. Prima di tutto, appare sconcertante il silenzio delle fonti prodotte presso la curia romana; nessuna notizia del soggiorno romano di Costantino e Metodio, dei rapporti della Sede Apostolica con i *leaders* slavi dell'Europa centrale (Kocel, Rastislav, Svatopluk) e dei primi gesti normativi che preludono alla fondazione della territorialità ecclesiastica affidata in seguito a Metodio trova dunque spazio né nelle vite di Niccolò I e Adriano II tramandate dal *Liber Pontificalis* né nelle numerose lettere che dei due papi si sono conservate. Al contrario, le fonti paleoslave valorizzano le relazioni tra i due pontefici in questione e Costantino e Metodio e mettono in risalto i gesti normativi con i quali la Sede Apostolica mostrava di approvare entusiasticamente l'introduzione della lingua slava nella liturgia e il progetto di fondazione di una arcidiocesi di diretta obbedienza romana in Europa centrale. Proprio la

discrepanza tra fonti slave e fonti romane ufficiali, a mio avviso significativa, diventa dunque occasione di riflessione e percorso di ricerca attraverso il quale interpretare una politica missionaria papale in Europa centrale che sembra consapevolmente "criptata". Dedico inoltre una sezione del mio lavoro all'analisi di altre due fonti prodotte a Roma: alcune lettere di Anastasio Bibliotecario in cui si tramanda il ricordo di un'amicizia con Costantino e la *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis*, racconto agiografico che ricorda il viaggio di Costantino a Roma grazie al quale le reliquie di papa Clemente, martirizzato in esilio a Cherson, vennero ricondotte nella città eterna. Le due fonti in questione, a mio avviso, consentono di valutare quanto profondamente a Roma fosse stata compromessa la memoria storica di Costantino e Metodio e soprattutto della diocesi metodiana.

II. 2 *Niccolò I, Adriano II e la diocesi metodiana: il silenzio delle fonti romane*

La tradizione cirillo-metodiana, fondata prevalentemente sulle fonti slave, pretende che i primi contatti tra i cosiddetti apostoli degli slavi e la Sede Apostolica si siano avviati sotto l'egida di papa Niccolò I (858-867)[2] e di papa Adriano II (867-872)[3]. Stupisce, però, che di tali probabili contatti non resti traccia nelle fonti romane. In particolare, le fonti slave registrano, a più riprese, scambi di lettere tra i pontefici, i principi slavi Rastislav, Svatopluk e Kocel[4] e Costantino e Metodio. Tali lettere[5], se mai sono esistite, certo non si sono conservate nei registri dei due papi[6]. Ancora più sconcertante risulta essere il silenzio del *Liber Pontificalis* che ha tramandato la vita di Niccolò I[7] e parte della vita di Adriano II[8]. Come ha sottolineato l'abate Duchesne, le due vite in questione, probabilmente composte da Giovanni Diacono, detto l'Immonide, sono simili tra loro nello stile e nei contenuti e trasformano il *Liber Pontificalis* in "un vrai livre d'histoire": dettagliate, privilegiano i grandi affari ecclesiastici e le relazioni dei due papi con i vescovi dell'intera cristianità e con i sovrani greci, latini e bulgari con l'evidente intenzione di rilanciare l'universalismo della chiesa romana e il suo primato[9]. In un contesto del genere, sembra ancora più grave l'assenza di ogni riferimento a Costantino e a Metodio e alla costituzione di una prima gerarchia ecclesiastica sotto l'egida romana per i nuovi popoli slavi. Tali informazioni non avrebbero potuto che ulteriormente rafforzare l'immagine positiva dei

[2] F. BOUGARDIN, *Niccolò I*, p. 1-22.
[3] O. BERTOLINI, *Adriano II*, p. 22-27.
[4] I nomi dei capi politici slavi costituiscono un problema. Le fonti slave, latine o greche ne propongono, infatti, varianti diverse. Queste versioni, normalizzate nelle lingue moderne, hanno prodotto una molteplicità di proposte che si alternano nelle opere storiografiche a seconda delle origini nazionali dello storico. Si consideri, ad esempio, il caso di "Svatopluk": in paleoslavo "Svetopulku", in latino "Zuentopolc", Sfentopulch", "Zuentibald", in greco "Sfentoplikos" e "Sfendoplokos". Si adottano nel presente lavoro le forme "Rastislav", "Svatopluk" e "Kocel" in conformità con le scelte del primo traduttore in italiano delle biografie di Costantino e Metodio, lo studioso Vittorio Peri (V. PERI, *Cirillo e Metodio. Le Biografie paleoslave*).
[5] La vita in paleoslavo di Metodio (si veda *Vita di Metodio*, traduzione di Marcello Garzaniti, appendice in A-E. N. TACHIAOS, *Cirillo e Metodio. Le radici cristiane della cultura slava*) riporta il testo di una lettera di Adriano II a Rastislav, Svatopluk e Kocel (ca. 869/870). Altre situazioni ivi descritte lasciano supporre la compilazione di lettere: risulta che Rastislav, Svatopluk e Kocel, prima di rivolgersi all'imperatore bizantino, abbiano chiesto un maestro da Roma (ca. 862); che papa Niccolò I abbia invitato Costantino e Metodio a Roma (a. 867); che Kocel abbia richiesto a Adriano II di concedergli il maestro Metodio (a. 869); che Adriano II abbia scritto la lettera "In gloria excelsis deo"a Rastislav, Svatopluk e Kocel (la lettera di cui sopra); che Kocel abbia spedito nuovamente Metodio a Roma per la consacrazione; che il papa abbia rimandato Metodio a Kocel con il titolo di vescovo di Sirmio (a. 870).
[6] NICHOLAUS I, *Epistolae* p. 259-690 e HADRIANUS II, *Epistolae*, p. 691-765.
[7] *Nicolaus*, p. 151-72.
[8] *Hadrianus* II, p. 173-190. L. DUCHESNE, *Introduction*, p. VI: « Des cinq année du pontificat d'Hadrien, les trois premières seules sont racontées ».
[9] Si veda anche l'introduzione di R. DAVIS, *The Lives of the Ninth-Century Popes*, p. IX-XVI.

due pontefici: perché non citare la fedeltà a Roma dei due missionari greci e il successo della nuova missione presso gli Slavi di Rastislav, Svatopluk e Kocel, specialmente quando uno dei temi più presenti e più cari all'autore delle due vite sembra essere proprio la controversia ecclesiastica che sorse tra Roma e Bisanzio a proposito della chiesa bulgara? Non avrebbe senz'altro nociuto alla fervida discussione riportare un esempio che le fonti slave illustrano, almeno nelle sue prime fasi, assolutamente positivo.

La tradizione cirillo-metodiana, fondata prevalentemente sulle fonti slave, pretende che i primi contatti tra i cosiddetti apostoli degli slavi e la Sede Apostolica si siano avviati sotto l'egida di papa Niccolò I (858-867)[10] e di papa Adriano II (867-872)[11]. Stupisce, però, che di tali probabili contatti non resti traccia nelle fonti romane. In particolare, le fonti slave registrano, a più riprese, scambi di lettere tra i pontefici, i principi slavi Rastislav, Svatopluk e Kocel[12] e Costantino e Metodio. Tali lettere[13], se mai sono esistite, certo non si sono conservate nei registri dei due papi[14]. Ancora più sconcertante risulta essere il silenzio del *Liber Pontificalis* che ha tramandato la vita di Niccolò I[15] e parte della vita di Adriano II[16]. Come ha sottolineato l'abate Duchesne, le due vite in questione, probabilmente composte da Giovanni Diacono, detto l'Immonide, sono simili tra loro nello stile e nei contenuti e trasformano il *Liber Pontificalis* in "un vrai livre d'histoire": dettagliate, privilegiano i grandi affari ecclesiastici e le relazioni dei due papi con i vescovi dell'intera cristianità e con i sovrani greci, latini e bulgari con l'evidente intenzione di rilanciare l'universalismo della chiesa romana e il suo primato[17]. In un

[10] F. BOUGARDIN, *Niccolò I*, p. 1-22.
[11] O. BERTOLINI, *Adriano II*, p. 22-27.
[12] I nomi dei capi politici slavi costituiscono un problema. Le fonti slave, latine o greche ne propongono, infatti, varianti diverse. Queste versioni, normalizzate nelle lingue moderne, hanno prodotto una molteplicità di proposte che si alternano nelle opere storiografiche a seconda delle origini nazionali dello storico. Si consideri, ad esempio, il caso di "Svatopluk": in paleoslavo "Svetopulku", in latino "Zuentopolc", Sfentopulch", "Zuentibald", in greco "Sfentoplikos" e "Sfendoplokos". Si adottano nel presente lavoro le forme "Rastislav", "Svatopluk" e "Kocel" in conformità con le scelte del primo traduttore in italiano delle biografie di Costantino e Metodio, lo studioso Vittorio Peri (V. PERI, *Cirillo e Metodio. Le Biografie paleoslave*).
[13] La vita in paleoslavo di Metodio (si veda *Vita di Metodio*, traduzione di Marcello Garzaniti, appendice in A-E. N. TACHIAOS, *Cirillo e Metodio. Le radici cristiane della cultura slava*) riporta il testo di una lettera di Adriano II a Rastislav, Svatopluk e Kocel (ca. 869/870). Altre situazioni ivi descritte lasciano supporre la compilazione di lettere: risulta che Rastislav, Svatopluk e Kocel, prima di rivolgersi all'imperatore bizantino, abbiano chiesto un maestro da Roma (ca. 862); che papa Niccolò I abbia invitato Costantino e Metodio a Roma (a. 867); che Kocel abbia richiesto a Adriano II di concedergli il maestro Metodio (a. 869); che Adriano II abbia scritto la lettera "In gloria excelsis deo"a Rastislav, Svatopluk e Kocel (la lettera di cui sopra); che Kocel abbia spedito nuovamente Metodio a Roma per la consacrazione; che il papa abbia rimandato Metodio a Kocel con il titolo di vescovo di Sirmio (a. 870).
[14] NICHOLAUS I, *Epistolae* p. 259-690 e HADRIANUS II, *Epistolae*, p. 691-765.
[15] *Nicolaus*, p. 151-72.
[16] *Hadrianus* II, p. 173-190. L. DUCHESNE, *Introduction*, p. VI: « Des cinq année du pontificat d'Hadrien, les trois premières seules sont racontées ».
[17] Si veda anche l'introduzione di R. DAVIS, *The Lives of the Ninth-Century Popes*, p. IX-XVI.

contesto del genere, sembra ancora più grave l'assenza di ogni riferimento a Costantino e a Metodio e alla costituzione di una prima gerarchia ecclesiastica sotto l'egida romana per i nuovi popoli slavi. Tali informazioni non avrebbero potuto che ulteriormente rafforzare l'immagine positiva dei due pontefici: perché non citare la fedeltà a Roma dei due missionari greci e il successo della nuova missione presso gli Slavi di Rastislav, Svatopluk e Kocel, specialmente quando uno dei temi più presenti e più cari all'autore delle due vite sembra essere proprio la controversia ecclesiastica che sorse tra Roma e Bisanzio a proposito della chiesa bulgara? Non avrebbe senz'altro nociuto alla fervida discussione riportare un esempio che le fonti slave illustrano, almeno nelle sue prime fasi, assolutamente positivo.

Il silenzio delle fonti romane durante i pontificati di Niccolò I e di Adriano II costituisce un quesito complesso da risolvere e non collima con le informazioni contenute nelle fonti slave che, invece, insistono nell'attribuire un ruolo di primo piano ai due pontefici nella costituzione di una prima gerarchia ecclesiastica, sotto l'egida romana, per i territori di Rastislav, Svatopluk e Kocel.

La possibile crisi nella trasmissione di una memoria romana relativa ai rapporti tra Niccolò I e Adriano II e Costantino e Metodio e alla conseguente istituzione della diocesi romana nei territori di Kocel e in quelli di Rastislav e Svatopluk potrebbe, in effetti, coincidere con l'ascesa al trono papale, nell'885, di Stefano V[18]. Chiamato in causa per decidere i destini della diocesi in seguito alla morte di Metodio (6 aprile 885), quest'ultimo sembra abbia sposato le principali incriminazioni che il clero franco, a più riprese, aveva rivolto all'arcivescovo defunto[19]. Attraverso le sue disposizioni, tramandate dal *Commonitorium*[20] ai legati *ad Sclavos* e dalla nota e discussa lettera a Svatopluk, *Quia te zelo*[21], Stefano V mostra perciò di essere in contraddizione con la linea politica di Niccolò I, Adriano II e Giovanni VIII che le fonti illustrano continuativa nel garantire proprio l'ortodossia di Metodio dai continui attacchi franchi.

In primo luogo, il papa stabilisce, contro la tradizione bizantina inaugurata da Metodio nella diocesi di sua competenza, l'uso franco della recita obbligatoria del

[18] I. BONACCORSI, *Stefano V*, p. 38-41.
[19] Un'attenta analisi della politica di Stefano V concernente la diocesi metodiana viene proposta da V. PERI, Il mandato missionario e canonico di Metodio, p. 9-70.
[20] STEPHANUS V, *Fragmenta*, ep. 33, p. 352-3.
[21] STEPANUS V, *Epistolae*, ep. 1, p. 354-8. La lettera, nota col nome di *Quia te zelo*, venne scoperta nel 1847 da W. Wattenbach e quindi pubblicata nel 1849 in *Beiträge zur Geschichte der christlichen Kirche in Mähren und Böhmen*. L'edizione di Wattenbach è riprodotta in Migne, P.L., CXXIX, coll. 801-803. L'unica copia esistente del testo venne realizzata da un amanuense boemo ai tempi del vescovo di Praga Adalberto (ca. 956-997) e si è conservata all'interno del codice 217 della Biblioteca cisterciense di Heiligekreuz.

Filioque nel simbolo niceano[22]; tale provvedimento che consegnava la vittoria a coloro che, "..infetti dall'eresia figliopatrista"[23], a lungo avevano tramato contro Metodio tacciandolo di eretico, rivoluzionava anche la tradizionale posizione della chiesa romana che, fino ad allora, pur approvando la formulazione teologica occidentale della processione dello Spirito Santo anche dal Figlio, aveva rifiutato l'inserzione dell'espressione nel simbolo conciliare niceno – costantinopolitano rispettando la proibizione di papa Leone III[24].

In secondo luogo, Stefano V dispone il divieto della lingua slava in liturgia accusando apertamente Metodio di aver infranto le disposizioni stabilite dal predecessore Giovanni VIII[25]. Ancora una volta, allineandosi alle posizioni della chiesa franca che aveva incentrato la sua massima resistenza sul tema dell'inammissibilità di promuovere qualsiasi lingua volgare a lingua sacra (quindi degna di spiegare la Rivelazione) o addirittura liturgica, Stefano V sceglie una posizione ideologica restrittiva e conservatrice, in contrasto con le aperture precedenti che le fonti attribuiscono a Adriano II[26] e a Giovanni VIII[27]. Gli storici a lungo hanno cercato di interpretare quella che sembrava una

[22]STEPHANUS V, *Fragmenta*, ep. 33, p. 353: "*Spiritus sanctus a Patre et Filio nec ingenitus dicitur, ne duo patres, nec genitus, ne duo filii, sed procedens dicitur. Si dixerint: "Prohibitum est sanctis symbolo addere aliquid vel minuere"-dicite:"Sancta Romana ecclesia custos est et confirmatrix sanctorum dogmatum, quia in catholica fide principis apostolorum vicariatione in nullo vacillat ipso dicente Domino*…".

[23] *Vita di Metodio*, cap. XII, p. 219: "Figliopatristi" erano i sostenitori in Occidente della processione dello Spirito Santo anche dal figlio, secondo il punto di vista bizantino, quello che la vita di Metodio sostiene.

[24] Proprio questa particolare politica romana, che evitò l'intervento sul simbolo conciliare, smorzò in parte la polemica tra Roma e Bisanzio intorno a *Filoque* . Ai fini del tema trattato, tale ambiguità consentì la permanenza nell'ortodossia anche del greco Metodio che, quindi potè operare nel contesto occidentale.

[25]STEPHANUS, *Fragmenta*, ep. 33, p. 353: "*Missas et sacratissima illa ministeria, quae Sclavorum lingua idem Methodius celebrare praesumpsit, quamvis decessoris sui temporibus, domni videlicet Iohannis sanctissimi papa iuraverit se ea ulterius non praesumere, apostolica auctoritate, ne aliquo modo praesumatur, penitus interdicit.*"

[26]Le disposizioni di Adriano II intorno alla liturgia slava sono conservate unicamente nella vita paleoslava di Metodio, testo che riporta una presunta lettera del pontefice. Si discute dell'autenticità dell'epistola dal XIX secolo. Si veda *Vita di Metodio*, cap. VIII, pp. 215-6: «Noi, dunque, pervasi di triplice gioia, abbiamo pensato, dopo aver esaminato la questione, di mandare nei vostri paesi Metodio, dopo averlo consacrato, insieme ai discepoli, come nostro figlio, uomo perfetto nella conoscenza e ortodosso, perché vi insegni, come avete chiesto, interpretando i libri nella vostra lingua, realizzando le celebrazioni secondo l'officiatura ecclesiastica completa e con la santa messa, cioè con il servizio liturgico, e con il battesimo, come aveva cominciato Costantino Filosofo per grazia di Dio e le preghiere di san Clemente. Così, se ancora qualcun altro sarà in grado di interpretare degnamente e in modo ortodosso, sia considerata opera santa e benedetta da Dio, da noi e da tutta la chiesa cattolica e apostolica, affinchè apprendiate con facilità i comandamenti divini. Serbate, tuttavia, solo questa consuetudine, che nella messa si legga per primo l'Apostolo e il Vangelo in romano, poi in slavo…».

[27]Giovanni VIII tratta il tema della lingua slava nella liturgia in due lettere conservate nel Registro. Nella prima lettera il pontefice condanna l'uso dello slavo nella liturgia: IOHANNES VIII, Epistolae, ep. 201, p. 161: «*Audimus etiam, quod missas cantes in barbara, hoc est in Sclavina lingua, unde iam litteris nostris per Paulum episcopum Anconitanum tibi directis prohibuimus, ne in ea lingua sacra missarum sollempnia celebrares, sed vel in Latina vel in Greca lingua, sicut ecclesia Dei toto terrarum orbem diffusa et in omnibus gentibus dilata cantat. Praedicare vero aut sermonem in populo facere tibi licet*….». Nella seconda lettera sembra invece di cogliere un'apertura totale verso la lingua slava: IOHANNES VIII, Epistolae, ep. 255, p. 224: «*Nec sane fidei vel doctrinae aliquid obstat sive missas in eadem Sclavinica lingua canere*

svolta radicale e anomala nella politica papale; il divieto categorico di introdurre la lingua slava nella liturgia che si attribuiva a Stefano V, ma soprattutto la sconcertante accusa imputata a Metodio di aver contravvenuto a un ipotetico divieto emanato da papa Giovanni VIII[28] hanno rappresentato temi scottanti per una tradizione storiografica che non ammetteva contraddizioni e ripensamenti nella politica espressa dalla Sede Apostolica. Alle tradizionali spiegazioni dell'"enigma" – secondo l'opinione di Peri «degne di un ingenuo giallo ottocentesco»[29] - che attribuiscono la svolta di Stefano V alle macchinazioni di Viching, vescovo di Nitra e rappresentante del clero latino nella diocesi metodiana[30] e all'intrigo della curia romana[31], si sono affiancate posizioni più moderate. Peri ha cercato di smorzare, attraverso una fine analisi contenutistica, le differenze tra le disposizioni di Adriano II, Giovanni VIII e Stefano V rilevando sì una evidente apertura di Roma all'ingresso dello slavo nella liturgia, ma escludendo l'ipotesi che si sia giunti all'approvazione di una liturgia integralmente in lingua slava. Secondo questa prospettiva, quindi, il provvedimento di Stefano V, senz'altro restrittivo e conservatore, acquisisce una sua legittimità e non risulta del tutto estraneo alla politica romana espressa dai pontefici che lo precedettero.

Promuovere una lingua barbara a lingua sacrale, elaborando un alfabeto e un sistema ortografico e ottenendo una consistenza grammaticale e sintattica rappresentava, nel IX secolo, una scelta innovativa e coraggiosa in tutto l'ambito della civiltà latina e greca[32]. L'iniziativa di procedere alla creazione di uno slavo letterario per usi pastorali,

---

sive sacrum evangelium vel lectiones divinas novi et veteris testamenti bene translatas et interpretatas legere aut alia horarum officia omnia psallere, quoniam, qui fecit tre linguas principales, Hebream scilicet Grecam et Latinam, ipse creavit et alias omnes ad laudem et gloriam suam. Iubemus tamen, ut in omnibus ecclesiis terrae vestrae propter maiorem honorificentiam evangelium Latine legatur et postmodum Sclavinica lingua translatum in auribus populi Latina verba non intellegentis adnuntietur…».

[28] V. PERI, *Il mandato missionario e canonico di Metodio*, p. 51 denuncia il disagio degli storici negli ultimi 100 anni "davanti ad autentiche lettere pontificie, la cui lettura attestava, a prima vista, uno sconcertante e disinvolto alternarsi di autorizzazioni, di restrizioni e di proibizioni emanate da tre papi ed aventi il medesimo oggetto: il ricorso alla lingua slava nella liturgia".

[29] V. Peri, Il mandato missionario e canonico di Metodio, p. 33.

[30] Per primo A. LAPÔTRE, *L'Europe et le Saint-Siège a l'epoque carolingienne*, p. 168-169 elaborò l'ipotesi, fortunata, che Viching avesse prodotto una copia falsa della bolla emessa da Giovanni VIII nell'880 in cui invece di approvare la lingua slava in liturgia, la si vietava. Di tale falso disponeva Stefano V. Tale opinione trova grande diffusione; la si ritrova ad esempio in F. DVORNÍK, *Gli Slavi. Storia e civiltà*, p. 84 e in A. P. VLASTO, *The entry of the Slavs into Christendom*, p. 73-75.

[31] Sempre A. LAPÔTRE, *L'Europe et le Saint-Siège a l'epoque carolingienne*, p. 166 ipotizza che Formoso, riammesso, dopo la scomunica inflittagli da papa Giovanni VIII, presso la curia romana, abbia compromesso l'integrità del registro di Giovanni VIII distruggendo i materiali inerenti alla sua scomunica. Tale gesto disperse le normative inerenti la lingua slava di cui Stefano V non potè quindi disporre.

[32] Al contrario, I. DUJČEV, *Il problema delle lingue nazionali*, p. 39-60 enfatizza la tolleranza bizantina, seguendo l'indirizzo di Dvorník, verso l'uso delle lingue nazionali e lo sviluppo di letterature nazionali. D. OBOLENSKY, *Cyrille et Méthode et la christianisation des Slaves*, p. 587-609 invece ridimensiona la tolleranza bizantina verso gli slavi proponendo un'alternanza di atteggiamenti: ellenizzazione forzata per gli slavi interni alla loro compagine politica, liberalismo linguistico per gli slavi lontani.

suggerita nella vita paleoslava di Costantino dal principe dei Moravi Rastislav, più probabilmente, fu la trovata rivoluzionaria di un linguista di eccezione e di un pensatore legato alla tradizione dei Padri della Chiesa, Costantino da Salonicco[33]. L'impiego delle prime traduzioni per usi pastorali dovette ottenere un grande successo tra la popolazione di lingua slava soggetta all'autorità di Rastislav, con grande disappunto di preti e arcipreti che, su mandato salisburghese, operavano sul territorio già da qualche decennio[34]. La *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, vero manifesto dei diritti missionari della diocesi salisburghese e risalente probabilmente all'870[35], denuncia apertamente, nell'unico passo dedicato alla figura di Metodio, come l'ingresso dello slavo in qualità di lingua letteraria e liturgica avesse provocato una grave interruzione al processo, gestito dal clero bavarese, di formazione religiosa e culturale degli slavi screditando la lingua e la letteratura latina e provocando una defezione in massa del *populus* di lingua slava[36]. Il successo dell'operazione culturale fu colto da Roma, forse grazie alle personali e convincenti apologie di Costantino e Metodio. L'obbiettivo di aprirsi un varco nel territorio di missione bavarese e guadagnarsi il *populus* necessario alla realizzazione del progetto di istituire una diocesi romana nei territori controllati dai capi politici slavi dell'Europa centrale, spiega probabilmente le aperture di Adriano II e di Giovanni VIII verso l'ingresso parziale della lingua slava nella liturgia. Tale scelta, dettata dalla convenienza politica e fortemente osteggiata dal clero franco, ma anche da parte del clero romano, fu di vitale importanza per il sostegno all'attività pastorale di Metodio e la salvaguardia della nuova diocesi.

Tali considerazioni consentono forse una maggiore contestualizzazione degli interventi papali a favore dell'ingresso della lingua slava nella liturgia e inquadrano più serenamente l'operato di Stefano V. Certo è che quest'ultimo procedette senz'altro a una

[33] Si veda l'interessante contributo di V. VAVŘINEK – B. ZÁSTĚROVÁ, *Byzantium's Role in the Formation of Great Moravian Culture*, p. 161-188.

[34] V. VAVŘÍNEK, *Předcyrilometodějske misie na Velké Moravě,* p. 465-480; G. MAZZUOLI PORRU, *Documenti slavi premetodiani e missione bavarese*, p. 217-24. Quest'ultimo testo, in particolare, fornisce numerose notizie intorno ai cosiddetti Fogli di Frisinga, tre testi catechistici in lingua slava redatti in alfabeto latino che testimoniano l'esistenza di testi cristiani slavi, redatti prima dell'arrivo di Costantino e Metodio per uso pastorale delle missioni bavaresi. Si vedano inoltre gli studi in J. VAŠICA, *Literární památky epochy velkomoravské*, p. 60-63.

[35] Si rimanda a T. LIENHARD, *De l'intérêt d'une identité ethnique*, p. 401-411. Nelle pp. 401-404, si presenta una sintetica e accessibile descrizione della tradizione manoscritta del testo in questione e si forniscono dettagliate indicazioni bibliografiche. Una monografia più specifica sul testo: H. WOLFRAM, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum.*

[36] *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, cap. 12, p. 130: «*Qui (*Adalwinus, arciprete presso il capo slavo Pribina*) multum tempus ibi demoratus est exercens suum potestative officium, sicut illi licuit archiepiscopus suus, usque dum quidam Grecus Methodius nomine noviter inventis Sclavinis litteris linguam Latinam doctrinamque Romanam atque litteras auctorales Latinas philosophicae superducens vilescere fecit cuncto populo ex parte missas et ewangelia ecclesasticumque officium illorum, qui hoc latine celebraverunt*», p. 130.

sorta di processo postumo ai danni di Metodio[37], colpevole di aver inaugurato in Moravia usi e tradizioni liturgiche di provenienza bizantina[38] e di aver abusato delle aperture papali per introdurre una liturgia interamente in slavo. Il sacrificio di Metodio, in vita assoluto campione della contestata giurisdizione romana, ma, da morto, sacrificato agli interessi del clero latino che, alla sua scomparsa, gestirà la diocesi, fu probabilmente operazione necessaria per garantire la sopravvivenza stessa della diocesi[39]. Senz'altro però tutta l'operazione screditò definitivamente Metodio e contribuì al danneggiamento, gravissimo a Roma, della continuità della sua memoria.

Roma, con l'ascesa di Stefano V, sceglie quindi di rinnegare la liturgia in lingua slava e di infangare la memoria di Metodio per poter attribuire unicamente a lui la responsabilità della contestata esperienza culturale e religiosa; tale decisione è forse da ascriversi allo stato caotico in cui era piombata la diocesi alla scomparsa di Metodio: di recente fondazione, con un assetto organizzativo fragile, la sua stessa sopravvivenza sembra messa in discussione dalle polemiche accese tra clero franco di tradizione liturgica latina e clero locale di tradizione liturgica slava. Stefano V, allora, per scongiurare il rischio, decide di abbandonare il clero slavo, privo ormai del suo leader Metodio, per affidarsi completamente al clero franco che già era stato coinvolto nel progetto ecclesiastico. Stefano V, dunque, non rinuncia alle pretese della Sede Apostolica in Europa cntrale; ribadisce l'assolutà fedeltà di Svatopluk e del suo popolo a san Pietro e al suo vicario, garanzia questa che la diocesi, priva di arcivescovo e con una unica sede vescovile, quella di Nitra, stabilita ai tempi di Giovanni VIII, continuava a rappresentare una territorialità ecclesiastica romana a tutti gli effetti e sceglie infine di appoggiarsi al clero di tradizione liturgica per evitare il collasso della territorialità.

Qualche anno più tardi, quando le sorti della diocesi sembrano ormai definitivamente compromesse, un ulteriore tentativo di rinnovare una gerarchia indipendente per Mojmir II, erede di Svatopluk (m. 896) dimostra come a Roma non si fosse perduta la memoria dell'esperienza istituzionale e come si tenesse al ripristino della ex diocesi metodiana. Le scarsissime notizie che testimoniano l'episodio sono conservate

[37] STEPANUS V, *Epistolae*, ep. 1, p. 357: «*Methodium namque superstitioni non aedificationi, contentioni non paci insistentem audientes plurimum mirati sumus; et si ita est, ut audivimus, superstitionem eius penitus abdicamus. Anathema vero pro contemnenda catholica fide qui indixit, in caput redundabit eius.*».

[38] Oltre al problema dell'inserzione del *Filioque* nel simbolo niceano, emerge anche la questione dei tempi sacri e dei digiuni che Stefano V impone vengano accordati all'uso franco-romano.

[39] Intorno alle possibili motivazioni politiche che spinsero Stefano V a affidare le sorti della diocesi a clero latino, capeggiato da Viching, si tornerà nel IV capitolo. Per una rapida ma efficace descrizione del contesto e specialmente dei rapporti tra Stefano V, Svatopluk e Arnolfo si rimanda a L. HAVLÍK, *The relationship between the Great Moravian Empire and the papal court*, p. 100-122.

in una discussa lettera, probabilmente del 900, dell'arcivescovo Theotmar di Salisburgo[40] a papa Giovanni IX[41] che, a nome dei vescovi bavaresi e di tutto il «…*clerus populusque christianus per totam Noricam, quae et Bauuaria conversatur*…» contesta aspramente il diritto della Sede Apostolica di istituire per Mojmir II una gerarchia indipendente rifiutandosi di riconoscere qualsiasi diritto giurisdizionale di Roma sulla *terram Sclauorum, qui Maraui dicuntur*[42]. Il conflitto che si preannunciava e che rinnovava il contenzioso tra l'ambizioso episcopato bavarese, forte probabilmente delle vittoriose campagne militari che l'esercito bavaro conduceva in quegli anni ai danni dei Moravi[43] e Roma si sgonfiò molto presto: i Magiari misero bruscamente fine all'esperienza politica morava[44].

Concludendo la riflessione proposta, sembra evidente che la memoria di Metodio abbia subito a Roma una *damnatio* ai tempi di Stefano V. La memoria della diocesi, rimasta viva nei ricordi di Giovanni IX, come grande progetto di una politica papale in espansione, a sua volta, potrebbe essere stata a sua volta danneggiata dalla ipotetica distruzione o dispersione di materiali che riguardavano la figura di Metodio. Metodio e diocesi, in effetti, sembrano costituire un binomio storicamente inscindibile.

[40]H. WOLFRAM, *Grenzen und Räume*, p. 185 ss.
[41]C. GNOCCHI, *Giovanni IX*, p. 52-54. Sull'argomento cfr. J. STEINHÜBEL, *Kirchliche Organisation in Großmähren zur Zeit Mojmirs II*, p. 87-93.
[42]*Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, p. 140: «*Sed venerunt, ut ipsi promulgaverunt, de latere vestro tres episcopi, in terra Sclauorum, qui Maraui dicuntur, quae regibus nostris et populo nostro, nobis quoque cum habitatoribus suis subacta fuerat tam in cultu christianae religionis quam in tributo substantiae secularis, quia exinde primum imbuti et ex paganis christiani sunt facti*» .
[43]*Annales Fuldenses*, a. 900, p. 134: «*Baiowarii per Boemanniam ipsis secum assumptis regnum Marahavorum cuncta incendio per tres ebdomandas devastantes inruperunt; tandem cum omni prosperitate domum reversi sunt*.».
[44] CH. BOWLUS, *Franks, Moravians and Magyars* (in particolare cap. 9, "The Hungarian Conquest 892-907").

II.3 *Niccolò I e Adriano II: politica missionaria in Europa centrale*

Interpretare e contestualizzare certi gesti di Niccolò I e Adriano II, tramandati quasi esclusivamente dalle fonti slave, permette a mio giudizio, di procedere a una indagine utile al chiarimento e alla valutazione della politica papale che consentì l'origine della diocesi metodiana.

Le fonti slave, innanzitutto, narrano che l'interesse di Roma per i popoli slavi dell'Europa centrale fu del tutto improvviso: merito naturalmente della santità dei due fratelli tessalonicesi. Gli intenti agiografici di questa rappresentazione sono evidenti, ma non esiste fonte che la smentisca, testimoniando invece un precedente interessamento della sede apostolica verso gli slavi dell'Europa centrale. Un passo della vita paleoslava di Metodio, anzi, tradisce un atteggiamento difficilmente interpretabile verso la questione da parte della sede apostolica, probabilmente già durante gli anni del pontificato di Niccolò I. Tale passo è tratto dal testo di una controversissima lettera di Adriano II[45] indirizzata ai capi politici slavi (ca. 869) e conservata unicamente nella vita paleoslava di Metodio. Il pontefice, nella lettera, stabilisce che Metodio tornerà nelle terre di Rastislav, Svatopluk e Kocel, questa volta come "inviato" del papa, per proseguire la missione intrapresa col fratello; in apertura, dopo aver espresso congratulazioni per i progressi spirituali di cui ha avuto notizia, aggiunge anche che "Non solo a questo trono episcopale avete chiesto (Rastislav, Svatopluk e Kocel) un maestro, ma anche al fedele imperatore Michele, che vi ha mandato il beato Costantino Filosofo insieme al fratello, finchè non eravamo pronti"[46]. La fonte in questione, unica per la notizia, sostiene che i capi politici slavi, prima di rivolgersi a Bisanzio con la richiesta di un missionario, avessero rivolto una

[45] Intorno all'autenticità o meno di tale lettera, nota con il nome latino di "Gloria in excelsis Deo" si sono espressi, con pareri discordanti, tutti i grandi slavisti del secolo scorso. In generale, è prevalso lo sforzo per determinarne l'autenticità, soprattutto tra gli studiosi di origine slava. Ad esempio, si veda M. KOS, *O pismu papeža Hadriana II Rastislavu, Svetopolku in Koclju*, p. 271-301. Si vedano maggiori dettagli più avanti.

[46] *Vita di Metodio*, cap. VIII, p. 215; si aggiunga del passo la traduzione latina di Grivec - Tomšič, in *Constantinus et Methodius Thessalonicenses Fontes*, p. 226: "*Non enim solum apud hunc episcopalem thronum rogastis doctorem, sed etiam apud pium imperatorem Michaelem. Et misit vobis beatum Philosophum Constantinum cum fratre,* ***dum nos nondum potueramus***; la traduzione francese di Dvorník: « *Ce n'est pas seulement au Saint-Siége que vous avez demandé un éducateur, c'est aussi au pieux empereur Michel. Et il vous envoyé le bienhereux Philosophe Constantin et son frère****, alors que nous ne le pouvions pas*** » : *Vie de Méthode* in F. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, p. 387 ; la traduzione ceca di Vašica: « *Prosili jste o učitele nejen u tohoto apoštolského stolce, nýbrž i u zbožného císaře Michaela. I poslal vám blážného filosofa Konstantina i s bratrem,* ***dříve než jsme to my mohli učinit"*** [trad. it.: avete chiesto di un maestro non solo a questo trono apostolico, ma anche al pio imperatore Michele. Ed egli vi ha inviato il beato filosofo Costantino con il fratello, prima che noi potessimo farlo]: J. VAŠICA, *Literární památky epochy velkomoravské*, p. 283): tale rassegna a dimostrazione delle leggere varianti che le diverse traduzioni in lingua moderna propongono del testo paleoslavo.

richiesta analoga alla sede apostolica senza ricevere risposte di sorta. Purtroppo non è possibile verificare l'informazione ed è necessario procedere per ipotesi. Si potrebbe, ad esempio, ipotizzare che Rastislav, Svatopluk e Kocel non abbiano mai chiesto a Roma un maestro, ma che l'informazione sia stata aggiunta per attestare una volontà precoce da parte dei principi slavi di sottoporsi alla giurisdizione romana. Ma se si ammette che la notizia possa avere un qualche fondamento[47], è allora evidente che a Roma la richiesta dei principi slavi non suscitò nessun interesse nè produsse intervento di sorta. La giustificazione, temporale, "**dondeže my ne dospěchom**", risulta priva di rilevante consistenza. Ammesso che la richiesta sia giunta a Roma tra l'861 e l'862[48], è poco probabile che Rastislav non abbia atteso la risposta e subito si sia rivolto all'imperatore Michele III, non consentendo a Niccolò I di intervenire per primo[49]. Piuttosto, credo sia più opportuno ammettere che la giustificazione temporale sia una semplice scusa elaborata durante il pontificato di Adriano II. Probabilmente, l'assenza di una reazione da parte della sede apostolica nasconde invece complicazioni politiche tali che impedirono a Niccolò I di prendere qualsiasi iniziativa inerente alla richiesta di Rastislav. Le esigenze religiose e ecclesiastiche del capo politico slavo potevano infatti rappresentare un tema delicato e imbarazzante per il pontefice che da anni moderava il conflitto tra i figli dell'imperatore Ludovico il Pio e, molto probabilmente, sapeva, con una certa precisione, della presenza turbolenta di Rastislav che, dall'846[50], minacciava la frontiera orientale del regno di Ludovico il Germanico[51]. Il silenzio romano, dunque, fu dettato, più probabilmente, dalla convenienza politica.

[47]Lo studioso francese Lapôtre ipotizza che i legati slavi a Roma non siano mai giunti rifiutando l'ipotesi che il pontefice non abbia risposto a un tale invito; in particolare, nega la storicità dell'ambasciata morava a Roma suggerendo che la Sede Apostolica doveva ispirare poca fiducia a Rastislav per i suoi amichevoli rapporti con i capi carolingi. Si veda A. LAPOTRE, *L'Europe et le Saint-Siège a l'epoque carolingienne*, p. 94.

[48]Le datazioni degli eventi qui proposti devono molto alla congettura. Infatti certe sono soltanto le date di morte di Costantino (869) e di Metodio (885). La missione in Moravia si colloca in genere intorno all'864, la richiesta a Michele III all'863. J. DEKAN, *Začiatky slovenských dejín a ríša vel'komoravská*, p. 76 ipotizza che la richiesta di un missionario a Roma sia da collocarsi nell'anno 862, un anno prima della richiesta a Costantinopoli.

[49] M. LACKO, *The popes and Great Moravia in the light of roman documents*, p. 22: "Perhaps it was the first time that Nicholas had heard directly of the Danubian Slavs, Rastislav's plan and his discontentem". Lo studioso ritiene che la motivazione temporale del mancato intervento romano in Europa centrale, offerta da Adriano II nella lettera ai leaders slavi sia attendibile: Niccolò I, a suo parere, prima di agire, aveva bisogno di tempo per condurre una indagine sul problema.

[50] Mojmir I, capo dei moravi, venne sostituito dal nipote Rastislav grazie all'intervento dei franchi proprio nell'846. Tale intervento, che doveva alleviare la pressione sulla frontiera orientale, risultò del tutto inefficace. Rastislav, infatti, mostrò di essere decisamente più pericoloso. *Annales Fuldenses*, a. 846, p. 36: «*Postea cum Hluhtario locutus, volens eum cum Karlo pacificare, cum res non haberet effectum, circa medium mensem Augustum cum exercitu ad Sclavos Margenses defectionem molientes profectus est. Ubi ordinatis et iuxta libitum suum conpositis rebus ducem eis constituit Rastizen nepotem Mojmari ; inde per Boemanos cum magna difficultate et grandi damno exercitu sui reversus est*».

[51]D. TŘEŠTÍK, *Vznik Velké Moravy*, p. 181-82.

Inoltre, una lettera del papa, affidata al vescovo Solomon di Costanza e indirizzata nell'864 a Ludovico il Germanico, conferma un avvicinamento significativo proprio tra Niccolò I e il re di Germania[52]. Quest'ultimo, infatti, prendendo le distanze dal nipote Lotario II, contestato da Niccolò I per il notissimo divorzio da Teutberga, si era schierato apertamente con le posizioni romane e, con deferenza, si era rivolto al pontefice per consigliarsi sul contegno da tenere e per porre alcuni quesiti intorno a situazioni politiche e ecclesiastiche specifiche del suo *regnum*. Niccolò I, nella lettera di risposta, premiò Ludovico il Germanico approvando senza riserve la sua politica e promettendo digiuni e preghiere per il buon esito delle attività diplomatiche e militari[53]. Entrando nel dettaglio, il papa, in accordo con Incmaro, autore della terza parte degli *Annales Bertiniani*[54], augurò il successo al re di Germania che si accingeva a raggiungere Tulln per concordare la pace con i Bulgari e intendeva attaccare Rastislav / *Rastitium* per costringerlo all'obbedienza[55]. Aggiungeva Niccolò I che avrebbe reso grazie a Dio e pregato per la buona notizia che gli comunicava Ludovico secondo cui *ipse rex Vulgarorum ad fidem velit converti et iam multi ex ipsis Christiani facti sint*, mostrando così un precoce interesse che sarà confermato dalla successiva politica papale nei confronti della nascente chiesa bulgara[56]. Nessun indizio, invece, ci lascia supporre che, nell'864, Niccolò I avesse avuto rapporti diretti con Rastislav e che già si fosse aperta la strada per una possibile collaborazione, religiosa ed ecclesiastica, tra Roma e il capo politico slavo. Del resto, nella lettera del papa, i due soggetti, Boris e Rastislav, ricevono un trattamento diverso, forse in linea con il racconto di Ludovico il Germanico a cui si rispondeva: con il re dei bulgari si intende confermare la pace e si ammette la possibilità di una futura collaborazione, garantita dalla

[52]NICHOLAUS I, *Epistolae*, ep. 26, p. 289-293.

[53]NICHOLAUS I, *Epistolae*, ep. 26, p. 293: «*Quoniam nuntias, quod fidelis rex dispositum habeat venire Tullinam et deinde pacem cum rege Vulgarorum confirmare et Rastizium aut volendo aut nolendo sibi oboedientem facere, oramus omnipotentem Dominum, ut angelus, qui fuit cum Iacob patriarcha, sit quoque cum ipso et cum omnibus suis et bene disponat iter eius, et cum pace et gaudio revertatur ad propria. Quia vero dicis, quod ipse rex Vulgarorum ad fidem velit converti et iam multi ex ipsis Christiani facti sint, gratias agimus Deo, quam precamur, ut abundare faciat incrementa frugum in horreo suo. Ieiunium vero pro eis et orationes, sicut per te horatur, Deo propitio faciemus.*»

[54] *Annales Bertiniani*, a. 864, p. 72:« *Hludowicus, rex Germaniae, hostiliter obviam Bulgarorum Cagano [sic] nomine, qui christianum se fieri velle promiserat, pergit; inde ad componendam Winidorum marcam, si se prosperari viderit, perrecturus*».

[55] Gli annali di Fulda riportano la notizia della subita sconfitta di Rastislav (Rastitium) nell'864, ma non menzionano gli scambi diplomatici con i Bulgari. *Annales Fuldenses*, a. 864, p. 62: « *Hludovicus rex mense Augusto ultra Danubium cum manu valida profectus Rastizen in quadam civitate, quae lingua gentis illius Dowina dicitur obsedit. At ille, cum regis exercitibus congredi non auderet atque loca sibi effugiendi denegata cerneret, obsides, quales et quantos rex praecepit, necessitate coactus dedit ; insuper cum universis optimatibus suis fidem se cunctis diebus regi servaturum esse iuramento firmavit, licet illud minime servaverit.* »

[56] Cfr. V. GJUZELEV, *The adoption of Christianity in Bulgaria*, p. 115-203: lo studioso bulgaro ritiene che nella lettera di Niccolò I dell'864 Roma già esprimesse la speranza che la cristianizzazione dei Bulgari comportasse l'unione a Roma.

comune fede cristiana; a R*astitium* si intende imporre invece l'obbedienza: continuo disturbatore della frontiera orientale, rappresentava infatti un soggetto da eliminare e da neutralizzare politicamente e ecclesiasticamente, specialmente da quando la sua alleanza con Carlomanno, figlio ribelle di Ludovico il Germanico, aveva rivelato la sua potenza e la sua pericolosità[57]. Niccolò I, quindi, ufficialmente, dichiara il suo pieno appoggio alla politica orientale di Ludovico il Germanico; nell'unica lettera, conservata nel *Registrum*, in cui nomina il principe slavo moravo, mostra o finge di mostrare la sua assoluta ignoranza relativa agli sviluppi del cristianesimo tra i moravi e all'impegno di Rastislav per sottrarre il suo territorio dalla dipendenza ecclesiastica franca.

A Niccolò I, inoltre, Ludovico il Germanico, chiedeva di poter sostituire due dei primati dell'arcidiocesi di Salisburgo, il vescovo di Passau e quello di Ratisbona, denunciando la loro totale inadempienza pastorale per gravi motivi di salute. Il pontefice, che negò il diritto di procedere a interventi anticanonici[58], veniva messo al corrente del rapporto intricato e determinante tra la politica orientale di Ludovico il Germanico e la missione religiosa e ecclesiastica che si pretendeva dall'episcopato bavarese sui territori di confine. E, forse, proprio in questa occasione, Niccolò I sentì parlare, per la prima volta, dell'attività missionaria di Costantino e Metodio[59]: probabilmente già operanti sul territorio con il pieno appoggio di Rastislav e forti della crisi degli episcopati bavaresi di confine – in particolare di quello di Passau[60]- potevano già essere percepiti come una minaccia talmente grave da sollecitare la repentina esigenza di sostituire gli alti ranghi dell'episcopato bavarese per far fronte all'emergenza.

Niccolò I non tardò molto a sperimentare l'ambizione e la potenzialità dell'episcopato bavarese, sostenuto pienamente, nella sua politica di espansione a est, dagli interessi di Ludovico il Germanico. Il terreno di scontro, che mise in crisi i rapporti

[57] Sono gli Annali di Fulda a registrare gli intricati rapporti tra Rastislav e Carlomanno che, forte dell'appoggio del capo slavo, si ribellerà al padre. Probabili ricostruzioni, dense di dettagli, delle vicende politiche e militari degli anni 50 e 60 sono offerte da D. TŘEŠTÍK, *Vznik Velké Moravy*, p. 182-88, 174-206 e da CH. R. BOWLUS, *Franks, Moravians and Magyars*, p. 140-60.

[58] NICHOLAUS I, *Epistolae* , ep. 26, p. 292. Il papa, interpellato a proposito del vescovo di Passau, risponde così: «*De Hartwigo Pazzowensis civitatis episcopo, quem asseritis ante annos quatuor paralysi percussum, ita, ut nilvaleat loqui et ecclesia sibicommissa dissipetur et ad nihilum redegatur, dum et omni pastorali cura destituta et nulla episcopali providentia circumsepta, si ita est, debet idem episcopus saltem scripto profiteri se officium illud non posse peragere. Quodsi non agere non potest, quod modo possumus viventi episcopo propriam ecclesiam auferre, dum divitias misericordiae Dei nullus comprehendere possit et dum ipsi quae minus putamus ipsius disoensatione occurrant? Sit ergo cura rerum ecclesiasticarum oeconomo electo de proprio clero iuxta sacros canones commissa; et quae ad episcopum agere pertinent, per episcopum, quem metropolitanus antistes ad hoc opus elegerit, interim gerantur*»

[59] M. LACKO, *The popes and Great Moravia in the light of roman documents*, p. 25.

[60] D. TŘEŠTÍK, *Vznik Velké Moravy*, p. 182: lo studioso ceco focalizza l'attenzione sul vescovo di Passau Hartwig (840-866) che per gli ultimi 4 anni della sua vita risulta essere invalido. Tale situazione avrebbe potuto infiacchire la presenza missionaria dei bavaresi in Moravia e consentire a Rastislav di elaborare una propria politica ecclesiastica.

tra l'episcopato bavarese e Roma è rappresentato dalla Bulgaria. Il khan Boris, infatti, costretto tra l'864 e l'865 a ricevere il battesimo da un vescovo bizantino e disilluso nelle sue aspettative di procedere per il suo *regnum* a una organizzazione ecclesiastica più matura e dotata di una certa autonomia[61], inviò, nell'anno 866, due ambasciate concorrenti, con la richiesta di vescovi e preti, a Ludovico il Germanico e a Niccolò I.

La prima imbarazzante questione da dirimere contrappose il pontefice all'imperatore Ludovico II e sorse addirittura prima dell'invio delle due missioni in Bulgaria. Raccontano infatti gli *Annales Bertiniani*[62] che Boris inviò al pontefice, tra i doni, alcune armi che i bulgari avevano sottratto ai nemici in battaglia come probabile gesto di sottomissione politica provocando così le proteste imperiali. A Ludovico II, che pretendeva la restituzione di quelle che venivano probabilmente percepite come vere insegne di trionfo, Niccolò I inviò soltanto una parte dei trofei ricevuti in dono.

Ma il contrasto più significativo, che la doppia sollecitudine di Boris provocò, divise Ludovico il Germanico e Niccolò I. Quest'ultimo rispose immediatamente alla richiesta del khan bulgaro: preparò una folta missione di chierici romani e, per garantire efficacia e coesione, nominò due vescovi capaci a capo della spedizione, Formoso di Porto e Paolo di Populonia[63]; inoltre, inviò a Boris la famosa lettera *Responsa ad Consulta Bulgarorum*[64], con la quale esternò gli usi romani in campo ecclesiastico e canonico, religioso e rituale, legale e punitivo e rispose a domande inerenti lo stile di vita e l'attività di governo propri di un principe cristiano[65]. Niccolò I, nella lettera, dichiarava di non poter procedere all'istituzione di un patriarcato secondo le precise richieste di Boris, ma garantiva che la collaborazione con Roma si sarebbe conclusa con l'elezione di un arcivescovo dipendente dalla sede petrina e quindi autonomo dall'ingerenza della chiesa

[61] Si rimanda a studi generali che affrontano il problema della cristianizzazione della Bulgaria e della sua organizzazione ecclesiastica tra cui A. P. VLASTO, *The entry of the Slavs into Christendom*, p. 155-187.; V. GJUZELEV, *The adoption of Christianity in Bulgaria*, p. 139-153; R. BROWNING, *Byzantium and Bulgaria*, p. 139-153; D. OBOLENSKY, *The byzantine Commonwealth*, p. 134-153. Si segnala inoltre lo studio di H. MAYR-HARTING, *Two conversions to Christianity. The Bulgarians and the Anglo-Saxons*; R. E. SULLIVAN, *Khan Boris and the conversion of Bulgaria*, p. 55-139.

[62] *Annales Bertiniani, a. 866 : «Bulgarorum rex filium suum et plures ex proceribus regni sui Romam direxit, et arma quibus indutus fuerat, quando in Christi nomine de suis adversariis triumphavit, cum aliis donis sancto Petro transmisit, et plures quaestiones de sacramentis fidei consulendoNicolao papae direxit, et episcopos atque presbyteros mitti ab eo sibi poposcit, quod et obtinuit. Hludowicus vero, Italiae imperator, hoc audiens, ad Nicolaum papam misit, iubens ut arma et alia quae rex Bilgarorum sancto Petro miserat, ei dirigerit; de quibus quaedam Nicolaus papa per Arsenium ei consistenti in partibus Beneventanis transmisit, et de quibusdam excusationem mandavit*».

[63] *Nicolaus I*, p. 151-72.

[64] *Nicolaus capitulis 106 ad Bulgarorum consulta respondet* in NICHOLAUS I, *Epistolae*, ep. 99, p. 568-600.

[65] La lettera è stata oggetto di numerosi studi tra i quali cito P. A. HOLMES, *Nicholas I's reply to the Bulgarians revisited*, p. 131-43. Il carattere conciliatorio della lettera è stato sottolineato da G. T. DENNIS, The "anti-Greek" character of the Responsa ad Bulgaros of Nicholas I?, p. 165-174 mentre il carattere anti-greco è sostenuto con forza da F. DVORNÍK, *Photius, Nicholas I and Hadrian II*, p. 33-50. Si veda anche I. DUJČEV, *Responsa Nicolai I. Papae ad consulta Bulgarorum*, p. 125-148.

bizantina[66]. Grazie a Boris, quindi, Niccolò I era riuscito finalmente a trovare la giusta occasione per ribadire la giurisdizione romana sull'antica provincia dell'Illirico contestata efficacemente, fin dal IV secolo, dal patriarca di Costantinopoli[67] su cui sorgeva il *regnum Vulgarum*. L'operazione, accuratamente preparata a Roma, nella sua fase iniziale trovò un impedimento del tutto marginale, ma preoccupante. I missionari romani, infatti, ormai in Bulgaria, pronti ad affrontare le proteste di Bisanzio e a muoversi per conquistare la piena fiducia di Boris e per procedere all'espulsione del clero greco che da anni operava sul campo, assistettero all'arrivo della missione franca di Ludovico il Germanico[68]. Il re di Germania, infatti, aveva preso seriamente la richiesta del khan bulgaro; si era procurato libri e oggetti liturgici e aveva organizzato una missione franca[69]. A capo della spedizione, Ludovico il Germanico aveva nominato l'energico cappellano di corte, Ermenrich, che, all'arrivo dell'ambasceria bulgara, si era visto conferire il seggio episcopale di Passau, ormai vacante. Passau, baluardo ecclesiastico franco all'estremità orientale, evidentemente, doveva rappresentare la base per l'ardita missione in Bulgaria. Gli annali di Fulda riferiscono scheletricamente che la missione, sollecitata da Boris e guidata da Ermenrich, trovò in Bulgaria i vescovi romani; perciò, con il permesso del khan bulgaro, si ritirò per tornare in patria[70].

L'episodio nel suo complesso, probabilmente, non potè che indisporre Roma nei confronti di Ludovico il Germanico e del vescovo di Passau: la spedizione, infatti, preparata con serietà e ricchezza di mezzi, aveva senz'altro disturbato l'attività dei missionari romani; concorrenziale, aveva ulteriormente complicato la posizione di Roma nell'Illirico proprio durante l'inasprimento del contenzioso con Bisanzio[71].

Le vicende bulgare dell'866, in conclusione, sembrano compromettere i rapporti tra Niccolò I e Ludovico il Germanico. Il pontefice, infatti, aveva testato con stupore

---

[66] *Nicolaus capitulis 106 ad Bulgarorum consulta respondet* in NICHOLAUS I, *Epistolae*, ep. 99, p 593, cap. LXXIII.

[67] La questione sarà affrontata nel capitolo successivo.

[68] J.-M. SANSTERRE, *Missionnaires latins, grecs et orientaux en Bulgarie*, p. 375-388.

[69] *Annales Bertiniani*, a. 866, p. 85-86: «*…et mittens ad Hludowicum, regem Germaniae, qui ei foedere pacis coniunctus erat, episcopum et presbyteros postulavit, et ab eo missos cum debita veneratione suscepit. Hludowicus autem ad Carolum fratrem suum mittens, in ministerium clericorum apud fratrem suum vasa sacrata sacrasque vestes ac libros petiit, unde Carolus ab episcopiis regni sui non parvam summam accipiens, ei ad dirigendum regi*».

[70] *Annales Fuldenses*, a. 866, p. 65 :: « *…Legati Vulgarum Radesbonam ad regem venerunt, dicentes regem illorum cum populo non modico ad Christum esse conversum simulque petentes , ut rex idoneos praedicatores christianae religionis ad eos mittere non differret* » ; a. 867, p. 65-66 : « *Rex Hludowicus Vulgarum petitionibus annuens Ermenrichum episcopum cum presbyteris ac diaconibus ad propagandam fidem catholicam praefatae genti destinavit. Sed cum illuc pervenissent, episcopi a pontefice Romano missi totam illam terram praedicando et baptizando iam tunc repleverunt; quapropter isti accepta a rege licentia redierunt in sua*. »

[71] F. DVORNÍK, *Lo scisma di Fozio*, p. 113-156. oppure più recente e sintetico D. STIERNON, *Interprètations, résistances et oppositions en Orient*, p. 661-705.

l'ambizione della politica missionaria dell'episcopato bavarese, sostenuto e finanziato dal Regno di Germania: il raggio d'azione talmente esteso della sede di Passau era riuscito a investire il *regnum Vulgarum* e l'episcopato bavarese era giunto a proporsi, audacemente, come polo alternativo a Roma e Bisanzio. Questa situazione, che, a mio parere, a Roma venne percepita come una vera e propria anomalia, potrebbe aver sollecitato l'interesse che Niccolò I manifestò, tra l'866 e l'867, verso Costantino e Metodio. I due missionari tessalonicesi, che operavano sul territorio di Rastislav probabilmente già dall'864, sollecitati dal capo politico slavo, ma soprattutto preoccupati dal ritorno di Ermenrich dalla Bulgaria[72], si allontanarono dalla Moravia con il proposito di far consacrare alcuni tra i loro discepoli e procedere, quindi, all'introduzione di una prima gerarchia ecclesiastica indipendente dall'episcopato bavarese. A Venezia, probabilmente pronti per imbarcarsi verso Bisanzio, la loro sede patriarcale di riferimento – raccontano le fonti slave – vengono raggiunti dai messi di Niccolò I. Premessa l'incrinatura tra Roma, Ludovico il Germanico e l'episcopato bavarese, l'ipotesi più ragionevole lascia supporre che il pontefice, a conoscenza dell'attività missionaria dei due greci sulla frontiera orientale dell'impero, auspicasse un incontro per approfondire le sue conoscenze intorno alle vicende ecclesiastiche che interessavano le aree immediatamente adiacenti alle diocesi bavaresi e per sviluppare, forse proprio con la collaborazione dei due missionari, una strategia che limitasse l'incontrollata acquisizione di nuovi territori ecclesiastici.

La mia proposta, in conclusione, tende a evidenziare il progressivo deterioramento dei rapporti tra Niccolò I, Ludovico il Germanico e l'episcopato bavarese e a leggere, dunque, nell'invito di Costantino e Metodio da parte di Niccolò I un probabile tentativo da parte della Sede Apostolica di intervenire nell'area di missione che si estendeva lungo la frontiera orientale dell'impero per limitare così l'eccessiva dilatazione dell'arcidiocesi di Salisburgo.

Dvorník, invece, propone le vicende appena presentate giungendo a conclusioni di altra natura; fedele al suo punto di vista bizantino, colloca piuttosto l'interessamento della Sede Apostolica verso l'Europa centrale all'interno della più ampia vicenda del conflitto che separava Roma e Bisanzio[73]. Secondo il suo parere, il deterioramento dei rapporti tra le due sedi patriarcali, provocato dall'espulsione del clero greco dalla Bulgaria, si manifestò nella sua gravità tra l'866 e l'867. I continui dibattiti sulla legittimità o meno

[72]D. TŘEŠTÍK, *Vznik Velké Moravy*, p. 192-93: lo studioso suppone che il ritorno di Ermenrich di Passau significò una enorme limitazione per le attività di Costantino e Metodio.
[73] Si veda F. DVORNÍK, *Photius, Nicholas I and Hadrian II*, p. 48-49, ma soprattutto F. DVORNÍK, *Byzantine missions among the slavs*.

del patriarca Fozio e il contenzioso intorno alla giurisdizione ecclesiastica della *regio Vulgarum* sfociarono, infatti, nella reazione decisa e insidiosa di Fozio: quest'ultimo, infatti, proprio in quell'anno, a Costantinopoli, dichiarò decaduto Niccolò I, accusandolo di eresia per la formulazione romana della processione dello spirito santo e si rivolse a Ludovico II e alla moglie Engelberga con la richiesta di cacciare il papa deposto. La disputa, disciplinare, ecclesiologica e ecclesiastica, stava diventando dogmatica; inoltre, per la prima volta, veniva coinvolto l'imperatore carolingio con esiti del tutto sconosciuti. Niccolò I rispose all'attacco cercando di mobilitare i vescovi occidentali. Inoltre, secondo Dvorník, il pontefice si allarmò profondamente quando venne a sapere che due missionari greci, ottenuto un grande successo in Moravia grazie all'introduzione della lingua slava nella liturgia, si accingevano a rientrare a Bisanzio per consacrare vescovi e preti tra i loro discepoli e tornare a operare nel nuovo territorio missionario. Le attività di missionari bizantini, inviati proprio dal patriarca Fozio, che operavano in una regione già convertita da clero franco, dovevano quindi essere viste con sospetto; inoltre le accuse dei franchi sembravano molto serie. Dvorník conclude ipotizzando che Niccolò I abbia deciso di indagare personalmente sulle accuse contro i due greci, invitandoli a Roma con l'ordine di spiegare le loro attività.

Bisogna alla fine ammettere che l'unico dato, probabilmente certo, di cui disponiamo consiste nel fatto che Niccolò I invitò Costantino e Metodio a Roma. Se poi il pontefice intendesse accogliere benevolmente i due missionari bizantini per tentare un intervento romano in Europa centrale oppure fosse pronto a osteggiarli per la loro sospetta grecità, non è dato saperlo con certezza. Il pontefice, infatti, morì proprio sul finire dell'867 e non ebbe perciò il tempo materiale per incontrare i due fratelli e per mostrare le sue reali intenzioni a proposito.

Le fonti romane, come già, detto, tacciono completamente sui rapporti che, alla fine del suo pontificato, Niccolò I intrattenne, probabilmente, con Costantino e Metodio. Tale assenza può derivare dal fatto che i contatti non ebbero un seguito significativo a causa della morte del papa. La vita di Niccolò I nel *Liber Pontificalis* procede, inoltre, per grandi temi: l'elezione del pontefice, la polemica con il patriarca Fozio, la fermezza opposta alle velleità di autocefalia di Ravenna, l'opposizione al divorzio del re Lotario, le vicende legate all'arcivescovo di Reims, Incmaro e la questione bulgara[74]. I temi scelti,

[74]La natura tematica del *Liber Pontificalis* viene ripresa da Perels per la classificazione delle lettere di Niccolò I pubblicate in MGH (NICHOLAUS I, *Epistolae*, p. 259-690): lettere del pontefice non sono infatti presentate in ordine cronologiche, ma per ordine tematico (le sezioni: I. *Nicolai I. papae epistolae de rebus Franciae, praecipue de divortio Lotharii II regis*; II. *Nicolai I. papae epistolae de causis Rothadi et Wulfadi sociorumque, I. E. in controversiis cum Hincmaro Remensi specialiter compositae*; III. *Nicolai I papae*

probabilmente con l'ausilio di Anastasio il Bibliotecario, erano esemplificativi e a essi si intendeva legare la memoria di Niccolò I: si operò, quindi, una selezione che prescelse i dibattiti, spesso irruenti, con le principali autorità, laiche e ecclesiastiche dell'intera cristianità, funzionali all'enunciazione di principi disciplinari, ecclesiologici e ecclesiastici, tesi all'affermazione del primato romano. Si può dunque ipotizzare che l'esclusione di certi temi dal racconto della vita di Niccolò I contenuta nel *Liber Pontificalis* non sia casuale, ma sia perfettamente coerente con l'impianto del testo stesso. La questione "morava", ad esempio, appariva probabilmente ancora poco definita e, quindi, non significativa: perciò si scelse di non farne menzione. Un esempio analogo è costituito dalla totale assenza di notizie, nella vita di Niccolò I, dei probabili interessi del pontefice rivolti verso la Croazia e, specialmente, verso la chiesa di Nin. E' possibile infatti supporre che già sotto il pontificato di Niccolò I, Roma rivendicasse la giurisdizione sulla recente sede ecclesiastica di Nin, di cui non conosciamo con esattezza l'origine[75]. A contraddire il silenzio del *Liber Pontificalis* intorno alla vicenda, nelle collezioni di canoni della fine dell'XI secolo e dell'inizio del XII secolo è stato infatti individuato il frammento di una lettera del papa, indirizzata al *clerus* e alla *plebs Nonensi ecclesiae*. La lettera, che rivela un precoce interessamento della sede apostolica verso la nuova realtà ecclesiastica come chiaro proposito di rivendicare la giurisdizione romana sulla stessa[76], non trova, come già detto, nessun riscontro nella vita di Niccolò I: da ciò si deduce che anche la questione della chiesa di Nin, come quella "morava", parve poco significativa e di scarso rilievo a chi si stava occupando della preservazione della memoria ufficiale di papa Niccolò I.

Nelle fonti slave, mentre Niccolò I, compare come papa che invita a Roma Costantino e suo fratello[77], Adriano II, invece, è il papa che accoglie i due missionari, festeggia la traduzione delle sacre scritture in lingua slava, ma, soprattutto, consacra

---

epistolae ad res orientales pertinentes; IV. *Nicolai I papae epistolae variae*; V. *Nicolai I. papae epistolae spuriae et dubiae.* Tale scelta organizzativa nuoce all'edizione secondo F. BOUGARDIN, *Niccolò I*, p. 5.

[75]Intorno alla fondazione del vescovado di Nin e agli autori di tale istituzione, il dibattito è ampio. Si ipotizza che fondamentale sia stato il ruolo di Aquileia e quello della dinastia croata dei Trpimiri. A tal proposito, ricordo che A. P. VLASTO, *The entry of the Slavs into Christendom*, p. 193 esclude un possibile interessamento del pontefice Niccolò I, mentre F. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, assume un atteggiamento più cauto ricordando il frammento della lettera n. 140 di cui sopra.

[76]NICHOLAUS I, *Epistolae*, ep. 140, p. 659*:"Fragmentum epistolae Nicolai clero et plebi nonensis ecclesiae: Ecclesia, id est catholicorum collectio, quomodo sine apostolicae sedis instituetur nutu, quando iuxta sacra decreta nec ipsae debent absque praeceptione papae basilicae noviter construi, quae ipsam catholicorum intra semet amplecti catervam dinoscuntur?".* (Regesta pontificum romanorum, n. 2851).

[77]Nella Vita paleoslava di Metodio, il ruolo di Niccolò I è amplificato: è lui ad accogliere i due missionari , a consacrare al sacerdozio Metodio e a difendere l'ingresso della lingua slava nella liturgia. Tale incongruenza verrà sottoposta a analisi nel paragrafo successivo.

Metodio, dando l'avvio giuridico a una nuova chiesa vincolata direttamente alla sede apostolica[78].

Se si sceglie di attribuire credibilità ai dati tramandati dalle vite paleoslave dei due apostoli degli slavi, si deve constatare che Costantino e Metodio giunsero a Roma i primi mesi dell'868. Risulta, infatti, che Niccolò I fosse già deceduto (13 novembre 867) e che Adriano II fosse già asceso al trono pontificio (14 dicembre 867). Inoltre, Costantino e Metodio conobbero il vescovo Formoso di Porto che, secondo il *Liber Pontificalis*, tornò a Roma dalla Bulgaria proprio nel febbraio dell'868[79] e collaborarono con Arsenio, vescovo di Orte e Anastasio Bibliotecario, naturalmente prima dello scandalo di Eleuterio che si compì nel marzo dello stesso anno e che compromise le carriere di Arsenio e dello stesso Anastasio.[80]

Costantino e Metodio, dunque, vennero accolti a Roma durante i primi mesi del pontificato di Adriano II[81]. Il *Liber Pontificalis* mostra che l'anziano prete di San Marco, eletto grazie alle pressioni del partito filo-imperiale, dovette innanzitutto conquistare la fiducia dei sostenitori della politica intransigente di Niccolò I. Lo stesso Anastasio sembra mostrare riserve intorno al nuovo pontefice in una lettera a Adone , arcivescovo di Vienne in cui annunciava la morte di Niccolò I[82]. Un episodio tramandato dal *Liber Pontificalis*,e cioè il banchetto che ebbe luogo nel febbraio dell'868 presso il Laterano e a cui parteciparono *quidam graecorum servi Dei* consente, infatti, di cogliere la delicata posizione di Adriano II. Quest'ultimo, che cercava il prezioso consenso dei monaci greci, partigiani di Ignazio e avversari di Fozio (non era ancora giunta a Roma, la notizia del colpo di stato di Basilio I[83]) per dimostrare a tutti i sostenitori di Niccolò I che la sua linea politica orientale sarebbe stata altrettanto intransigente, chiedeva ai commensali di pregare

[78] Sul soggiorno romano di Costantino e Metodio si vedano F. DVORNÍK, *Sts. Cyril and Methodius in Rome*, p. 20-30; S. SAKAČ, *I santi Cirillo e Metodio a Roma*, p. 71-101; I. SOFRANOV, *Il soggiorno romano dei SS. Cirillo e Metodio*, 1-12; I. DUJCEV, Constantin Philosophe-Cyrille à Rome au début de 868

[79] V.GJUZELEV, *The adoption of Christianity in Bulgaria*, p. 120 s. Il khan Boris nella seconda metà dell'867 chiese a papa Niccolò I di consacrare Formoso di Porto arcivescovo di Bulgaria. Il papa oppose un netto rifiuto alla candidatura di Formoso, adducendo come motivazione l'anticanonicità del trasferimento da una sede all'altra. E' probabile che le motivazioni reali fossero di altra natura. A Formoso si chiese di tornare a Roma, mentre a Boris si inviarono altri due possibili candidati, Domenico di Triva e Grimoaldo di Polymartia. Il contrasto tra Boris e Niccolò I, che ebbe per oggetto Formoso, non si risanò e determinò la rottura della Bulgaria con Roma. Si veda inoltre il resoconto del *Liber Pontificalis* in *Nicolaus I* , p. 173-190.

[80]Eleuterio, figlio di Arsenio, tentò di sposare la figlia di Adriano II, ma ricevuto un rifiuto da parte del pontefice, procedette al rapimento della donna e della stessa madre. Arsenio tentò di raggiungere l'imperatore per risolvere la delicata questione, ma morì in viaggio. Eleuterio, ormai in trappola, uccise le due donne. Anastasio venne accusato di aver ispirato il duplice delitto del cugino e venne deposto dai suoi incarichi.

[81] Si segnala che una monografia recente e completa sulla figura del pontefice è costituita da : H. GROTZ, *Erbe wider Willen: Hadrian II. (867-872) und seine Zeit*.

[82] ANASTASIUS BIBLIOTHECARIUS, *Epistolae*, ep. 3, p. 400-1.

[83] G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, p. 200-11.

per l'imperatore Ludovico II. Il papa, infatti, che doveva la sua elezione al partito filo-imperiale, doveva affermare il suo pieno appoggio alla politica di Ludovico II che, seriamente impegnato contro i saraceni in Italia meridionale, necessitava di una alleanza con il basileus greco e, quindi, auspicava una distensione nei rapporti tra Roma e Bisanzio. La politica di Adriano II, favorevole e aperta verso Costantino e Metodio, probabili commensali del banchetto[84], va quindi inserita nella prima fase, conciliatoria, della politica di Adriano II: in continuità con la politica di Niccolò I, che aveva invitato, a mio avviso benevolmente e in funzione antifranca, i due fratelli tessalonicesi e, allo stesso tempo, disponibile al dialogo col mondo bizantino nelle sue più disparate manifestazioni.

Ammesso che la Roma di Adriano II abbia rivolto un atteggiamento benevolo verso Costantino e Metodio, dato questo che sembra essere confermato dalle lettere del successore Giovanni VIII, resta da definire quali furono i reali provvedimenti che si presero intorno alla questione. Le fonti slave, infatti, oltre a ricordare che si festeggiarono le reliquie di papa Clemente, scoperte da Costantino durante la missione presso i Cazari e riportate a Roma, raccontano che il papa benedì e collocò i libri liturgici tradotti in slavo nella basilica di Santa Maria Maggiore, facendosi così garante della completezza e della fedeltà delle traduzioni slave rispetto agli originali in uso nelle chiese d'Occidente e presiedette a celebrazioni nelle principali basiliche urbane con l'impiego della lingua slava[85]. L'oggetto reale dell'approvazione papale rimane tuttora una questione aperta. Come sottolinea il noto slavista Picchio, la sanzione pontificia data all'uso dello slavo nella liturgia e attribuita dalle fonti slave a Adriano II, deve essere trattata, prima che come "dato storico", come un "motivo storiografico". Si dovrà, infatti, sempre tener conto del fatto che «era nell'interesse di ogni posteriore difensore della liturgia di lingua slava rifarsi polemicamente a vere o pretese concessioni in un primo tempo fatte a Roma»[86]. E poiché le fonti slave, uniche a tramandarci le informazioni inerenti alle aperture di Adriano II verso l'ingresso della lingua slava nella liturgia, rappresentano documentazione tarda e di complessa tradizione manoscritta, evidenti sono i limiti della ricostruzione storica, specialmente di quella inerente al dibattito romano – suggerito dalle fonti – a proposito della lingua, al tempo della visita dei fratelli tessalonicesi[87].

---

[84] P. DEVOS, *Le dîner au Latran d'Hadrien II avec le grecs*, p. 183-191. Lo studioso suggerisce l'ipotesi della presenza di Costantino e Metodio al banchetto aggiungendo che «L'absence de toute mention explicite des saints frères dans cette Vita (vita di Adriano II nel *Liber Pontificalis*) paraîtra toujours étonnant», p. 185.
[85] Si rimanda ancora una volta a V. PERI, *Il mandato missionario e canonico*, p. 49. I racconti delle due vite paleoslave saranno presi in esame dettagliatamente nel prossimo paragrafo
[86] R. PICCHIO, *Questione della lingua e Slavia cirillometodiana*, p. 145-261. (cit. a p. 204).
[87] R. PICCHIO, *Questione della lingua e Slavia cirillometodiana*, ribadisce che sarebbe impropria una ricostruzione del dibattito sulla lingua slava nella Roma di Adriano II solo attraverso le informazioni delle

Mi limito pertanto a ipotizzare un atteggiamento benevolo di Adriano II verso l'attività missionaria di Costantino e Metodio, sancito dall'approvazione dell'uso della lingua slava nella liturgia. Tale apertura, probabilmente sollecitata dalle apologie dei due fratelli e che probabilmente provocò le critiche di parte del clero romano, coglieva nell'uso della lingua slava uno strumento "apostolico" efficace ai fini missionari, ma anche riservato esclusivamente a questi. La questione della lingua slava , in questi termini, non poteva costituire a Roma un grave scandalo; raggiunse, invece, come già visto, un vero punto critico quando Roma, sotto Stefano V, decise di condannare l'uso liturgico dello slavo «dato che la Chiesa di Moravia eccedeva i limiti tradizionali riservati alle parlate locali»[88].

La vita paleoslava di Metodio, inoltre, attribuisce a Adriano II le consacrazioni necessarie alla costituzione di una prima gerarchia ecclesiastica autonoma per i territori missionari dei due fratelli. Di tali notizie non si ha traccia nelle fonti franche. Anche gli annali di Fulda, che in genere propongono il punto di vista del regno di Germania e che riportano numerosi episodi del mondo slavo confinante[89], tacciono completamente sull'organizzazione ecclesiastica dei territori di Rastislav, Svatopluk e Kocel. Gli annalisti franchi, infatti, rifiutano di ammettere l'esistenza di Metodio e mostrano di ignorare il conflitto giurisdizionale che si generò; del resto, la strategia del silenzio sembra elemento costitutivo della politica ufficiale dell'episcopato bavarese: quando a Anno di Frisinga, in visita a Roma intorno all'872, venne chiesto se sapesse dove si trovava Metodio, questi rispose che non conosceva nessun Metodio, anche se, senz'altro, il vescovo di Frisinga sapeva che il prelato di origine greca era incarcerato presso Reichenau[90]. Solo la lettera di Giovanni VIII, indirizzata a "Zvuentapu…de Maravna" nell'estate dell'879 conferma la consacrazione più significativa del suo predecessore ricordando che "Methodius vester archiepiscopus ab antecessore nostro, Adriano scilicet papa, ordinatus vobisque directus"[91]. La consacrazione a arcivescovo, nella vita paleoslava di Metodio, rappresenta

fonti slave perché operazione estremamente complessa risulta quelle di riconoscere «sintesi concettuali tipiche di una fase posteriore, in cui si difendeva una Chiesa cirillometodiana già consolidata nella pratica linguistico-liturgica e tendente a maggiori riconoscimenti d'autonomia» (cit. p. 180). Si rimanda inoltre a F.J. THOMSON, *SS. Cyril and Methodius and a mythical western heresy: trilinguism*, p. 67-122.

[88] R. PICCHIO, Questione della lingua e Slavia cirillometodiana, p. 203.

[89] T. REUTER, The Annals of Fulda, p. 10-11.

[90] IOHANNES VIII, *Fragmenta* ep. 23, p. 286: «…*sed Rome, [cum] super eo* (Metodio) *interrogareris a nostris, te illum nosse mentiendo negati, cum cunctarum afflictionum sibi a vestratibus illatarum ipse incentor, ipse instigator, immo ipse fueris auctor*».

[91] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep.. 200, p. 160.

il culmine di un processo avviato dalle richieste che giungono a Roma dal capo politico slavo Kocel[92].

La questione cirillometodiana attendeva di essere definita dalla primavera dell'868. Lo scandalo di Eleuterio e l'implicazione delle più alte cariche della curia pontificia avevano infatti messo in secondo piano lo slancio missionario che Roma intendeva orientare proprio verso le aree di missione frequentate dall'episcopato bavarese. Inoltre, priorità diplomatiche più pressanti assorbivano il personale addetto della Sede Apostolica se si ricorda che dall'estate dell'868 erano presenti a Roma i messi di Basilio I e del patriarca Ignazio per accordarsi col pontefice in vista di un nuovo concilio ecumenico[93]. La morte di Costantino (14 febbraio 869) riaccese l'attenzione verso la questione; prova che nella prima parte dell'869 si fece un passo avanti per definire un' attività missionaria di ispirazione romana è costituita dal fatto che Anastasio, forse lo stesso autore[94] della lettera che Adriano II, alle richieste di Kocel, sembra abbia inviato a Rastislav, Svatopluk e Kocel, recuperò i suoi incarichi proprio in quell'anno.

Secondo il racconto della vita paleoslava di Metodio, il vero regista degli eventi e il responsabile della crescita istituzionale della figura di Metodio che da semplice sacerdote viene consacrato «vescovo in Pannonia, sulla cattedra di sant'Andronico apostolo»[95] è il capo politico Kocel. L'autore della leggenda agiografica scrive, infatti, che il *comes* inviò messi a Adriano II per richiedere la presenza di Metodio nel territorio di sua competenza; aggiunge inoltre che sempre Kocel ordinò a Metodio di tornare nuovamente a Roma con la richiesta che si procedesse alla sua consacrazione vescovile. Nella vita paleoslava, il susseguirsi degli episodi appena ricordati appare concitato e decontestualizzato e pone agli storici numerosi interrogativi. Innanzitutto, è proprio Kocel, figlio di Pribina, a cui Ludovico il Germanico aveva concesso «aliquam inferioris Pannoniae in beneficium partem circa fluvium qui dicitur Saala»[96], "the principal defender of Frankish policies in Pannonia"[97] a pretendere con forza che Metodio venga consacrato vescovo in una regione

[92]Una presentazione del personaggio storico è offerta da H. WOLFRAM, *Grenzen und Räume*, p. 312-14.
[93] F. DVORNÍK, *Lo scisma di Fozio*, p. 164 ss.
[94]F. Grivec insiste sull'autenticità della lettera di Adriano II trasmessa unicamente dalla vita paleoslava di Metodio e sostiene che evidenti motivi stilistici ne fanno una lettera composta da Anastasio Bibliotecario: F. GRIVEC, *Konstantin und Method Lehrer der Slaven*, p. 81 ss, 87, 257-261.
[95] *Vita di Metodio*, cap. VIII, p. 216-17: «Dopo che Kocel lo ebbe ricevuto con grande onore, lo mandò di nuovo all'apostolico insieme a venti uomini, degne persone, perché lo consacrasse vescovo di Pannonia, sulla cattedra di sant'Andronico apostolo, che era uno dei settanta. E ciò avvenne».
[96]*Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, p. 32. Intorno alla locazione del principato di Pribina e Kocel persistono dei dubbi che saranno affrontati nel corso del prossimo capitolo. Per ora, basti ricordare che indicativamente il territorio in questione doveva trovarsi tra i fiumi Raab, Danubio e Drava e che aveva il suo centro, politico e religioso, presso il lago Balaton.
[97] Così viene definito Kocel da CH. BOWLUS, *Franks, Moravians and Magyars*, p. 162.

sulla quale da decenni l'arcidiocesi di Salisburgo esercitava la sua giurisdizione[98]. Si deve dunque ipotizzare che Kocel abbia intrecciato trattative naturalmente segrete con la Sede Apostolica per garantire al suo principato l'autonomia ecclesiastica in vista di un possibile svincolamento dal dal sistema politico franco[99]. Ci si chiede allora di quanta libertà d'azione fosse dotato il *comes* pannonico tra l'868 e l'869 e quale fosse il contesto che lo avesse spinto a prendere una iniziativa sicuramente invisa alle autorità carolinge. Ed effettivamente, le fonti franche delineano uno stato estremamente turbolento sulla frontiera sud-orientale dell'impero nel lasso di tempo di nostro interesse, tale da lasciar supporre per Kocel un margine di movimento politico non indifferente. Narrano, infatti, gli annali di Fulda che nell'anno 869 si susseguirono continue devastazioni sul suolo franco, compiute dai *Behemi*, dai Moravi, dai *Sorabi* e dai *Siusli*; aggiungono inoltre – situazione ancora più grave – che *Gundar*, vassallo di Carlomanno, agì come novello Catilina alleandosi con Rastislav[100]; raccontano, inoltre, che per far fronte all'emergenza, Ludovico il Germanico preparò una vasta campagna militare - micidiale a detta dell'annalista - contro gli slavi della frontiera orientale già nell'agosto dello stesso anno[101]. Il quadro proposto dagli annali mostra chiaramente che Rastislav e Svatopluk, al momento, non potevano essere in grado di seguire lo sviluppo di una organizzazione ecclesiastica sui territori di loro competenza; Kocel invece, mai citato negli anni in questione, è probabile che aprofittasse proprio della caotica situazione per operare all'ombra. Secondo Bowlus, inoltre, il capo pannonico invitò Metodio a lasciare il principato e a tornare a Roma proprio quando le truppe franche, in agosto, attraversavano il suo territorio per sferrare l'attacco alle forze morave: temeva infatti che i franchi potessero scoprire di Metodio e delle sue trattative con Roma. La richiesta urgente di

[98] La *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* registra una presenza attiva in Pannonia del clero proveniente di Salisburgo e un'organizzazione ecclesiastica di tipo missionario avanzata facente capo a un arciprete con sede a Mosaburg, presso il lago Balaton. Il racconto, a mio parere, risulta credibile se si ricorda che il principato di Kocel rientrava nel sistema politico carolingio.

[99] Di tale opinione risulta essere H. DOPSCH, *Slawenmission und päpstliche Politik*, p. 329-30.

[100] *Annales Fuldenses*, a. 869, p. 67-8,: «*Gundacar vassallus Carlmanni, qui multis periuriis et dolosis machinationibus Hludowico regi eiusque filiis saepenumero extitit infideliset proprium dominum derelinquens ad Rastizen defecerat, contra patriam [more Catilino] dimicare volens occisus est. Hic Carlmanni ducibus ad locum certaminis propinquantibus dixisse fertur ad eos, quibus a Rastizo erat praelatus: "Pugnate fortifer vestram patriam tuentes: ego enim in hoc certamine vobis proficuus non ero, quoniam sanctus Emmeramus ceterique sancti, in quorum reliquiis Hludowico regi filiisque illius fidem e servaturum [esse] iuravi, [meum clipeum et hastam tenentes] mea brachia iusu (premunt) [deprimunt] et me undique constrictum quasi loris ligatum retinent, ita ut nec manum quidem ad os mittere praevaleam*».

[101] Annales fuldenses, ed. cit, p. 68, a. 869: « *Mense vero Augusto rex Hludowicus collectis copiis in tres partes divisit exercitum : nam aequivocum suum cum Thuringiis et Saxonibus ad comprimendam Sorabum audaciam destinavit, Baioarios vero Carlmanno in adiutorium fore praecepit contra Zuentibaldum nepotem Rastizi dimicare volenti, ipse autem Francos et Alaannos secum retinuit adversum Rastizen pugnaturus*».

consacrare Metodio vescovo di Pannonia sulla cattedra di Sirmio[102], sempre per lo studioso americano, derivò dalla probabile convinzione di Kocel che il clero franco non avrebbe osato rimuovere un vescovo ordinato dal pontefice.

Se si decide di attribuire credibilità al racconto della vita paleoslava di Metodio, soltanto in parte confermato dalla lettera di Giovanni VIII in cui si ricorda che Metodio venne consacrato arcivescovo dal predecessore, emerge dunque un quadro piuttosto interessante sulla politica romana rivolta all'Europa centrale all'epoca del pontificato di Adriano II: quest'ultimo, infatti, sembra non aver esitato a garantire la piena collaborazione romana al capo politico slavo Kocel, pur essendo probabilmente cosciente che uno sviluppo dell'autonomia ecclesiastica nel principato danubiano avrebbe danneggiato non soltanto gli interessi della diocesi salisburghese ma anche la possibilità franca di un efficace controllo, ecclesiastico e politico, sull'intera regione. Suggestiva, dunque, affiora l'ipotesi di una politica romana audace, aperta all'opportunità di riaffermare l'autorità romana sull'ambizioso clero bavarese attraverso la collaborazione, probabilmente segreta, con i capi politici slavi. Al contempo, suggerisco l'impressione che la politica papale, per certi versi ardita, si mantenne ambigua e non scoperta per evitare uno scontro diretto e per non perdere il favore di Ludovico il Germanico. L'impegno romano nel principato di Kocel, ad esempio, sembra si sia limitato alla consacrazione di Metodio e all'invio del presule greco in una terra a lui ferocemente ostile: è possibile che manchi una qualsiasi documentazione romana intorno ad un evento tanto straordinario oppure tale documentazione, così importante per garantire Metodio, non venne mai prodotta per non compromettere eccessivamente la sede apostolica in caso di totale fallimento dell'intervento romano in Europa centrale? Un altro elemento, inoltre, dovrebbe far riflettere: al greco Metodio, consacrato arcivescovo di Pannonia da Adriano II, non viene affiancato nessun prelato romano nella sua delicata missione ma soltanto un prelato romano, a mio avviso, avrebbe potuto garantire il vescovo missionario e lo avrebbe reso intoccabile. Le fonti tacciono fortificando ulteriormente l'impressione che Adriano II mostrò interesse e agì a favore delle richieste di Kocel, ma non osò esporsi interamente, preferendo restare all'ombra dell'apostolo greco. La cautela e il realismo politico giocarono insomma un ruolo determinante: se le circostanze avessero favorito Metodio, Adriano II avrebbe raccolto i frutti; se, invece, fosse accaduto il contrario, Roma non sarebbe stata compromessa.

[102] Si intende affrontare nel capitolo successivo la tradizione di Metodio arcivescovo di Sirmio, unicamente tramandata da fonti slave cirillometodiane. Invece nel capitolo precedente si è già affrontato il dibattito storiografico intorno a Sirmio.

II. 3 *Introduzione alle fonti slave: Vita di Costantino, Vita di Metodio e Panegirico a Costantino e Metodio*

Come già più volte ricordato nel precedente paragrafo, sono le fonti slave a testimoniare prevalentemente i contatti che i due fratelli tessalonicesi intrattennero con Niccolò I e Adriano II e a descrivere i primi atti normativi che fornirono la chiesa metodiana di un suo status giuridico. Ponendosi l'obbiettivo di analizzare le informazioni inerenti alla politica ecclesiastica dei due pontefici che le fonti suddette scelgono di tramandare, è necessario però procedere alla selezione e alla presentazione di alcune di esse.

Gli storici che affrontano il *corpus* delle fonti slave sono spesso impressionati dalla sterminata bibliografia cirillometodiana che se ne occupa e rimandano in genere a testi preposti alla catalogazione dei migliaia di titoli inerenti all'argomento[103]. L'interesse per la questione cirillometodiana si accese intorno al 1843 grazie allo studioso russo Alexander Vasiljevič Gorskij che riscoprì le vite paleoslave di Costantino e Metodio[104]. Da quel momento, altri testi paleoslavi sono venuti alla luce e slavisti di tutta Europa si sono confrontati con le nuove fonti producendo una sterminata quantità di studi[105]. Fonti in paleoslavo, quindi poco accessibili, e bibliografia sterminata di studi, per la maggior parte pubblicati in lingue slave moderne, hanno finito per limitare il dibattito tra una cerchia ristretta di specialisti. L'attività scientifica più "internazionale" di alcuni di essi[106] e le traduzioni delle fonti in lingue non slave contribuirono all'allargamento del dibattito che risulta ancora stentato tra gli altomedievisti dei paesi dell'Europa occidentale[107]. La difficoltà più evidente per lo storico consiste nel dover sottostare alle datazioni delle fonti

[103] Ciclicamente vengono stilate bibliografie sui testi inerenti alla questione cirillo-metodiana: G.A. ILJINSKIJ, *Opyt systematičeskoj Kirillo-Mefod'evskoj bibliografii*; M.G. POPRUŽENKO – S. ROMANSKI, *Kirilometodievska bibliografija za 1934-1940*; I. E. MOŽAEVA, *Bibliografija po Kirillo-mefodievskoj problematike;* P. DINEKOV – L. GRAŠEVA – S. NIKOLOVA, *Kirilo-Metodievska enciklopedia*.

[104] A. V. GORSKIJ, *Žitija sv. Kirilla i Methodija*, p. 405-34. Già il metropolita Dimitrij Rostovskij, alla fine del XVII secolo aveva sottolineato l'importanza dei due testi, pubblicandone un ampio riassunto. All'inizio del XIX secolo fu invece Schlözer a segnalare al mondo occidentale l'esistenza delle due vite paleoslave. J. Dobrovský, il notissimo slavista, considerò le due "leggende russe" (così originariamente venivano chiamate) tardive e quindi poco significative per le loro informazioni storiche. Si veda J. DOBROVSKÝ, *Cyrill und method der Slawen Apostel*, p. 7-9.

[105] Tra i testi che offrono una presentazione sistematica delle "fonti cirillometodiane", si vedano ad esempio A. SALAJKA, *Prameny k životu a dějinám Konstantina-Cyrilla a Metoděje*, p. 196-203; P. DUTHILLEUL, *Les sources de l'histoire des saints Cyrille et Méthode*, p. 272-306.

[106] Esempio per eccellenza di studioso di questioni slave "internazionale" è rappresentato da F. Dvorník (1893-1975), professore presso la facoltà teologica a Praga, successivamente in Francia e infine professore a Washington. Scrisse i suoi lavori in francese e propose una traduzione in francese delle vite di Cirillo e Metodio: F. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*. In genere, si tratta di slavisti che emigrano dai propri paesi di origine durante la seconda guerra mondiale o, più frequentemente, con l'avvento del comunismo.

[107] Si veda il primo capitolo, dedicato alla storiografia.

slave elaborate dai filologi. Se è possibile, infatti, riflettere sui contenuti, non è certo facile verificare gli aspetti più prettamente linguistici e filologici, fondamentali per determinare una datazione credibile. E proprio intorno alla datazione di queste fonti, necessaria per valutarne il valore storico, si sono scatenati i dibattiti più complessi. In genere, la prevalenza degli studiosi ha adottato datazioni molto precoci.

Le fonti paleoslave che prenderò in considerazione sono naturalmente la vita di Costantino e quella di Metodio; attenzione sarà dedicata anche alla cosiddetta *Pochvalno Slovo*[108], discorso di lode indirizzato ai due apostoli. Dipendente dalle due vite paleoslave, differisce per alcuni particolari, ma soprattutto è di un certo rilievo perché unica, insiema alla vita paleoslava di Metodio, cita la lettera di Adriano II indirizzata ai capi politici slavi; fornisce però, della discussa bolla *Gloria in excelsis Deo* una variante interessante.

La vita paleoslava di Costantino (conosciuta anche come *vita Costantini* e abbreviata con la sigla VC)[109] presenta una tradizione manoscritta assai tarda (a partire dalla metà del XIV secolo)[110] con centotre testimoni[111]; dicotomica, si divide in due rami: un ramo slavo meridionale, che comprende i codici più anziani (metà del XIV secolo) e un ramo slavo orientale, i cui codici risalgono solo al XV secolo. Le diverse tradizioni della *vita Costantini*, che presentano una serie di varianti e di corruttele di difficile interpretazione, evidenziano una notevole estensione della tradizione manoscritta del testo provandone così il suo successo storico[112].

Gli slavisti tendono a considerare il testo come uno dei primi esempi di letteratura paleoslava; ritengono, inoltre, che la vita, di chiaro impianto agiografico bizantino, sia stata scritta subito dopo la morte di Costantino (14 febbraio 869). Molte sono le motivazioni addotte per giustificare la precocità del testo. Dvorník, in particolare, focalizzava l'attenzione sulla lingua "qui correspond visiblement aux origines de la littérature slavonne", ma ricordava anche la precisa descrizione del travagliato mondo bizantino del IX secolo come ulteriore prova dell'anzianità della fonte[113]. Vlasto, invece,

[108] Di supporto saranno le traduzioni in latino F. GRIVEC, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses*; in italiano *Le vite paleoslave di Cirillo e Metodio*, a cura di Marcello Garzaniti in A-E. N. TACHIAOS, *Cirillo e Metodio. Le radici cristiane della cultura slava*; in francese F. DVORNIK, *Les légendes de Costantin et de Méthode vues de Byzance* e in ceco VAŠICA J. , *Literární památky epochy velkomoravské*, p. 308-316.

[109] L'edizione più recente è stata ristampata D. Bartonková et. al., *Textus biographici, hagiographici, liturgici*, Brno 1967 (Magnae Moraviae fontes historici 2), pp. 60-115.

[110] In F. DVORNIK, *Les légendes de Costantin et de Méthode vues de Byzance*, p. 341 si legge che alcuni passi della VC sono stati individuati all'interno di breviari croato-glagolitici del IX sec. (Dvorník rimanda a BRČIC, *Dvie službe rimskoga obreda za svetkovinu Cirila i Metud*a; ma in J. VAŠICA, *Literární památky epochy velkomoravské*, già ci si limita a a sostenere che i suddetti breviari croato-glagolitici sono del XIV sec.

[111] Il manoscritto più anziano: ms., Mosca, GIM, Barsov 619.

[112] G. ZIFFER, *La tradizione della letteratura cirillometodiana*, p. 263-89.

[113] F. DVORNIK, *Les légendes de Costantin et de Méthode*, p. 12-48.

già segnalava che la vita di Costantino è una delle fonti della vita clementina degli anni ottanta del IX secolo sul ritrovamento delle reliquie di papa Clemente, composta da Gauderico di Velletri e dedicata a papa Giovanni VIII[114]. Questa prova filologica, che pone come termine *ante quem* gli anni 880-882[115], è ancora molto attuale. Rilanciata dallo studioso Florja[116], viene ad esempio riproposta come definitiva da Tachiaos[117]. E' però d'obbligo ricordare che il III libro della vita gaudericiana, se mai è esistito, è perduto e che le elocubrazioni filologiche hanno avuto come oggetto la *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis* che è solo una possibile rielaborazione del testo in questione, dell'XII secolo. Risulta perciò necessario invitare alla cautela: certe affermazioni, infatti, proposte come veri e propri assiomi, sembrano poggiare su fondamenta tutte da verificare. Sembra inoltre unanime il parere che la vita sia stata composta in Moravia sotto la direzione di Metodio. Il francese Vaillant ipotizza invece che la prima versione del testo sia stata redatta in lingua greca a Roma, considerando i probabili contatti che Costantino intrattenne con l'ambiente greco, specialmente monastico.[118]

Gli slavisti tendono a considerare il testo come uno dei primi esempi di letteratura paleoslava; ritengono, inoltre, che la vita, di chiaro impianto agiografico bizantino, sia stata scritta subito dopo la morte di Costantino (14 febbraio 869). Molte sono le motivazioni addotte per giustificare la precocità del testo. Dvorník, in particolare, focalizzava l'attenzione sulla lingua "qui correspond visiblement aux origines de la littérature slavonne", ma ricordava anche la precisa descrizione del travagliato mondo bizantino del IX secolo come ulteriore prova dell'anzianità della fonte[119]. Vlasto, invece, già segnalava che la vita di Costantino è una delle fonti della vita clementina degli anni ottanta del IX secolo sul ritrovamento delle reliquie di papa Clemente, composta da Gauderico di Velletri e dedicata a papa Giovanni VIII[120]. Questa prova filologica, che

[114] A. P.VLASTO, *The entry of the Slavs into Christendom*, p. 30. Si veda paragrafo 4.
[115] L'882 è l'anno della morte di papa Giovanni VIII, a cui Gauderico da Velletri dedicava la sua vita clementina.
[116] B. N. FLORJA, *Skazanija o načslavjanskoj pis'mennosti*, p. 10.
[117] A-E. N. TACHIAOS, *Cirillo e Metodio. Le radici cristiane della cultura slava*, p. 151.
[118] Costantino, prima di morire a Roma, vestì l'abito monastico e scelse il nome di Cirillo. E' probabile che il monastero di Costantino-Cirillo fosse greco. A. VAILLANT, *Textes vieux-slaves*, I, Paris, 1968, p. 25. La tesi di Vaillant però non sembra per niente innovativa. L'ipotesi che le vite di Costantino e Metodio siano state originariamente scritte in greco già era stata espressa nel XIX secolo da A. VORONOV, *Glavnějšie istočniki dlja istorii svv. Kirilla i Methodija*. Intorno alla questione si sono espressi tutti i più grandi esperti con opinioni discordanti. Riassume la questione R. PICCHIO, *Compilazione e trama narrativa nelle vite di Costantino e Metodio*, p. 61-95 suggerendo inoltre la possibilità che alcune pagine del testo siano state compilate originariamente in paleoslavo, ma che altre siano state invece tradotte in paleoslavo dal greco.
[119] F. DVORNIK, *Les légendes de Costantin et de Méthode*, p. 13.
[120] A. P.VLASTO, *The entry of the Slavs into Christendom*, p. 30. Si veda paragrafo 7.

pone come termine *ante quem* gli anni 880-882[121], è ancora molto attuale. Rilanciata dallo studioso Florja[122], viene ad esempio riproposta come definitiva da Tachiaos[123]. E' però d'obbligo ricordare che il III libro della vita gaudericiana, se mai è esistito, è perduto e che le elocubrazioni filologiche hanno avuto come oggetto la *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis* che è solo una possibile rielaborazione del testo in questione, dell'XII secolo. Risulta perciò necessario invitare alla cautela: certe affermazioni, infatti, proposte come veri e propri assiomi, sembrano poggiare su fondamenta tutte da verificare. Sembra inoltre unanime il parere che la vita sia stata composta in Moravia sotto la direzione di Metodio. Il francese Vaillant ipotizza invece che la prima versione del testo sia stata redatta in lingua greca a Roma, considerando i probabili contatti che Costantino intrattenne con l'ambiente greco, specialmente monastico.[124]

La *Vita Constantini*, ricca di contenuti teologici, narra le vicende biografiche di Costantino, dalla nascita a Tessalonica fino alla morte, avvenuta a Roma il 14 febbraio dell'anno 869 all'età di 42 anni. Tre grandi missioni diplomatiche, la prima rivolta agli arabi[125], la seconda ai cazari e, infine, l'ultima, ai moravi costituiscono la cornice della maturazione di Costantino: da giovane colto, fine teologo e strenuo difensore dell'ortodossia a prescelto di Dio come novello apostolo. Alcuni avvenimenti, di natura miracolosa, già durante la missione presso i Cazari, annunciano che una seconda Pentecoste[126] si sta compiendo: il giovane, infatti, dovendosi preparare alle dispute teologiche che avrebbe dovuto sostenere con ebrei e musulmani al cospetto del Kan, indeciso sulla fede da adottare, miracolosamente, inizia a parlare e a leggere l'ebraico, il samaritano e il siriaco[127]. Costantino, apostolo del IX secolo, non parla soltanto le lingue

[121] L'882 è l'anno della morte di papa Giovanni VIII, a cui Gauderico da Velletri dedicava la sua vita clementina.
[122] B. N. FLORJA, *Skazanija o načslavjanskoj pis'mennosti*, p. 10.
[123] A-E. N. TACHIAOS, *Cirillo e Metodio. Le radici cristiane della cultura slava*, p. 151.
[124] Costantino, prima di morire a Roma, vestì l'abito monastico e scelse il nome di Cirillo. E' probabile che il monastero di Costantino-Cirillo fosse greco. A. VAILLANT, *Textes vieux-slaves*, I, Paris, 1968, p. 25. La tesi di Vaillant però non sembra per niente innovativa. L'ipotesi che le vite di Costantino e Metodio siano state originariamente scritte in greco già era stata espressa nel XIX secolo da A. VORONOV, *Glavnějšie istočniki dlja istorii svv. Kirilla i Methodija*. Intorno alla questione si sono espressi tutti i più grandi esperti con opinioni discordanti. Riassume la questione R. PICCHIO, *Compilazione e trama narrativa nelle vite di Costantino e Metodio*, p. 61-95 suggerendo inoltre la possibilità che alcune pagine del testo siano state compilate originariamente in paleoslavo, ma che altre siano state invece tradotte in paleoslavo dal greco.
[125] F. DVORNÍK, *The embassies of Costantine-Cyril and Photius to the arabs*, p. 569-576.
[126] Di "seconda pentecoste" scrive anche D. OBOLENSKY, Cyrille et Méthode et la christianisation des Slaves, p. 587-609.
[127] *Vita di Costantino-Cirillo*, cap. VIII, pp. 182-3: «Allora, intrapreso il viaggio e giunto a Cherson, vi imparò la parlata e le lettere ebraiche, dopo aver tradotto le otto parti della grammatica così da ricavarne una maggior conoscenza. Là viveva un Samaritano che, venendo da lui, discuteva con lui e portò i libri samaritani e glieli mostrò. Dopo averglieli chiesti, il Filosofo, rinchiusosi nella sua stanza, si mise a pregare e ricevutane da Dio la comprensione cominciò a leggere i libri senza errore. Quando il Samaritano lo vide, esclamò a gran voce e disse: "In verità coloro che credono in Cristo ricevono subito lo Spirito Santo e la

straniere, ma vuole conoscere anche gli alfabeti: la scrittura, infatti, ha per lui un ruolo basilare nella conservazione e nella diffusione della dottrina cristiana[128]. Il destino di apostolo si realizza in modo completo in Moravia. Nella *Vita Costantini*, Rastislav stesso, nella lettera in cui chiede all'imperatore un vescovo e un maestro per il popolo moravo, inconsapevolmente designa come missionario Costantino, lamentando l'assenza di "un maestro tale, che sia in grado di spiegarci la vera fede cristiana nella nostra lingua, perché anche le altre regioni, vedendolo, seguano il nostro esempio". Ma a Costantino, come già suggerito, non basta la lingua per spiegare la fede cristiana: è necessario un alfabeto per "non scrivere un discorso sull'acqua" e per "non procacciarsi la taccia di eretico". Questa volta, grazie all'intervento di Dio, Costantino compone l'alfabeto slavo e inizia a tradurre il vangelo di Giovanni: è un momento cruciale dell'intera *Vita Costantini*, perchè si tratta della sacralizzazione della lingua slava che, per volere di Dio, diventa lingua delle Sacre Scritture. Il seguito del racconto costituisce una sorta di multiforme apologia all'invenzione dell'alfabeto e alla traduzione in slavo dei testi sacri. Si mostrano, prima di tutto, i successi di Costantino presso i popoli di Rastislav e di Kocel attraverso la formazione di un corpo di discepoli slavi e si narra poi come il papa abbia accolto Costantino e i suoi discepoli e abbia proceduto alla consacrazione dei libri sacri in slavo, consentendo la celebrazione della liturgia in lingua slava nelle principali chiese di Roma. Al racconto delle gesta del santo apostolo, l'autore della *vita Costantini* affianca le dispute che Costantino sostenne contro i detrattori del suo operato. Ai trilinguisti o ai pilatiani, sostenitori dell'uso esclusivo dell'ebraico, il greco e il latino in ambito liturgico, il missionario greco fornisce un numero considerevole di risposte, un vero e proprio repertorio di motivi che giustificano l'esistenza di una liturgia in lingua slava: Costantino fornisce i passi della Sacra Scrittura che legittimano la molteplicità delle lingue in ambito liturgico; ricorda i popoli che già, possedendo una cultura scritta, lodano Dio nella loro

grazia".. ..Là trovo un Vangelo e un Salterio scritto in lettere "russe" [si tratta quasi i sicuro di un guasto dell'originale, che conteneva la lezione "lettere siriache"!] e trovò un uomo che si esprimeva in quella parlata e conversò con lui e compresa la forza del discorso, accostando per mezzo della propria parlata le diverse lettere, vocali e consonanti, ed elevando la preghiera a Dio, cominciò subito a leggere e parlare e molti si meravigliarono di lui, lodando Dio».

[128] *Vita di Costantino-Cirillo*, cap. VIII, p. 182: «Allora egli (il cazaro) disse: " Come mai, tenendo in mano dei libri, da questi proferite tutti gli esempi? Noi non facciamo così , ma tiriamo fuori tutta la saggezza dal petto, come se l'avessimo inghiottita, senza andare come voi superbi della Scrittura [trad. V. Peri: «…senza andare come voi superbi sulla base della scrittura]". Il Filosofo gli disse allora: "Ti risponderò a questo proposito: se incontri un uomo nudo e ti dice: quante vesti e oro posseggo! Gli crederesti vedendolo nudo?". Ed egli rispose: "No". E io ti dico "se hai inghiottito ogni saggezza, allora dicci: quante generazioni ci sonofino a Mosè? E per quanti anni la sua stirpe si conservò?" Dal momento che non poteva dare risposta, rimase in silenzio».

lingua[129] e spiega l'utilità pratica dell'uso di una lingua conosciuta dal popolo da edificare[130].

In conclusione, mi sembra di poter affermare che l'autore della *vita Costantini* persegue principalmente due scopi: il primo consiste nel definire la santità di Costantino e, quindi, proporre l'immagine del nuovo apostolo che, per volontà di Dio, a aiutato il processo di redenzione indicando alla stirpe slava il giusto cammino verso la salvezza; il secondo, invece, consiste nel difendere l'alfabeto slavo, la traduzione delle Sacre Scritture in slavo e, quindi, la liturgia in lingua slava. La questione della lingua slava, sacralizzata dalla santità di Costantino, è assolutamente protagonista. Per questo, è d' obbligo segnalare che resta complesso valutare fino a che punto il testo rifletta atteggiamenti già vivi tra gli slavi del IX secolo o piuttosto «consacri sintesi concettuali tipiche di una fase posteriore, in cui si difendeva una Chiesa cirillometodiana già consolidata nella pratica linguistico-liturgica e tendente a maggiori riconoscimenti di autonomia[131]».

Resta da ricordare, con forza, che per la vita paleoslava di Costantino mancano notizie sicure sull'autore, sulla data di composizione e sul luogo di composizione. Inoltre, si può aggiungere, a concludere, che il testo in questione acquisisce piuttosto il carattere di una compilazione: la trama narrativa, grazie alla quale si snoda autonomamente il racconto, è scarna e sacrificata alla continua inserzione di altri testi, probabilmente dotati di una loro individualità originale e senz'altro anteriori: ci sono, infatti, i testi delle dispute di Costantino (contro l'iconoclastia, tra i saraceni e tra i cazari)[132], le orazioni contro i sostenitori dell'uso liturgico esclusivo dell'ebraico, del greco e del latino, nonché alcuni specifici documenti (lettere dell'imperatore)[133]. Le considerazioni intorno al carattere compilativo della vita paleoslava di Costantino complicano ulteriormente il discorso: come osservava Picchio, è inamissibile ogni discorso filologico che fondi una datazione del testo o che individui "lezioni genuine" e "interpolazioni" «senza prima aver verificato

[129] *Vita di Costantino-Cirillo*, cap. XVI, p. 200: «Noi conosciamo molte stirpi che possiedono i libri e ciascuna dà gloria a Dio con la propria lingua. E' manifesto che essi sono gli Armeni, i Persiani, gli Abasgi, i Georgiani, i Sugdi, i Goti, gli Avari, i Tirsi, i Khazari, gli Arabi, i Copti, i Siriani e molti altri».
[130]Molti sono i passaggi in cui Costantino insiste su questo aspetto. Ad es., *Vita di Costantino-Cirillo*, cap. XVI, p. 201: «Se infatti la tromba emette un suono ignoto, chi si preparerà alla battaglia? Così anche voi con la lingua, se proferite parole incomprensibili, come si comprenderà ciò che è stato detto? Sarà infatti come coloro che parlano all'aria…..Se benedici con lo spirito colui che non è iniziato, come dirà amen dopo la tua lode? Dal momento che non sa che cosa hai detto. Tu magari lodi anche giustamente, ma l'altro non viene edificato. Lodo il mio Dio perché parlo in lingue più di tutti voi, ma nella Chiesa preferisco pronunciare cinque parole con la mia mente, per istruire gli altri, piuttosto che pronunciare una miriade di parole in lingua».
[131] Cit. da R. PICCHIO, *Questione della lingua e Slavia cirillometodiana*, p. 180.
[132] Risulta che le relazioni delle dispute più famose circolassero in area bizantina come esempi di eloquenza.
[133]R. PICCHIO, *Compilazione e trama narrativa nelle vite di Costantino e Metodio*, p. 61-95.

che il materiale testuale, presente nei codici a noi noti, si riveli totalmente "trasmesso" nella complessiva individualità compositiva di un testo unitario[134]».

La vita di Metodio (nota anche come *Vita Methodii* e abbreviata con la sigla VM)[135] è stata invece tramandata da un numero inferiore di manoscritti (18). La versione più antica del testo è conservata all'interno del cosiddetto Codice Uspenskij (Uspenskij Sbornik), omiliario con accluse vite di santi, che, sulla base di criteri paleografici e linguistici, è databile tra la fine del secolo XII e l'inizio del XIII[136]. Il testo presenta una tradizione notevolmente più uniforme rispetto alla vita paleoslava di Costantino: di esso non si conoscono testimoni slavo-meridionali o glagolitico-croati; esiste solo una tradizione slavo orientale del testo, esclusivamente moscovita, che presenta un quadro piuttosto omogeneo[137].

In prevalenza, gli studiosi ritengono che il testo in questione sia stato composto in Moravia, subito dopo la morte di Metodio (†885) e prima della cacciata dei discepoli. Generalmente la vita di Metodio viene considerata dagli studiosi complementare a quella di Costantino e la sua precocità si fonda sulle medesime basi. Poche voci si discostano dal coro; ricordo ad esempio il francese Vaillant che ha invece ipotizzato una datazione leggermente più tarda per la vita di Metodio, incentrata, come vedremo, sulla difesa dell'operato dell'arcivescovo: gli elementi eccessivamente apologetici inducevano, infatti, lo studioso a posticipare la datazione di alcuni anni; per Vaillant, la vita di Metodio venne composta in Bulgaria, quando ormai l'esperienza morava era traumaticamente terminata ma proseguiva appunto in Bulgaria.

La vita di Metodio non ha lo stesso spessore teologico di quella di Costantino. Più breve, ricorda nella prima parte una vita condivisa col più famoso fratello; diventa poi il racconto di un buon pastore che, coadiuvato dalla sede apostolica, difende strenuamente la sua posizione canonica e l'eredità del fratello contro le aggressioni continue del clero franco. L' "arcivescovo di Moravia" – così viene individuato e festeggiato il secondo apostolo degli slavi all'apertura del ricco proemio della leggenda agiografica – sin dalla giovinezza mostra di possedere le qualità dell'uomo di governo cristiano: è eloquente e capace, è timoroso di Dio, ma soprattutto sa trattare con gli uomini: è di polso con gli

[134]Cit. da Picchio R., *Questione della lingua e Slavia cirillometodiana*, p. 180.
[135] L'edizione più recente è quella di OTTO KRONSTEINER, *Das Leben des heiligen Method, des Erzbischofs von Sirmium*.
[136] Per un'introduzione al codice, si veda A. ALBERTI, *Il codice Uspenskij*, p. 7-33.
[137] G. ZIFFER, *La tradizione della letteratura cirillometodiana*, p. 263-89.

avversari, è umile con coloro che mostrano obbedienza[138]. Questa dimensione, prevalentemente terrena, di Metodio è stemperata dalla sua passione, costantemente frustrata, per il monachesimo: per ben due volte il tessalonicese troverà rifugio dalle ambasce secolari in monastero, ma anche in questo ambito la sua fama di uomo capace gli impone di assumere un ruolo di comando[139].

Il destino di Metodio, nella vita paleoslava, si prefigura in una esperienza giovanile; a lui, infatti viene assegnato il governo dell'arcontato slavo, probabilmente costituito da enclavi slave sul territorio della città di Salonicco, quasi a consentire, secondo le parole dell'autore, che il giovane si preparasse a divenire maestro e arcivescovo degli slavi[140]. Il destino si compie per Metodio dopo un periodo di "apprendistato" al servizio del più noto fratello; presso i cazari e più tardi presso i moravi, il protagonista della *vita Methodii*, infatti, collabora con Costantino, mostrando il suo rispetto, la sua ammirazione per le capacità del fratello minore e la sua obbedienza, totale e monastica. Alla morte di Costantino, avvenuta a Roma, Metodio assume il compito di realizzare storicamente i progetti del fratello. Investito dal pontefice dell'alta carica istituzionale di arcivescovo, Metodio torna, infatti, senza esitare, sul campo di missione e sfida apertamente i vescovi franchi, rivendicando strenuamente il diritto di istituire una chiesa autonoma, caratterizzata dall'uso della lingua slava nella liturgia. Dopo i primi momenti, drammatici, Metodio riesce a imporre la sua presenza, a fianco del principe moravo Svatopluk. Garantito nella sua legittimità dal pontefice romano e dall'imperatore bizantino[141], nella vita paleoslava, l'arcivescovo supporta ideologicamente l'espansione politica della realtà morava conducendo una intensa attività missionaria[142]: si ricorda, ad

[138]*Vita di Metodio*, cap. II, p. 212: «Se si paragonano singolarmente tutte le sue virtù e imprese con quelle di questi santi, non ne proveremo vergogna. Era infatti pari ad alcuni, ad altri di poco inferiore, ma ad altri superiore, superando gli eloquenti per l'azione e gli attivi per l'eloquenza. Facendosi, infatti, simile a tutti, manifestava in sé l'immagine di tutti: il timore di Dio, l'osservanza dei comandamenti, le ferventi preghiere e la santità insieme alla purezza della carne, una parola forte e umile: forte con gli avversari, ma umile verso quanti accoglievano le ammonizioni…».

[139]*Vita di Metodio*, cap. IV, p. 213: «L'imperatore e il patriarca, avendo visto la sua buona battaglia per la via di Dio, cercarono di convincerlo perché si facesse consacrare arcivescovo in una sede onorata, dove fosse necessario un uomo di tal fatta. Poiché non voleva, lo costrinsero a farsi designare come egumeno nel monastero che si chiama Polychron, che possiede una rendita di ventiquattro moggi d'oro e in cui vi sono più di settanta padri».

[140]*Vita di Metodio*, cap. II, p. 212: «Per questo gli oratori l'amavano e fin dalla sua giovinezza facevano degne conversazioni con lui, finchè l'imperatore, avendo saputo della sua prontezza, gli diede il governo dell'arcontato slavo e io dico, come prevedendo, che lo avrebbe mandato maestro degli Slavi e loro primo arcivescovo perché imparasse tutte le consuetudini slave e vi si abituasse gradualmente».

[141] La *vita Methodhii* attesta un viaggio a Bisanzio; *Vita di Metodio*, cap. XIII, p. 220: «Andato subito là, l'imperatore lo accolse con grande onoe e gioia e, lodata la sua dottrina, trattenne tra i suoi discepoli un sacerdote e un diacono con i suoi libri».

[142]L. HAVLÍK, *The relationship between the Great Moravian Empire and the papal court*, p. 103-104.

esempio, la campagna militare di Svatopluk contro gli slavi della Vistola, coordinata allo sforzo missionario di Metodio[143].

Infine, dopo aver tradotto dal greco allo slavo altri libri liturgici e dopo aver indicato come successore del suo "magistero" il discepolo Gorazd, Metodio si spenge il 6 aprile dell'885. La vita si chiude ricordando un magnifico servizio funebre: il servizio liturgico venne recitato in latino, greco e slavo, il corpo venne sepolto nella chiesa cattedrale[144]; il popolo tutto partecipò "piangendo il buon maestro e pastore".

La vita di Metodio, breve e scarna rispetto alla vita di Costantino, ha una trama narrativa più elaborata, sia sul piano dell'individualità stilistica che sul piano letterario; povera di inserti, mostra di riportare la lettera di Rastislav all'imperatore Michele III e la lettera di Adriano II ai capi politici slavi Rastislav, Svatopluk e Kocel: le due epistole, naturalmente non possono considerarsi fonti originali, ma piuttosto si tratta di citazioni funzionali a una precisa architettura ideologica e artistica.

Prima di chiudere la presentazione della vita paleoslava di Metodio, mi preme sottolineare almeno due aspetti che emergono dalla lettura e dall'analisi del testo, a mio avviso, estremamente caratterizzanti e significativi. Innanzitutto, non si può fare a meno di osservare che il testo è portatore di una ideologia patriottica morava: si esalta Metodio in quanto arcivescovo della Moravia e si celebra la Moravia come potente stato cristiano. L'esaltazione patriottica – come suggerisce Picchio – può essere sinonimo di rievocazione idealizzata, di memoria di una mitica età passata[145] e quindi può essere ulteriore prova che la vita paleoslava di Metodio sia stata composta da un reduce della Moravia o da un discepolo di un reduce della Moravia trasferito in Bulgaria. Inoltre, è d'obbligo segnalare che il patriottismo moravo rilevato è intimamente connesso con un'altra componente, più ampia e più problematica, quella cioè del patriottismo "slavo". In particolare, mi preme ricordare le parole che l'autore della vita attribuisce al principe moravo Rastislav e a Svatopluk; rivolgendosi all'imperatore Michele III, con la richiesta di un missionario, essi si esprimono infatti in questi termini: «Per pietà divina siamo in salute e sono venuti fra noi molti maestri cristiani, dai Valacchi e dai Greci e dai Germani, insegnandoci in modo diverso, mentre noi Slavi siamo persone semplici e non abbiamo chi ci guidi nella

[143] *Vita di Metodio*, cap. XI, p. 218: «Un principe pagano molto potente che si era insediato sulla Vistola scherniva i cristiani e recava loro danno. Metodio, mandati dei messi, gli disse: "E' bene per te che ti battezzi, figlio, di tua volontà nella tua terra, prima che tu, fatto prigioniero, per costrizione non venga battezzato in terra straniera e ti ricordi di me*". E avvenne così*».
[144] Tutt'oggi è aperta la discussione intorno alla chiesa cattedrale di Metodio.
[145] R. PICCHIO, *Compilazione e trama narrativa*, p. 94.

verità»[146]. In altre parole, l'autore attribuisce ai capi politici moravi la coscienza slava, cioè la percezione di far parte di un gruppo umano più ampio, con le proprie specificità e le proprie tradizioni. Tale rivendicazione, contenuta esplicitamente in un testo caratterizzato da una tradizione manoscritta piuttosto tarda (XII-XIII sec.), ma probabilmente da ascriversi a un'epoca anteriore, dovrebbe, a mio parere, ritrovare il giusto spazio nel dibattito, ampio negli ultimi decenni, intorno all'identità slava.

L'altro aspetto che intendo rilevare della vita paleoslava di Metodio è, a mio avviso, un'anomalia, raramente identificata. Il testo dedicato alla vita dell'arcivescovo dei moravi conserva, pur sprecisamente, la memoria dell'operato di Niccolò I e di Adriano II e identifica nominalmente i due papi; proseguendo il racconto delle vicende, invece, non menziona mai il nome di papa Giovanni VIII. Eppure, il non ben definito *apostolicus* gioca ancora un ruolo decisivo all'interno del testo. Più volte, infatti, la vita paleoslava di Metodio ricorda l'operato di Giovanni VIII, confermato dalle lettere papali conservate, in difesa di Metodio e della sua diocesi: nel capitolo X, è solo grazie all'intervento dell'*apostolicus* (che possiamo identificare senza dubbio con Giovanni VIII) che Metodio viene liberato dopo due anni e mezzo di prigionia[147] mentre nel capitolo XII una lettera del papa, chiaramente la *Industriae tuae*, salva l'arcivescovo da certa espulsione. Mi domando perciò come sia possibile che non si sia tramandato, oltre al nome di Niccolò I e di Adriano II, anche il nome di Giovanni VIII, papa che più volte beneficiò Metodio e intervenne per garantire la sopravvivenza della giovane diocesi in un testo, quello della vita di Metodio, che sembra essere incentrato proprio sulla problematica della legittimità del nuovo territorio ecclesiastico. Si conserva, invece, soltanto la scarna memoria del suo operato, fondamentale per la sopravvivenza della diocesi. Pure la "Industriae tuae", bolla che il registro ha conservato, con la quale Giovanni VIII garantiva l'assoluta ortodossia di Metodio, confermava la legittimità dell'arcivescovado e approvava la liturgia in lingua slava, scivola nell'oblio, pur confluendo in parte, a mio parere, nella lettera attribuita a Adriano II[148]. L'assenza del nome di Giovanni VIII, inoltre, condiziona tutte le altre fonti cirillometodiane posteriori, slave, latine e greche: si perde la memoria del nome del papa che, grazie alla testimonianza delle lettere, sembra abbia seguito e tutelato le prime fasi, complesse, della diocesi metodiana.

[146] Cit. da *Vita di Metodio*, cap. V, p. 213-14.
[147] *Vita di Metodio*, cap. X, p. 217-18 : «Giunse un messo all'apostolico, che, quando lo venne a sapere, mandò contro di loro (vescovi franchi) un'anatema, proclamando che tutti i vescovi del re non cantassero messa, cioè il servizio liturgico, finchè lo avessero trattenuto (Metodio)».
[148] Si veda pp. successive.

L'osservazione appena proposta non è priva, a mio parere, di significato. Come già ricordato, infatti, gli studiosi concordano nel ritenere che la VM sia stata composta subito dopo la morte di Metodio dai suoi discepoli in Moravia. Sorge allora inevitabile la domanda: è davvero possibile che in Moravia alla morte di Metodio non si conoscesse più il nome di Giovanni VIII e non si disponesse delle sue lettere? La risposta, naturalmente negativa, getta un'ombra di dubbio sulla datazione precoce del testo e sul luogo di composizione. Una collocazione più tardiva della fonte, forse, potrebbe effettivamente spiegare l'anomala assenza del nome di Giovanni VIII , la scarna memoria del suo operato e l'assenza di riferimenti testuali alle sue lettere.

Va aggiunto, inoltre che la memoria di papa Giovanni VIII rappresenta una questione piuttosto delicata. Alla sua morte, nessuno ne compose la vita e il *Liber Pontificalis* subì una brusca interruzione[149]. Il registro, invece, venne probabilmente disperso: sorte piuttosto anomala per il registro di un papa che aveva esaltato il valore delle antiche carte papali, conservate "in scrinio sanctae sedis apostolicae", come depositarie di una tradizione papale che consentiva di soverchiare la tradizione conciliare[150]. Esiste l'ipotesi, sostenuta dal francese Lapôtre, che la dispersione del registro di Giovanni VIII non sia avvenuta casualmente, ma sia stata originata da una precedente lacerazione del testo in due parti che consentì di far sparire totalmente le lettere della nona indizione (1 settembre 875-1 settembre 876)[151]. I veri interessati, secondo lo studioso, non potevano che essere i formosiani che, progressivamente, recuperavano le posizioni perdute e tornavano in Laterano: nelle lettere distrutte, Giovanni VIII, infatti, denunciava al mondo cristiano i crimini commessi da Formoso, vescovo di Porto e dai suoi amici, il *nomenculator* Guglielmo e il *magister militum* e *vestararius* Giorgio dall'Aventino[152]. Lapôtre dipinge la fine del IX secolo come un'epoca drammatica per la sede apostolica e lascia intuire che la memoria di Giovanni VIII fu gravemente compromessa, volontariamente, dai suoi successori. Tali considerazioni, che oggi non trovano più molti sostenitori, scarse implicazioni sembrano avere comunque con la questione relativa all'assenza di Giovanni VIII nelle fonti slave. Infatti, la memoria di Giovanni VIII avrebbe dovuto avere una tradizione lineare, autonoma da quella romana se realmente la vita paleoslava di Metodio fosse stata composta in Moravia subito dopo la

[149] L. DUCHESNE, *Introduction*, p. VII-VIII. Non esistono le biografie di Giovanni VIII (872-882), di Marino (882-884), di Adriano III (884-885); il *Liber Pontificalis* termina con un frammento dell vita di Stefano V (885-891).
[150] G. ARNALDI, *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII*, p. 46.
[151] A. LAPÔTRE, *L'Europe et le Saint-Siège a l'epoque carolingienne*, p. 1 e ss.
[152] Per una sommaria biografia di Giovanni VIII si veda A. SENNIS, Giovanni VIII, p. 28-34.

morte dell'arcivescovo dai suoi discepoli. Una possibile relazione tra la memoria romana di Giovanni VIII, disturbata da eventi traumatici, e la memoria slava dello stesso papa non risolverebbe comunque il problema della datazione della vita di Metodio: tuttavia mi sembra di poter affermare che l'anomala assenza del nome di Giovanni VIII, papa che seguì e tutelò la diocesi metodiana, suggerisca una collocazione più tardiva della vita paleoslava di Metodio.

Le due vite, le cosiddette "leggende moravo-pannoniche"[153], hanno sempre costituito, secondo gli studiosi, un *corpus* unico; affiancate nelle edizioni e nelle traduzioni moderne, furono edite per la prima volta da Josef Šafařík[154] e più volte vennero riedite nel corso del XIX e del XX secolo; tra le più note edizioni ricordo quella di Teodorov-Balan[155], quella di Lavrov[156], quella del francese Vaillant[157] e, infine, quella di Grivec e Tomšič[158]. I commenti alle due vite sono sorti numerosissimi; gli studiosi si sono occupati a più riprese di questioni filologiche, linguistiche, liturgiche, teologiche e storiche inerenti ai due testi. Sono stati redatti numerosi saggi che propongono approcci diversi ma che, in genere, accettata la precocità e l'autenticità delle vite paleoslave di Costantino e Metodio, si limitano a proporre un racconto "normalizzato" delle vicende, sottolineando specialmente le evidenti analogie, linguistiche e contenutistiche, che caratterizzano le due biografie paleoslave. Eppure i due testi mostrano anche numerose discrepanze e a quelle, in particolare relative alla "storia istituzionale" ai tempi di Niccolò I e Adriano II, intendo dedicarmi. Va infatti ricordato a chiare note che, dal punto di vista della tradizione manoscritta, i percorsi seguiti dalle due vite non si sono mai incrociati: in altre parole, non esiste un codice che contenga sia la *vita Constantini* che la *vita* Methodii. A questo proposito, lo slavista Ziffer sostiene che si possa parlare di una vera e propria «dissimetria esistente tra le tradizioni dei due testi»[159]. In conclusione, uno studio sinottico dei due testi paleoslavi è senz'altro lecito, ma è necessario considerare che analogie e discrepanze testuali sono il prodotto di complesse vicende filologiche che, nei secoli, coinvolsero tutti i testi della letteratura cirillometodiana. Si consideri, ad esempio, un' altra fonte cirillometodiana, la cosiddetta *Pochvalo Slovo* (Sermo Panegyricus in latino),

[153]Intorno alla definizione delle due leggende, sorge una nuova polemica e fioriscono tutta una serie di varianti. "Leggende moravo-pannoniche" furono definite per la prima volta da F. PASTRNEK, *Dějiny slovanských apoštolů Cyrilla a Methoda*, IX, p. 4.
[154] J. ŠAFAŘÍK, *Pamatký dřevního písemnictvi Jihoslovanů*.
[155] A. TEODOROV-BALAN, *Kirilъ i Metodi*.
[156] A. P. LAVROV, *Materialy po istorii vozniknovenija drevnejšej slavjanskoj pismennost.*
[157] A. VAILLANT, *Textes vieux-slaves*.
[158]F.GRIVEC - F. TOMSIC, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses,* p. 95-167. A fianco dell'edizione, gli autori propongono la traduzione delle due vite in latino.
[159] G. ZIFFER, *La tradizione della letteratura cirillometodiana*, p. 275.

dedicata a Cirillo e Metodio. Ritenuta anch'essa fonte molto precoce, è conservata insieme alla vita paleoslava di Metodio, nella sua redazione più antica, nel cosiddetto Codice Uspenskij (Uspenskij Sbornik), databile tra la fine del XII e il XIII secolo[160]. Mai autonomo, il testo si conserva indistintamente nei codici che tramandano la *vita Constantini* e in quelli che invece offrono la versione della *vita Methodi.* L'esempio della Pochvalo slavo mostra come esistano tutta una serie di ulteriori testi cirillometodiani, di diversa tradizione e perfino posteriori, che sono responsabili delle varianti, ma anche delle affinità che caratterizzano le biografie paleoslave dei due apostoli: testi intermedi, dunque, che complicano la già complessa tradizione manoscritta delle due vite.

Mi sembra inoltre conveniente in questa sede aggiungere alcune osservazioni intorno al problema della tarda tradizione manoscritta delle due biografie: ho già ricordato, infatti, che mentre la *vita Methodi* compare in un codice del XIII secolo, la *vita Costantini* non presenta una documentazione manoscritta anteriore al secolo XV (codici slavi orientali) o al XIV (codici slavi meridionali). Tale circostanza, inevitabilmente, crea serie difficoltà allo storico. E' bene sottolineare, però, che il problema non riguarda unicamente i testi da noi presi in considerazione: la documentazione relativa all'intera letteratura slava ecclesiastica, infatti, risale in genere al XV secolo (al XIV secolo per l'area slava meridionale) e rarissime sono le testimonianze più antiche. L'assenza di una tradizione manoscritta precedente, secondo Ziffer, non può ascriversi unicamente alla perdita materiale di codici antichi, ma deriva da una serie di ragioni interne al funzionamento della civiltà letteraria slava ecclesiastica[161]. Conclude lo slavista che l'assenza di testimonianze più antiche «dovrà essere però in futuro accettata con serenità ed essere riconosciuta quale una normale circostanza legata alla storia della tradizione manoscritta della letteratura slava ecclesiastica»[162].

[160] Per una introduzione alla fonte si vedano le pagine introduttive in *Pochvalno slovo*,p. 167-68; segue l'edizione del testo che propone l'edizione di Lavrov (1930) con, a fianco, la traduzione in ceco. Si veda inoltre J. VAŠICA, *Literární památky epochy velkomoravské*, p. 109-17. La traduzione in ceco del testo, compilata da J. VAŠICA, *Literární památky epochy velkomoravské,* p. 308-17.

[161] G. ZIFFER, *La tradizione della letteratura cirillometodiana*, p. 280: lo slavista, ad esempio, ricorda come possibili cause del brusco salto quantitativo che si osserva nella tradizione manoscritta cirillometodiana intorno al XIV e al XV secolo il passaggio dalla pergamena alla carta e la sostituzione dell'onciale alla semionciale che favorì il processo di copiatura dei testi.

[162] Citazione da G. ZIFFER, *La tradizione della letteratura cirillometodiana*, p. 280.

II. 4 *Il ruolo di Niccolò I e Adriano II nelle fonti slave: Vita di Costantino, Vita di Metodio e Panegirico di Costantino e Metodio a confronto*[163]

Il primo problema che riguarda il mio tema è relativo al momento iniziale della missione cirillometodiana. Sia VC che VM parlano di una richiesta rivolta all'imperatore Michele III. Nella VC è il " principe moravo Rastislav" che invia l'ambasceria; nella VM sono Rastislav e Svatopluk che dalla Moravia organizzano l'ambasceria. Ma non è certo questa la discrepanza più interessante. La richiesta e i motivi della richiesta sono nella sostanza diversi. Nella VC il principe Rastislav dichiara che il suo popolo ha rigettato il paganesimo ma che necessita di un maestro "che ci interpreti nella nostra lingua la vera fede cristiana, così che anche gli altri paesi, vedendo questo diventino simili a noi"; chiede chiaramente "un tal vescovo e maestro". Nella VM, i principi slavi denunciano una situazione di disagio creata dalla concorrenza di "molti maestri cristiani, dai valacchi (italiani) e dai greci e dai germani. Si chiede allora per gli "slavi", "gente semplice", un "uomo" che "ci guidi nella verità e renda nota la conoscenza". Sommariamente: nella VC il principe Rastislav chiede un vescovo e un mastro che traduca in slavo gli insegnamenti cristiani: sin dall'inizio si chiede la traduzione in slavo, ma soprattutto si chiede un vescovo svelando una chiara intenzione di inaugurare una gerarchia ecclesiastica (dipendente da Costantinopoli) per il popolo moravo; nella VM invece non si parla direttamente di vescovi; si polemizza piuttosto sulla confusa situazione ecclesiastica e quindi dottrinale ("insegnandoci in modo diverso") in cui verte la Moravia e si chiede perciò un maestro che ponga fine a questa realtà. Le divergenze, in questo caso, dipendono dal diverso carattere dei due testi agiografici: la vita di Costantino è infatti incentrata prevalentemente sul problema della liturgia slava, l'altra, invece, è piuttosto legata alle polemiche giurisdizionali che si scatenarono ai tempi di Metodio. Le variazioni però non cambiano il senso della richiesta, esplicita nella VC, più confusa nella VM; sembra, infatti, probabile che si sia chiesto un vescovo, visto che di missionari ne avevano fin troppi. Già cristiani, sembra manifestino, in modi diversi, l'esigenza di una organizzazione ecclesiastica più matura e più autonoma. Da Costantonopoli, invece, giungono Costantino, intellettuale e diplomatico e Metodio, monaco del monastero dell'Olimpo.

[163] Alla fine del paragrafo si propongono due schede conclusive che supportano la lettura del testo. La prima scheda offre una tabella che consente di confrontare le descrizioni di alcuni episodi comuni alla vita paleoslava di Costantino, a quella di Metodio e alla *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis* (di cui si tratterà più diffusamente nel 7 paragrafo); la seconda tabella invece pone a contronto la vita paleoslava di Metodio e la *Pochvalno Slovo.*

Nella VC, Costantino accolto da Rastislav, "principe moravo" e da Kocel, "principe di Pannonia" istruisce i discepoli e, spontaneamente, "partì per fare consacrare i discepoli". Non è chiaro quali fossero originariamente le intenzioni di Costantino, ma poiché lo si ritrova a Venezia è possibile supporre che si stesse recando a Costantinopoli. A Venezia il greco si ferma a discutere sulla legittimità della liturgia in lingua slava con chi lo contesta. La VC, a questo punto, introduce un non specificato "papa di Roma" che "lo mandò a chiamare". Costantino si reca a Roma e, questa volta, si specifica che è Adriano II a accoglierlo. E mentre Roma è in festa per il ritorno miracoloso delle spoglie di papa Clemente, il papa benedice le sacre scritture tradotte in slavo e partecipa, insieme alle più alte personalità ecclesiastiche, alle celebrazioni liturgiche in lingua slava nei principali santuari della città. Quasi come notizia secondaria, si riporta nella VC, molto sinteticamente, che il papa "ordinò a due vescovi, Formoso e Gauderico, di consacrare i discepoli slavi". La VC si chiude poco dopo con la monacazione e la morte del suo protagonista. Nella VM, il racconto è semplificato; si narra che i due missionari dopo tre anni "ritornarono dalla Moravia" (forse a Costantinopoli) e che papa Niccolò, udendo di loro, li mandò a chiamare. Sempre a Nicola, inoltre, si attribuisce la benedizione del "vangelo slavo" e la consacrazione di Metodio al sacerdozio. Proprio a Roma, inoltre, si colloca la polemica sulla liturgia slava che il papa risolve costringendo un vescovo trilinguista a consacrare tra i discepoli slavi tre sacerdoti e due lettori.

Confrontando i due testi, si osserva che molte sono le discrepanze e le incongruenze. I papi coinvolti nella prima fase istituzionale dell'operato di Costantino e Metodio non sono gli stessi, ad esempio: nella VC è solo Adriano II che viene nominato e Niccolò I cade nell'oblio, nella VM, invece, il ruolo di Niccolò I viene amplificato e al noto papa si attribuiscono la benedizione della liturgia slava e la consacrazione al sacerdozio dello stesso Metodio. La figura di Kocel non è ancora presente nella VM, mentre nella VC si anticipa il suo ingresso in scena quando ancora è in vita Costantino. La polemica sulla liturgia slava è presente, in momenti diversi, in entrambi i testi, ma dominante la si ritrova nella VC. La VM, invece, è più attenta agli aspetti istituzionali e non si limita a dire che vennero consacrati alcuni discepoli, ma specifica che lo stesso Metodio venne consacrato sacerdote e che tra i discepoli tre furono i sacerdoti e due i lettori.

Proseguendo l'analisi di VM, si apre, alla morte di Costantino, il passaggio più significativo. All'improvviso, entra in scena Kocel che richiede all'apostolico "il beato Metodio nostro maestro"; alla richiesta , il papa (Niccolò I o AdrianoII?) risponde con le

seguenti parole: “Non soltanto a te solo, ma anche a tutti quei paesi slavi lo mando come maestro da parte di Dio e dell’apostolo Pietro, che occupa il prototrono e tiene le chiavi del regno dei cieli”. Si dice poi che, allora, inviò Metodio consegnandogli una lettera, la famosa “Gloria in excelsis Deo”. La lettera, indirizzata a Rastislav, Svatopluk e Kocel, è considerata dalla maggior parte degli studiosi autentica[164]. Analizzandone il contenuto, emergono alcuni temi predominanti: si spiega, prima di tutto, che Roma è intervenuta soltanto in un secondo momento, ma che i principi slavi avevano richiesto un maestro prima alla cattedra di san Pietro e poi a Costantinopoli; che i due fratelli “avendo saputo che i vostri paesi appartenevano alla sede apostolica, non compiendo nulla contro la disposizione canonica” si sono rivolti a Roma; che, quindi, Adriano II ha deciso di inviare come maestro Metodio; che la liturgia slava è assolutamente legittima, ma che “nella messa si legga per primo l’apostolo e il vangelo in romano, poi in slavo”; che chi cercherà di vituperare i libri in slavo, venga scomunicato. La lettera nella sostanza può considerarsi una vera e propria reinvestitura romana del missionario che ritorna in Moravia e in Pannonia, ancora una volta, come semplice maestro. In generale, però, credo sia legittimo nutrire dei dubbi intorno all’autenticità del testo. Il tono generale della lettera sembra decisamente adattato alle esigenze contenutistiche della VM che si caratterizza per essere, in molte sue parti, apologia e difesa dell’operato di Metodio. Inoltre, alcuni temi affrontati sembrano forse più inerenti alle fasi successive della storia metodiana. Alludo in particolare alla motivazione per cui i due fratelli si sarebbero rivolti a Roma: essi, pare, riconoscono la giurisdizione petrina sulle terre di Rastislav, Svatopluk e Kocel. Il tema, centrale nelle lettere di papa Giovanni VIII, diventa forse significativo più tardi, negli anni 70, quando Roma pretenderà la liberazione di Metodio, incarcerato dai presuli bavaresi e la polemica giurisdizionale con l’arcivescovado di Salisburgo acquisirà toni forti. Ma Metodio, nella bolla in questione è solo maestro: sacerdote e non vescovo né arcivescovo, Metodio, ancora semplice maestro, questa volta su mandato romano, non poteva aver provocato polemiche giurisdizionali a cui rispondere già al tempo di Adriano II. Dietro a quel “avendo saputo che i vostri paesi appartenevano alla sede apostolica”, a mio parere, non si cela una polemica giurisdizionale con la sede costantinopolitana, di cui non restano tracce, ma si anticipa la polemica successiva che le lettere di Giovanni VIII così bene

[164] Si veda A. SALAJKA, *Prameny k životu a dějinám Konstantina-Cyrilla a Metoděje*, p. 216; oppure B. GRAFENHAUER, *Der Brief Hadrians II an die slavischen Fürsten*, p. 63-77. In particolare, M. LACKO, *The popes and Great Moravia in the light of roman documents* riassume il dibattito intorno all’autencità della lettera e propone un’analisi comparata delle due versioni conservate (quella della VM e quella della *Pochvalo slovo*); l’autenticità della lettera è stato affermata recentenente da R. MARSINA, *Diplomatické písomnostvi k dejinám Vel’kej Moravy a ich pramenná hodnota*, p. 224-239.

testimoniano[165]. Più eclatanti, a mio avviso, sono le disposizioni liturgiche che potrebbero dipendere dalle disposizioni contenute nella famosa lettera di Giovanni VIII, risalente al 880, con incipit *Industriae tuae*[166]. Nella lettera di Giovanni VIII, infatti, si riconferma la legittimità della liturgia slava e si dispone che «*…. in omnibus ecclesiis terrae vestrae propter maiorem honorificentiam evangelium latine legatur et postmodum Sclavinica lingua translatum in auribus populi Latina verba non intellegentis adnuntietur*»[167]. Non solo; anche il passaggio secondo cui debbano essere scomunicati i maestri che vituperano i libri slavi e diffondono dubbi intorno alla legittimità della liturgia slava dipende a mio avviso dalla *Industriae tuae*. Metodio, infatti, tra l'879 e l'880, era stato costretto a presentarsi a Giovanni VIII proprio perché Svatopluk, probabilmente sollecitato dal *presbyter* franco Vichingo, aveva chiesto di indagare sulla sua ortodossia, sospetta per l'uso della lingua slava nella liturgia e il papa allora aveva garantito il suo vescovo dai continui attacchi del clero bavarese con disposizioni contro i *zizaniorum seminatores.* La versione conservata nella VM della lettera di Adriano II, che con molta probabilità venne davvero inviata, sembra dovere troppo alle lettere di Giovanni VIII.

Nella VM solo più tardi Metodio verrà consacrato vescovo in Pannonia su richiesta di Kocel, protagonista assoluto in questa parte della VM, che oscura Rastislav e Svatopluk. E nel testo si specifica che la cattedra di Metodio è quella di sant'Andronico apostolo: Sirmio. La notizia, è specifica delle fonti slave, ma, è bene sottolinearlo subito, non trova conferma in altre fonti; mai Giovanni VIII si rivolgerà a Metodio come al vescovo della cattedra di sant'Andronico.

Per completezza, è giusto aggiungere la voce della *Pochvalno Slovo*, già introdotta precedentemente. Nel testo, compare una versione semplificata ma anche meno contradditoria degli atti normativi che vedono protagonista Adriano II[168]. A Roma, alla morte di Costantino, Metodio viene consacrato per la cattedra di sant'Andronico e inviato "nelle terre slave" con una lettera. Della lettera si riporta il testo che differisce sostanzialmente dalla versione che compare sulla VM. Forse perché gli eventi sono compressi, Metodio nella lettera non viene inviato come semplice maestro a Rastislav, Svatopluk e Kocel, ma neppure come vescovo, bensì addirittura come arcivescovo, come più tardi confermerà una delle lettere di Giovanni VIII. La lettera di Adriano II tramandata

[165] Al contrario, per gli slavisti Voronov, Jagić e Lavrov proprio i temi della devozione dei due missionari a Roma e del riconoscimento della giurisdizione petrina nelle terre di Rastislav, Svatopluk e Kocel rappresenterebbero una delle prove dell'autenticità della lettera.
[166] La dipendenza tra la bolla "Gloria in excelsis deo" e la bolla di Giovanni VIII "Industriae tuae" è già stata suggerita da Ginzel, Vondrak, Goetz, Hybl e Brückner, critici verso l'autenticità del testo.
[167] IOHANNES VIII, *Epistolae*,ep. 255, p. 224.
[168] Si veda la seconda tabella alla fine del paragrafo.

dalla *Pochvalno slovo*, perciò, contiene una disposizione canonica del tutto diversa. Inoltre, sono del tutto assenti i temi polemici, intorno ai diritti giurisdizionali e all'uso della liturgia slava, che invece, caratterizzano, come si è visto la versione della lettera nella VM.

Restano, allora, da formulare delle conclusioni finali intorno alla politica papale che Niccolò I e Adriano II, secondo le fonti slave (VC e VM)), scelsero di adottare per la nuova cristianità di cui Costantino e Metodio rappresentavano i portavoce. L'interpretazione delle notizie risultà però faticosa. Da una parte, ritengo si possa affermare che un ostacolo sia costituito dalla natura stessa dei due testi: la VC, come più volte ripetuto, si concentra decisamente sul problema della liturgia slava, mentre la VM insiste con enfasi sulla legittimità dell'operato del suo protagonista; perciò molto spesso si ha la sensazione che certe notizie siano calibrate ai temi dominanti delle due fonti. Dall'altra parte, si deve fare i conti con numerose sprecisioni e con varie incongruenze.
Procedo perciò alla semplice elencazione dei dati e dei problemi che emergono dalla carrellata di osservazioni che precedentemente si è voluto proporre. Dalle due vite, prima di tutto, si deduce che Costantino e Metodio operano su mandato costantinopolitano e che nessuno dei due è il vescovo che Rastislav sembra abbia richiesto a Michele III. Risulta poi che Roma sia intervenuta nella questione e che i due fratelli, invece di tornare a Costantinopoli, abbiano scelto di incontrare il papa. Il passaggio, delicato, non trova dettagliate spiegazioni, ma per gli studiosi è da ascriversi al colpo di stato che eliminò dalla scena politica Michele III e Barda, i protettori dei due fratelli[169]. Intorno ai due papi aleggia una certa confusione che, a mio avviso, è di difficile interpretazione. Se si esclude che possa essere il risultato di una tradizione manoscritta problematica, come si può giustificare che dati di tale rilevanza siano così poco precisi? Perché Niccolò I, ad esempio, non compare nella VC mentre nella VM ha un ruolo centrale, a dir poco più rilevante di quello di Adriano II? Ulteriore confusione si registra nell'individuare gli interlocutori della politica papale: Rastislav, Svatopluk e Kocel si alternano a più riprese (modificando perciò anche il quadro geografico: Moravia o Pannonia?) e, in certi casi, sembrano contendersi "il maestro Metodio": da qui, probabilmente, l'appello di Adriano II a condividere il pastore a loro nuovamente inviato con mandato romano. In ogni caso, entrambe le vite testimoniano un atteggiamento assai cauto delle sede apostolica. A Roma, le consacrazioni sono scarse di numero e i tituli distribuiti sono unicamente presbiteriali o,

[169] Si veda A.- E. N. TACHIAOS, *Cirillo e Metodi.*; sui rapporti con Bisanzio si rimanda inoltre a D. OBOLENSKY, *Cyrille et Méthode et la christianisation des Slaves*, p. 587-609.

addirittura, diaconali. Che ciò sia derivato proprio dalla molteplicità degli interlocutori e dalla vaghezza geografica, che frenava un intervento più impegnativo da parte della sede apostolica? Curiosamente, infatti, quando nella VM sembra definitivamente prevalere su Rastislav e Svatopluk il principe pannonico Kocel arriva a Metodio la consacrazione a vescovo (o a arcivescovo, secondo la *Pochvalno slovo*) di Pannonia, con sede a Sirmio, perché cattedra di sant'Andronico, apostolo dell'antica capitale tardoromana della Pannonia occidentale. Si registra perciò, da parte di Adriano II, un progresso notevole e improvviso nella politica papale inerente a Metodio che investe l'antica sede di Sirmio. Più avanti, si tornerà naturalmente sull'argomento: in particolare, si cercherà di indagare se si trattò di un reale ripristino della sede, come centro di una chiesa territoriale pannonica o, piuttosto, si trattò di una trovata ideologica, con valore simbolico, da contestualizzare, piuttosto, all'interno della più ampia polemica sull'Illirico, prevalentemente incentrata sul controllo della chiesa bulgara, che, dall'epoca di Niccolò I, divideva polemicamente i patriarcati di Roma e di Costantinopoli.

Appendice II.a

Vita di Costantino, Vita di Metodio e Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis a confronto

1)*Vita di Costantino-Cirillo*, tr. M. Garzaniti, in A.-E. N. TACHIOS, *Cirillo e Metodio. Le radici cristiane della cultura slava*, Milano, Jaka Book, 2005, p. 169-205.

2)*Vita di Metodio*, tr. M. Garzaniti, in A.-E. N. TACHIOS, *Cirillo e Metodio. Le radici cristiane della cultura slava*, Milano, Jaka Book, 2005, p. 207-223.

3)*Translatio S. Clementis*, ed. P. Meyvaert e P. Devos, in P. MEYVAERT – P. DEVOS, *Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la «Légende Italique» résolue grâce à un document inédit*, Analecta bollandiana 73 (1955), p. 455-461. [*Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis*].

a) **La richiesta all'imperatore Michele**

Vita di Costantino	**Vita di Metodio**	**Traslatio S. Clementis**
Il principe moravo Rastislav, per suggerimento divino, fece consiglio con i suoi principi e con i Moravi e mandò (un'ambasceria) all'imperatore Michele, dicendo: «Da quando il nostro popolo ha rigettato il paganesimo e osserva la legge cristiana, non abbiamo un maestro, che ci interpreti nella nostra lingua la vera fede cristiana, così che anche gli altri paesi, vedendo questo, diventino simili a noi. Mandaci dunque, signore un tal vescovo e maestro, da voi infatti proviene sempre per ogni paese la buona legge. (cap. XIV)	Accadde in quei giorni che il principe **slavo** Rastislav, insieme a Sventopulk, mandarono degli ambasciatori dalla Moravia all'imperatore Michele, dicendo così: «Per pietà divina siamo in salute e sono venuti fra noi molti maestri cristiani, dai Valacchi e dai Greci e dai Germani, insegnandoci in modo diverso, mentre **noi Slavi** siamo persone semplici e non abbiamo chi ci guidi nella verità e renda nota la conoscenza. Allora, buon signore, manda un uomo che adempia ogni giustizia. (cap. V)	Philosophus autem reverso Costantinopolim, audiens Suatopluk, princeps Moravie, quod factum fuerat a Philosopho in provincia Gazarorum, ipse quoque genti sue consulens ad predictum imperatorem nuntios misit, insinuans hoc quod populus suus ab ydolorum quidem cultura recesserat et christianam legem observare desiderabat, verum doctorem non talem habent, qui ad liquidum eos et ad perfectum legem ipsam edoceat; rogare se ut talem ad partes illas hominem dirigat, qui pleniter fidem et ordinem legis et viam veritatis populo illi ostendere valeat. (cap. VII)

b) **I preparativi della missione**

Vita di Costantino	Vita di Metodio	Traslatio S. Clementis
L'imperatore, dopo aver riunito il sinodo, chiamò Costantino Filosofo, gli fece udire questo discorso e disse: «Filosofo, sappiamo che sei affaticato, ma è necessario che sia tu a andare là. Nessun altro, eccetto te, può venire a capo della faccenda». Rispose il Filosofo : «Anche se sono affaticato nel corpo e malato, sono felice di andare là, se hanno un alfabeto per la loro lingua». E gli disse l'imperatore: «Mio nonno e mio padre e molti altri, cercatolo, non lo trovarono, come posso trovarlo io?». Il Filosofo allora disse:«Chi può scrivere un discorso sull'acqua e ricavarne per sé la taccia di eretico?». Gli rispose di nuovo l'imperatore insieme a Barda, suo zio: «Se tu vorrai, te lo concederà Dio, che dà a tutti quelli che chiedono senza dubitare, e apre a coloro che bussano». Andatosene, il Filosofo secondo una sua antica abitudine, si mise a pregare anche con gli altri collaboratori. E subito Dio, che ascolta le preghiere dei suoi servi, gli si manifestò. E allora compose le lettere e cominciò a scrivere un discorso evangelico: «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio». LETTERA DI MICHELE A RASTISLAV (Cap. XIV)	Allora l'imperatore Michele disse a Costantino Filosofo: «Hai sentito, filosofo, questo discorso? Nessun altro può farlo se non tu. Ecco per te molti doni e preso con te tuo fratello, l'egumeno Metodio, va' dunque. Voi siete infatti di Salonicco e tutti i Tessalonicesi parlano correttamente lo **slavo**». Allora non osarono opporsi né a Dio, né all'imperatore secondo la parola del santo apostolo, che ha detto: «Temete Dio, onorate l'imperatore». Dopo aver udito la grande questione, si misero in preghiera anche con quanti erano del loro medesimo spirito. Allora Dio stesso manifestò al Filosofo **i libri slavi** e subito, dopo aver stabilito le lettere e composto un sermone, si mise in cammino per la Moravia, dopo aver preso con sé Metodio. (Cap. V)	Cuius precibus annuens imperator, eumdem supra nominatum Philosophum ad se venire rogavit eumque illuc, id est in terram Sclavorum, simul cum Methudio germano suo transmisit, copiosis valde de palatio suo datis expensis. Cumque ad partes illas, Deo prosperante, venissent, cognoscentes loci indigene adventum illorum valde gravisi sunt, maxime cum reliquias beati Clementis secum eos ferre audierant, et evvangelium in eorum linguam a Philosopho predicto translatum. (Cap. VII)

c) **In Moravia**

Vita di Costantino	Vita di Metodio	Traslatio S. Clementis
Quando arrivò in Moravia, Rastislav lo accolse con grande onore e, dopo aver radunato dei discepoli, glieli consegnò, perchè li istruisse. Con prontezza tradusse l'intera officiatura ecclesiastica e insegnò loro il mattutino e le ore, la messa, il vespro, la compieta e il servizio liturgico dei sacramenti. E secondo la parola del profeta "si aprirono le orecchie dei sordi" per udire le parole dei libri, e "a coloro che balbettavano si sciolse la lingua". Il Signore si rallegrò molto di questo e il diavolo ne ebbe scorno. SEGUE LA PRIMA POLEMICA SUL TRILINGUISMO, SOSTENUTA CON "VESCOVI LATINI E FRANCHI" E LA CONDANNA DEL LASSISMO DEI COSTUMI CRISTIANI MORAVI (IN PARTICOLARE MATERIA MATRIMONIALE). E così trascorse in Moravia quaranta mesi e partì per far consacrare i suoi discepoli. Mentre era in cammino, lo accolse Kocel, principe della Pannonia ed egli imparò molto l'alfabeto slavo e lo imparò e dopo avergli dato una cinquantina di discepoli perché lo imparassero, gli fece grande onore e lo accompagnò oltre. E né da Rastislav né da Kocel, prese oro o argento, né alcun altro dono, dopo aver proposto la parola del Vangelo senza ricompensa, ma chiese solo i prigionieri –da entrambi ne ricevette novecento- e li lasciò andare. A VENEZIA SECONDA POLEMICA SUL TRILINGUISMO SOSTENUTA CON "VESCOVI, PRESBITERI E MONACI LATINI".(Capp.XV-XVI)	Questi (Metodio) cominciò di nuovo a servire il Filosofo, sottomettendosi obbediente, e a insegnare con lui. E dopo che furono trascorsi tre anni, ritornarono dalla Moravia, dopo aver istruito i discepoli. (Cap. V)	Exeuntes igitur extra civitatem obviam, honorifice et cum ingenti letitia eos receperunt. Ceperunt itaque ad id, propter quod venerant, peragendum studiose insistere, et parvulos eorum docere litteras, officia ecclesiastica instruere et ad correptionem diversorum errorum, quos in populo illo repererant, falcem eloquiorum suorum inducere, sicque abrasis et extirpatis de agro illo pestifero multifariis vitiorum sentibus, divini verbi germina seminare. Manserunt autem in Moravia per annos IIII et dimidium, et dixerunt populum terre illius in fide catholica, et scripta ibi reliquerunt omnia que ad ecclesie ministerium necessaria videbantur. (Cap. VII)

d) **Niccolò I**

Vita di Costantino	Vita di Metodio	Traslatio S. Clementis
Quando il papa di Roma lo venne a sapere, lo mandò a chiamare. (Cap. XVII)	Quando venne a sapere di tali uomini, l'apostolico Nicola mandò dei messi, desiderando vederli come fossero angeli di Dio. Consacrò il loro insegnamento, dopo aver deposto il vangelo slavo sull'altare di san Pietro e consacrò al sacerdozio il beato Metodio. C'erano molte altre persone, che vituperavano i libri slavi, dicendo: «Nessuna lingua è degna di avere proprie lettere, se non l'ebraico il greco e il latino, secondo l'iscrizione di Pilato, che costui fece scrivere sulla croce del Signore. Definendoli Pilatiani e Trilinguisti, l'apostolico li anatemizzò e ordinò a un vescovo, che era afflitto della medesima piaga, di consacrare fra i discepoli slavi tre sacerdoti e due lettori. (Cap. VI)	His omnibus auditis, papa gloriosissimus Nicolaus valde letus super his que sibi ex hoc relata fuerant redditus, mandavit et ad se illos litteris apostolicis venire invitavit. Quo nuntio fratres illi percepto, valde gravisi sunt, gratias agentes Deo quod tanti essent habiti qui mererentur ab apostolica sede vocari. Mox igitur iter aggressi, duxerunt etiam secum aliquantulos de discipulis suis, quos dignos esse ad episcopatus honorem recipiendum censebant; sicque Romam post aliquot dies applicuerunt. (Cap. VIII)

e) **Il soggiorno romano**

Vita di Costantino	Vita di Metodio	Traslatio S. Clementis
E giunto a Roma l'apostolico Adriano uscì in persona incontro a lui con tutti i cittadini, che portavano ceri. Avevano, infatti, saputo che portava le reliquie di san Clemente martire e papa di Roma. E allora Dio cominciò a fare miracoli. Guarì lì un uomo paralitico, mentre molti altri vennero liberati da diverse infermità. Allo stesso modo dei prigionieri, che avevano invocato la memoria di san Clemente, furono liberati da quanti li tenevano in carcere. E	Quando venne a sapere di tali uomini, l'apostolico Nicola mandò dei messi, desiderando vederli come fossero angeli di Dio. Consacrò il loro insegnamento, dopo aver deposto il vangelo slavo sull'altare di san Pietro e consacrò al sacerdozio il beato Metodio. C'erano molte altre persone, che vituperavano i libri slavi, dicendo: «Nessuna lingua è degna di avere proprie lettere, se non l'ebraico il greco e il latino, secondo l'iscrizione di Pilato, che costui fece	Sed cum ante non multos dies supradictus papa Niycolaus transisset ad Dominum, secundus Adrianus, qui illi in pontificatu successerat, audiens quod prenominatus Philosophus corpus beati Clementis, quod studio suo repererat, secum deferret, valde nimis exhylaratus est, et extra Urbem cum clero et populo procedens illis obviam honorifice satis eos recepit. Ceperunt interea ad presentiam reliquiarum sanctarum per virtutem omnipotentis Dei sanitates

il papa accolse i libri slavi, li consacrò e li depose nella chiesa di Santa Maria, che si chiama Phatne. E cantarono con essi la liturgia. E in seguito il papa ordinò a due vescovi, Formoso e Gauderico, di consacrare i discepoli slavi. E quando li ebbero consacrati, allora catarono la liturgianella chiesa di San pietro in lingua slava. Nel giorno seguente la cantarono nella chiesa di Santa Petronilla e il terzo giorno la cantarono nella chiesa di Sant'Andrea e (partendo) da lì di nuovo presso l'apostolo Paolo, il grande maestro delle genti, in chiesa di notte cantarono la santa liturgia in slavo sul santo sepolcro, coadiuvati dal vescovo Arsenio, che era uno dei sette vescovi e da Anastasio bibliotecario. (Cap. XVII)	scrivere sulla croce del Signore. Definendoli Pilatiani e Trilinguisti, l'apostolico li anatemizzò e ordinò a un vescovo, che era afflitto della medesima piaga, di consacrare fra i discepoli slavi tre sacerdoti e due lettori. (Cap. VI)	mirabiles fieri, ita ut quovis languore quilibet oppressus fuisset, adoratis sacrosantis martiris pretiosi reliquiis, protinus salvaretur. Quapropter tam venerabilis apostolicus quam et totius romani populi universitas gratias et laudes Deo maximas referentes, gaudebant et iocundabantur in ipso qui eis post tam prolixi temporis spatia concesserit in diebus suis sanctum et apostolicum virum et ipsius apostolorum principis Petri successorem in sede sua recipere, et non solum Urbem totam, sed et orbem quoque totum romani imperii signis eius ac virtutibus illustrare. Multis itaque gratiarum actionibus prefato Philosopho pro tanto beneficio redditis, consacraverunt fratrem eius Methodium in sacerdotem, nec non et ceteros eorum discipulos in presbiteros et dyaconos. (Cap. IX).

Appendice II.b

Vita di Metodio e Pochvalno Slovo a confronto

1)Vita di Metodio, tr. M. Garzaniti, in A.-E. N. Tachios, *Cirillo e Metodio. Le radici cristiane della cultura slava*, Milano, Jaka Book, 2005, p. 207-223.

2)Pochvalno slovo: trad. ceca *Chvalořeč o svatém Cyrilu a Metodji*, in J. Vašica, *Literární památky epochy velkomoravské*, Praha, Vyšehrad, 1996, p. 308-316 [traduzione italiana dal ceco Maddalena Betti]

a) **La consacrazione di Metodio e la lettera di Adriano II**

Vita di Metodio	Pochvalno slovo
Dopo aver mandato dei messi all'apostolico, Kocel (gli) chiese il beato Metodio nostro maestro, perché lo lasciasse andare da lui. E disse l'apostolico: "Non soltanto a te solo, ma anche a tutti quei paesi slavi lo mando come maestro da parte di Dio e dell'apostolo Pietro, che occupa il prototrono e tiene le chiavi del regno dei cieli." E lo mandò dopo aver scritto questa lettera: "Adriano, vescovo e servo di Dio, a Rastislav, Sventopulk e Kocel. Gloria a Dio nell'alto e pace in terra fra gli uomini di buona volontà. Abbiamo udito sul vostro conto notizie spirituali, di cui, desiderosi e in preghiera per la vostra salvezza, eravamo assetati, come Dio abbia mosso i nostri cuori a cercarlo e Vi abbia mostrato come non solo con la fede, ma anche con le buone opere sia degno servire Dio. La fede infatti senza le opere è morta e coloro che credono di conoscere Dio, ma rigettano le sue opere decadono. Non solo a questi trono episcopale avete chiesto un maestro, ma anche al fedele imperatore Michele, che vi ha mandato il beato Costantino Filosofo insieme al fratello, finchè non eravamo pronti. Essi, però, avendo saputo che i vostri paesi appartenevano alla sede apostolica, non compiendo nulla contro la disposizione canonica, giunsero da noi, portando le reliquie di San clemente. Noi, dunque, pervasi da triplice gioia, abbiamo pensato, dopo aver esaminato la questione, di mandare nei vostri paesi Metodio, dopo averlo consacrato, insieme ai discepoli come nostro figlio, uomo perfetto nella conoscenza e ortodosso, perché vi insegni, come avete chiesto, interpretando i libri nella vostra lingua,	Consacrarono (i Romani) il reverendissimo e il devoto Metodio arcivescovo della cattedra di sant' Andronico, apostolo della Pannonia, uno dei 70, lo mandarono nelle regioni slave a insegnare nella loro lingua e scrissero una lettera ai principi di quella terra, Rastislav, Svatopluk e Kocel. "Il vescovo Adriano, servo di tutti i servi di Dio, a Rastislav, Svatopluk e Kocel. Gloria a Dio nell'alto dei cieli e pace in terra tra gli uomini di buona volontà. Poiché abbiamo udito su di voi gioie spirituali per la vostra salvezza, mandiamo il nostro fratello, il venerabile Metodio, consacrato come arcivescovo, nella vostra regione, come ci avete pregato, perché vi insegni e traduca nella vostra lingua i libri, affinchè si compia la parola profetica come venne detta: Lodate il Signore popoli tutti e glorificatelo tutti e ogni lingua riconosca che il Signore Gesù Cristo è nella gloria di Dio padre, amen. E nel vangelo disse il Signore, inviando i suoi discepoli: Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzatele nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, insegnate loro a osservare ciò che io vi ho comandato e io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine dei tempi, amen. Voi perciò, amati figlioli, siate fedeli all'insegnamento di Dio che vi fu consegnato per la vostra salvezza negli ultimi tempi per produrre saggiamente un rispettabile frutto e per accogliere una corona incorrotta sia in questo tempo che in quello futuro insieme a tutti i santi nei secoli dei secoli, amen.

Formatted

realizzando le celebrazioni secondo l'officiatura ecclesiastica completa e con la santa messa, cioè con il servizio liturgico, e con il battesimo, come aveva cominciato Costantino Filosofo per grazia di Dio e le preghiere di S. Clemente. Così, se ancora qualcun altro sarà in grado di interpretrare degnamente e in modo ortodosso, sia (considerata opera) santa e benedetta da Dio, da noi e da tutta la chiesa cattolica e apostolica, affinchè apprendiate con facilità i comandamenti divini. Serbate tuttavia solo questa consuetudine, che nella messa si legga per primo l'Apostolo e il vangelo in romano, poi in slavo, perché si compia la parola dei libri: Lodino il Signore tutte le genti" e altrove "tutti proclamano nelle diverse lingue la grandezza di Dio, come dà loro lo Spirito Santo di rispondere". Se poi qualcuno dei maestri riuniti per voi, che solleticano l'udito e deviano dalla verità alla menzogna, avendo osato, cominci a corrompervi altrimenti, vituperando i libri della vostra lingua, che sia separato non solo dalla comunione, ma anche dalla Chiesa finchè non si corregga. Essi sono infatti lupi e non pecore, che bisogna riconoscere dal frutto" e ci si deve preservare da essi. Voi dunque, amati figlioli, ascoltate gli insegnamenti di Dio e non rigettate le istruzioni della Chiesa, perché siate trovati veri "adoratori" di Dio, Padre nostro, che è nei cieli, con tutti i santi. Amen." Dopo che Kocel lo ebbe ricevuto con grande onore, lo mandò di nuovo all'apostolico insieme a venti uomini, degne persone, perché lo consacrasse vescovo in Pannonia, sulla cattedra di sant'Andronico apostolo, che era uno dei settanta e ciò avvenne. (Cap. VIII)	

II. 5 *Anastasio Bibliotecario e Costantino Filosofo*

> «E il papa accolse i libri slavi, li consacrò e li depose nella chiesa di Santa Maria, che si chiama Phatne. E cantarono con essi la liturgia. E in seguito il papa ordinò a due vescovi, Formoso e Gauderico, di consacrare i discepoli slavi. E quando li ebbero consacrati, allora catarono la liturgianella chiesa di San pietro in lingua slava. Nel giorno seguente la cantarono nella chiesa di Santa Petronilla e il terzo giorno la cantarono nella chiesa di Sant'Andrea e (partendo) da lì di nuovo presso l'apostolo Paolo, il grande maestro delle genti, in chiesa di notte cantarono la santa liturgia in slavo sul santo sepolcro, coadiuvati dal vescovo Arsenio, che era uno dei sette vescovi e da Anastasio Bibliotecario». (Vita di Costantino-Cirillo, cap. XVII)

Anastasio Bibliotecario[170], protagonista della Roma papale sin dal pontificato di Leone IV[171], figura un'unica volta nella vita paleoslava di Costantino. Il suo ruolo tuttavia sembra di un certo rilievo; proprio Anastasio, infatti, insieme al vescovo di Orte Arsenio presiede l'ultima celebrazione liturgica in lingua slava che si tenne a Roma sul sepolcro di San Paolo. Segretario particolare di Niccolò I e Adriano II, *bibliothecarius Romanae ecclesiae* a cui erano affidati il lavoro di cancelleria e la conservazione degli atti dei concili, dei registri delle lettere e dei libri del papa, unico a Roma capace di dominare la lingua greca: è a lui che la *vita Costantini* attribuisce il merito di aver apposto il sigillo finale alle spettacolari celebrazioni che si tennero nelle principali basiliche urbane per confermare e festeggiare la "piena" approvazione di Adriano II nei confronti del lavoro missionario di Costantino e Metodio e soprattutto verso l'ingresso della lingua slava nella liturgia.

Naturalmente sorge spontaneo il dubbio che l'autore della vita paleoslava abbia scelto di esaltare il ruolo avuto da Anastasio e dal suo *avunculus* Arsenio in occasione delle celebrazioni liturgiche in lingua slava per conferire ulteriore dignità e risonanza all'approvazione papale: quest'ultima non si doveva dunque al gesto isolato di un pontefice, ma scaturiva invece da un movimento d'opinione favorevole, vincente e condiviso dai più noti membri dell'entourage di Adriano II. A ulteriore conferma di ciò, basti ricordare che nella *Vita Costantini*, oltre a Anastasio e Arsenio, si citano anche i vescovi Gauderico da Velletri e Formoso, noto in Occidente e in Oriente per la sua attività

[170] G. ARNALDI, *Anastasio Bibliotecario*, p. 735-46.
[171] Anastasio compare già nell'847 prete cardinale del titolo di San Marcello.

missionaria in Bulgaria[172]; e forse proprio quest'ultimo è il vescovo «afflitto dalla medesima piaga (il trilinguismo)» che nella *Vita Methodi* viene addirittura costretto a consacrare di sua mano i discepoli slavi[173].

Valutare storicamente il possibile ruolo politico di Anastasio durante il soggiorno romano di Costantino e Metodio e la sua reale posizione intorno all'attività missionaria, antifranca, dei due fratelli tessalonicesi e all'uso della lingua slava nella liturgia appare perciò complesso: davvero si può credere alla *vita Costantini* e immaginare Anastasio tra i più zelanti sostenitori di Costantino, Metodio e della loro attività, missionaria e culturale?

L'unica supposizione lecita che si può avanzare riguarda il probabile ruolo di intermediario che il bibliotecario romano probabilmente rivestì grazie alla sua familiarità col mondo bizantino: fu forse lui, dunque, a moderare i rapporti tra i due fratelli, l'ambiente monastico bizantino a Roma[174], il pontefice e i suoi più vicini consiglieri. Altro dato certo, garantito da alcune lettere di Anastasio[175], è l'incontro e la frequentazione con Costantino Filosofo, che, un tempo, a Costantinopoli aveva ricoperto presso il patriarcato le stesse funzioni che Anastasio ricopriva a Roma[176].

La prima lettera di Anastasio Bibliotecario che ricorda la figura di Costantino Filosofo è indirizzata a Adriano II e risale all'871[177]: vera e propria introduzione al contesto e ai temi che vennero trattati in occasione dell'VIII concilio ecumenico (869-870), doveva essere allegata all'unica copia degli atti che giunse intatta a Roma grazie a Anastasio[178] e che da quest'ultimo venne tradotta in latino su incarico di Adriano II[179]. A lungo , nella lettera si descrivono le *iniquitates* del patriarca Fozio, condannato dall'VIII

[172] *Vita di Costantino-Cirillo*, cap. XVII, p. 203: "E in seguito il papa ordinò a due vescovi, Formoso e Gauderico, di consacrare i discepoli slavi".
[173]*Vita di Metodio*, cap. VI, p. 215: "Definendoli Pilatiani e Trilinguisti, l'apostolico li anatemizzò e ordinò a un vescovo, che era afflitto dalla medesima piaga, di consacrare fra i discepoli slavi tre sacerdoti e due lettori".
[174]Già abbiamo ricordato il banchetto in Laterano a cui parteciparono monaci greci e, probabilmente, gli stessi Costantino e Metodio. Inoltre, è estremamente probabile che Costantino si sia monacato presso un monastero bizantino a Roma 50 giorni prima di morire, com'era in uso presso molti eminenti bizantini, compresi gli imperatori.
[175]Le lettere di Anastasio che riguardano la figura di Costantino vengono in genere adottate dagli slavisti come vere e proprie fonti "cirillo-metodiane". Si vedano ad esempio annoverate in quanto tali da GRIVEC-TOMŠIČ, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses Fontes*, p. 51-52 oppure da A. SALAJKA, *Prameny k životu a dějinám Konstantina-Cyrilla a Metoděje*, p. 215.
[176] *Vita di Costantino-Cirillo*, cap. IV, p. 175-76,: «..e disse (il logoteta dell'imperatrice Teodora, Teoctisto): questo giovane filosofo non ama questa vita, tuttavia non lo lasciamo andar via dalla corte, ma facendolo tonsurare e consacrare sacerdote, affidiamogli la mansione di bibliotecario presso il patriarcato, in Santa Sofia. Forse così riusciremo a trattenerlo».
[177]ANASTASIUS BIBLIOTHECARIUS, *Epistolae*, p. 407.
[178]Anastasio si trovava a Costantinopoli durante il concilio in qualità di legato imperiale; si procurò una copia degli atti. Tutte le altre copie, affidate ufficialmente ai legati pontifici, vennero perse in seguito alla rapina perpetuata da pirati Carantani. Tutte queste informazioni sono riportate dettagliatamente dalla *vita Adriani* trascritta nel *Liber Pontificalis.*
[179] C. LEONARDI , *Anastasio Bibliotecario e l'VIII concilio ecumenico*, p. 59-192.

concilio insieme a tutti i suoi seguaci. A interrompere la monotonia dell'elenco, appare vivacemente, come protagonista, proprio Costantino Filosofo, *magnae sanctitatis viro fortissimo eius* (di Fozio) *amico,* a confutare le sue eresie e a rimproverarlo aspramente[180].

Lo scambio di battute tra l'*heresiarches* Fozio e Costantino Filosofo, che Anastasio ricostruisce nella lettera a Adriano II, potrebbe derivare da un ricordo, negativo e anti-foziano, che il missionario bizantino volle forse condividere con il bibliotecario romano. A mio giudizio, però, è più corretto ipotizzare che la disputa tra il filosofo e il patriarca sia pura invenzione letteraria. Difficile, infatti, risulta credere che Costantino, vera creatura foziana[181], trascorresse il suo soggiorno romano a alimentare ulteriormente il sentimento anti-foziano che dominava il Laterano dai tempi di Niccolò I. Allora perché – viene da chiedersi – Anastasio scelse proprio la figura di Costantino Filosofo per contestare una delle tante eresie dell'odiatissimo Fozio? Probabilmente, si deve avanzare l'ipotesi che negli ambienti romani più vicini a Adriano II la stima verso Costantino fosse altissima e il suo ricordo vivo e onorato. Anastasio omaggiava così, introducendolo da protagonista nel dibattito anti-foziano, questo bizantino d'eccellenza: onorando le sue qualità intellettuali e il suo cristianesimo, morigerato e senza compromessi col potere e scagionandolo definitivamente, negli anni della sconfitta di Fozio, dal sospetto, probabilmente espresso da parte del mondo romano, di essere stato un seguace del patriarca sconfitto.

La seconda lettera di Anastasio, in cui si ricorre nuovamente alla memoria di Costantino, è indirizzata all'imperatore Carlo il Calvo e risale al 23 marzo dell'875[182]. L'epistola in questione doveva introdurre il dono letterario del traduttore Anastasio al sovrano: le traduzioni in latino degli scritti filosofici attribuiti a Dionigi l'Areopagita, corredati degli scolia di Giovanni di Scitopoli e integrati dalle glosse personali dello stesso Anastasio. Per garantire l'alto valore dell'opera che contribuiva a introdurre in Occidente,

[180]ANASTASIUS BIBLIOTHECARIUS, *Epistolae,* p. 407: «*Nam et ante annos aliquot idem Photius duarum unumquenque hominem animarum consistere praedicabat. Qui cum a Constantino philosopho magnae sanctitatis viro fortissimo eius amico increpatus fuisset dicente: "Cur tantum errorem in populum spargens tot animas interfecisti?" – respondit: "Non studio quenquam laedendi talia" inquit "dicta proposui, sed probandi, quid patriarcha Ignatius ageret, si suo tempore quaelibet heresis per syllogismos philosophorum exorta patesceret, qui scilicet viros exterioris sapientiae repullisset. Verum ignoravi me sub huius fomite propositionis tot animas fore laesarum". Ad quod ille: "O sapientiam mundi, quae infatuatur et destruetur! Iactasti sagittas in multitudinem copiosae turbae et ignorasti quemlibet ex his omnibus vulnerandum. Certe omnibus liquet, quia sicut oculi, quantumlibet sint magni, quantumlibet sint aperti, quantumlibet sint magni et patuli, avaritiae tamen et invidiae fumo penitus obcaecati tramitem iustitiae videre non possunt. Ac per id verum est, quod dicis te neminem ictu tuo putasse laedendum, cum sic obcaecatum sensum praedictis adversum patriarcham passionibus habens nec quo miseris nec quid miseris praevidisti*».

[181]Basta ricordare che Costantino fu allievo di Fozio proprio nelle discipline che lo resero noto agli occhi dei contemporanei. *Vita di Costantino-Cirillo*, p. 174, cap. IV: «Imparò Omero e la geometria da Leone (Matematico) e da Fozio la dialettica e tutte le dottrine filosofiche».

[182]ANASTASIUS BIBLIOTHECARIUS, *Epistolae,* p. 433.

Anastasio sentì l'esigenza di ricordare Costantino Filosofo; con lo stesso riguardo che si usava alle autorità indiscusse, il bibliotecario romano riportava perciò il giudizio del missionario bizantino intorno all'opera di Dionigi l'Areopagita, trasmettendo interi brani della sua conversazione a riguardo[183]. La lettera in questione testimonia dunque che, probabilmente, Anastasio e Costantino condividettero interessi culturali analoghi e che il loro incontro stimolò un vero e proprio scambio di saperi e tradizioni culturali; inoltre, conferma di nuovo che Costantino a Roma era enormemente stimato e che la sua fama di filosofo aveva raggiunto i massimi livelli.

Alla stregua dell'inciso, nella dotta conversazione che Anastasio trascrive, compare la notizia contestualizzante che garantisce la presenza di Costantino a Roma ai tempi di Adriano II. Inoltre, si aggiunge, per motivare il soggiorno, che il Filosofo giunse in città per restituire le spoglie del santo papa Clemente *sedi suae*. Anche le fonti slave non ignorano che i due fratelli giunsero a Roma con le reliquie del papa, ma non risulta che questo fosse il fine ultimo del loro viaggio; Clemente piuttosto patrocina l'opera dei due missionari e contribuisce ai risultati ottenuti a Roma presso il pontefice: la benedizione delle lettere slave e la consacrazione di una prima gerarchia ecclesiastica per le terre di Rastislav, Svatopluk e Kocel. Per Anastasio, invece, Costantino Filosofo era a Roma unicamente per riportare le sante reliquie di Clemente: naturalmente sorprende che il principale merito che Anastasio attribuisce a Costantino nell'introdurre e nell'evocare la sua figura nella dotta lettera a Carlo il Calvo non sia l'invenzione dell'alfabeto slavo nè il suo successo missionario presso i popoli di lingua slava, ma sia la *traslatio* a Roma delle reliquie del papa martire.

Nell'ultima lettera in cui è menzionato Costantino Filosofo[184], indirizzata al vescovo di Velletri Gauderico e risalente all'875, Anastasio insiste nel ricordare Costantino unicamente come colui che riscoprì le reliquie di papa Clemente e le consegnò alla città di Roma. Ammesso che il tema dell'epistola sia incentrato sulla figura di Clemente - Gauderico si accinge a scrivere una vita completa del papa martire e

[183]ANASTASIUS BIBLIOTHECARIUS, *Epistolae*, p. 433: «*Denique vir magnus et apostolicae vitae preceptor Constantinus philosophus, qui Romam sub venerabilis memoriae Adriano iuniori papa veniens sancti Clementis corpus sedi suae restituit quique totum codicem saepe memorati et memorandi patris memoriae commendaverat et, quantum utilitatis medulla eius habeat, auditoribus commendabat, solitus erat dicere, quia, si sanctos, videlicet priores institutores nostros, qui hereticos quosque vix et quodammodo cum fuste decollaverunt, Dionisium contigisset habere, cum acuto illos procul dubio gladio trucidassent, innuens profecto haec dicens, quia, quorum os laboriosius et forte tardius obstruxerunt, facilius et acutius sive velocius-"oxy" quippe et acutum signat et velox – obmutescere coegissent*».

[184]ANASTASIUS BIBLIOTHECARIUS, *Epistolae*, p. 435-38. La lettera in questione venne riscoperta da Johann Friedrich e presentata nel 1892 all'Accademia di Baviera. Fu trovata dallo studioso nel «Nachlass» di Döllinger, sotto forma di copia di un originale ancora esistente presso la Biblioteca nazionale di Lisbona, ms. 342.

Anastasio garantisce che collaborerà traducendo dal greco materiali adatti all'impresa[185] - appare comunque sconcertante che il bibliotecario neppure accenni ai meriti che le fonti slave vogliono gli venissero riconosciuti proprio a Roma. Inoltre, nella lettera in questione, Anastasio celebra le doti letterarie di Costantino: ricorda infatti che, per festeggiare l'invenzione delle reliquie, egli compose un inno, cantato da cori greci e due *opuscula*, una *brevis historia* e un *sermo declamatorius*[186] . In un contesto del genere, è assente qualsiasi accenno all'invenzione dell'alfabeto slavo e alla ricca attività di Costantino come traduttore e autore in lingua slava.

Terminata la rassegna delle lettere di Anastasio che coinvolgono la figura di Costantino Filosofo, non resta che proporre alcune riflessioni conclusive. Innanzitutto, è bene evidenziare che le lettere in questione sono fonti dirette del rapporto personale che si instaurò tra Costantino e il *bibliothecarius Romanae ecclesiae* a Roma durante l'868 e vengono composte gli anni successivi alla morte del missionario tessalonicese: si tratta dunque di una memoria personale che seleziona i temi secondo criteri personali per rendere omaggio all'amico ammirato e scomparso.

Nell'immaginario fornito da Anastasio Bibliotecario, Costantino Filosofo opera isolatamente; nessun Metodio lo accompagna: la sua solitudine lo rende ancora più ammirabile. E' un intellettuale cristiano, colto e morigerato, capace di disputare col patriarca Fozio; è un erudito greco, in grado di riconoscere il valore delle opere filosofiche più in auge, garantendone così, ulteriormente, la probità e l'utilità; è un uomo santo che ha cercato le reliquie di Clemente ed è riuscito nel suo intento perché Dio stesso gli ha svelato dove fossero collocate; è un letterato che scrive in greco opere sante che conviene tradurre in latino perché siano diffuse in Occidente.

Del tutto assenti, invece, nella memoria di Costantino trasmessa da Anastasio Bibliotecario, i meriti che le fonti slave attribuiscono al personaggio: nessuna menzione dell'invenzione dell'alfabeto slavo, rivelato da Dio, nelle vite paleoslave dei due missionari tessalonicesi, nessun accenno della sua attività di traduttore in lingua slava, nessun ricordo della sua missione evangelizzatrice presso gli slavi di frontiera. Anastasio, che nella *vita Costantini* partecipa personalmente alle celebrazioni liturgiche in lingua

[185]ANASTASIUS BIBLIOTHECARIUS, *Epistolae*, p. 436: «*Ad extremum hinc quoque mihi exiguo, ut, si qua de ipso apud Grecos invenissem, Latinae traderem linguae, saepe iniungere voluisti*».
[186]ANASTASIUS BIBLIOTHECARIUS, *Epistolae* p. 437: «*Ceterum quae idem mirabilis vere philosophus in huius honorabilium inventione reliquiarum solemniter ad hymnologiam Dei omnipotentis edidit, Graecorum resonant scolae. Sed et duo eius opuscula, praedictam scilicet brevem hystoriam et sermonem declamatorium unum, ecce a nobis agresti sermone et longe ab illius facundiae claritate distante translata opimo commento monumentorum eius carptim addenda paternitatis tuae officio queque iudicii tui chilindro polienda comitto*».

slava che ebbero luogo in tutta Roma a confermare che Adriano II approvava l'uso della nuova lingua nella liturgia e l'attività missionaria di Costantino e Metodio nei territori di frontiera attribuiti all'episcopato bavarese, non tramanda nessuna informazione che possa rafforzare e garatire gli episodi "romani", celebrativi e spettacolari, delle vite paleoslave dei due fratelli.

Ammesso che si tratti di memoria personale, bisognerà pur riconoscere che tale assenza è anomala. Credo che a questo riguardo si possa proporre, con la dovuta cautela, una possibile spiegazione. Grazie alle lettere di Anastasio, figura pubblica centrale in alcune fasi del pontificato di Adriano II, si potrebbe forse ridimensionare il racconto del soggiorno romano dei due fratelli proposto dalle fonti slave. Accolti favorevolmente, come testimonia l'evidenza di certi gesti normativi – primo tra tutti la consacrazione vescovile impartita a Metodio – si potrebbe ciò nonostante avanzare l'ipotesi che le questioni inerenti l'uso della lingua slava nella liturgia e l'apostolato, in chiave anti-franca, nei territori dei capi politici slavi Kocel, Rastislav e Svatopluk fossero troppo delicate per venire discusse apertamente e per essere sancite da celebrazioni pubbliche con valore comprobante. Senza voler negare la storicità dei racconti trasmessi dalle fonti slave, credo perciò sia importante ridurre il valore simbolico che in genere è attribuito alle celebrazioni liturgiche in lingua slava che si tennero a Roma alla presenza di Costantino e Metodio. Suppongo, molto semplicemente, che la politica di Adriano II fosse ben più cauta e perfettamente conscia delle resistenze che in ambiente romano si sarebbero sollevate contro un'apertura totale e plateale verso l'introduzione della lingua slava nella liturgia, ma soprattutto contro una politica romana scopertamente anti-franca, in conflitto con l'episcopato bavarese. A Anastasio, misurato e in linea con la politica papale, cauta, ambigua e probabilmente segreta[187], non restava che celebrare Costantino Filosofo per la traslazione delle reliquie di Clemente; i meriti, celebrati dalle fonti slave, erano a Roma temi di discussione, scottanti e aperti; la riconsegna del corpo di Clemente, invece era un gesto onorevole, da festeggiare, soprattutto neutro. Forse così, almeno parzialmente, si può tentare di spiegare la memoria di Costantino trasmessa da Anastasio, naturalmente personale, ma anche attenta a non scoprire una politica papale che, probabilmente, mantenne posizioni ambigue e appositamente indecifrabili verso l'introduzione della lingua slava nella liturgia ma soprattutto verso l'apostolato dei due missionari in terre di competenza bavarese.

[187] Si vedano le ipotesi espresse nel 1 paragrafo.

II.6 *Una fonte romana: la Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis*

La *traslatio* delle reliquie di san Clemente a Roma, papa martire del I secolo, capitava a puntino negli anni dei pontificati di Niccolò I, Adriano II e Giovanni VIII. Riscoprire vescovi, ma soprattutto papi che, martiri, si erano distinti nella lotta contro l'eresia "orientale" battendosi contro il potere politico e rinnovarne la memoria rientrava naturalmente nel grande progetto di rilancio del primato romano. Diventa inoltre abituale, per i papi della fine del IX secolo, fare continuo appello a norme stabilite dai predecessori che vissero in età preconciliare. Scrive a questo proposito Girolamo Arnaldi che Incmaro, vescovo di Reims lamentava una sempre più prepotente intromissione della chiesa romana negli affari delle chiese locali in conformità a "regole diverse da quelle da tutti accettate, che, a differenza di quest'ultime, venivano in genere fatte risalire a papi antichissimi, vissuti in epoca precedente alla grande stagione dei sei primi concili ecumenici……contestate non solo, o non tanto, perché si aveva qualche ragione di dubitare della loro autenticità, quanto perché erano contraddette e quindi caducate dai decreti dei concili suddetti"[188].

Il generale clima di attenzione verso i predecessori di fama, che contribuiva al rilancio del primato romano e favoriva lo sviluppo di una tradizione alternativa a quella conciliare, garante di prerogative ecclesiali e ecclesiastiche derivanti direttamente da Dio e confermate dall'apostolo Pietro[189], si riflette nella produzione letteraria, specialmente in quella agiografica. È noto, ad esempio, che Anastasio il Bibliotecario, su commissione pontificia, si impegnò nella traduzione dal greco di una vita di papa Martino I († 655), martire dell'eresia monotelita[190]. Giovanni Diacono, detto l'Immonide, invece, compilò una nuova vita di Gregorio Magno[191]: la vita di quest'ultimo papa era stata composta dagli anglosassoni e da Paolo Diacono, ma la chiesa di Roma, ancora nel IX secolo, non aveva la sua versione[192]. Grazie poi a una lettera di Anastasio il Bibliotecario[193] si sa che Gauderico da Velletri stava preparando una vita di san Clemente. Il papa, esiliato e infine

[188] G. ARNALDI, *Natale 875*, p. 80.
[189] V. PERI, *Universalità culturale e cristiana dei due sacri imperi romani*, p. 125-62.
[190] BHL 5592. Tra l'altro Anastasio tradusse dal greco anche la vita del vescovo di Alessandria, Giovanni Elemosiniere (BHL 4388).
[191] BHL 3641.
[192] G. ARNALDI, *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII*, p. 33-89. Ricorda Arnaldi che l'assenza di una vita romana produceva eclatanti deficienze anche sul piano liturgico: per il giorno di Gregorio Magno si celebrava l'ufficio di Paolino da Nola! Intorno alla riscoperta del IX secolo di Gregorio Magno si veda anche C. LEYSER, *Charisma in the archive: Roman Monasteries and the Memory of Gregory the Great*, p. 207-226.
[193] ANASTASIUS BIBLIOTHECARIUS, *Epistolae*, p. 435-38.

martirizzato a Cherson, alla fine del I sec. d. C. sotto l'imperatore Traiano[194] era infatti patrono della cattedra di Velletri. Della *Vita s. Clementis papae*, composta dal vescovo di Velletri[195] e dedicata a papa Giovanni VIII si è conservata soltanto una minima parte[196].

Nel 1668, i bollandisti pubblicarono un testo che intitolarono *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis*[197]; da subito si suggerì che si dovesse trattare del perduto III libro della *Vita s. Clementis papae* di Gauderico da Velletri. Tuttavia, era noto che Iacopo da Varagine, nella Legenda Aurea, alla fine della vita di san Clemente, ricordava che Leone, vescovo della chiesa di Ostia e di Velletri (m. 1115) aveva composto il racconto dell'*inventio* e della *traslatio* a Roma delle reliquie del papa martire[198]. Soltanto nel 1955, il dibattito sulla paternità del testo, che aveva visto di gran lunga prevalere l'opzione "Gauderico da Velletri"[199], si sciolse proprio a favore di Leone Ostiense, a conferma delle notizie tramandate da Iacopo da Varagine. Nello stesso anno, infatti, nella biblioteca del capitolo metropolitano di Praga venne alla luce un manoscritto del XIV secolo che conservava una seconda versione della *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis*[200]. Eccezionalmente, il testo riportava anche un prologo, fino ad allora interamente sconosciuto, dove l'autore si identificava in *Leo, ecclesiae Hostiensis ac Vellitrensis indignus episcopus*, dedicava la sua vita clementina a Pasquale II[201] e specificava che su richiesta di Anastasio, cardinale *tituli eiusdem ecclesiae beati*

[194] F. SCORZA BARCELLONA , *Clemente*, p. 199-212: considerato da Ireneo di Lione e da Eusebio di Cesarea terzo successore degli apostoli, la sua memoria è complessa e comprensiva di più tradizioni. Si ricordi la *Passio sancti Clementis*, risalente al V-VI secolo (BHG n. 350; BHL n. 1848).

[195] Si semplifica attribuendo la vita clementina a Guderico da Velletri. Pare certa, ma non quantificabile la collaborazione di Giovanni Immonide: egli stesso dichiarava che, conclusa la vita di san Gregorio si sarebbe occupato della vita di san Clemente; mentre lo stesso Gauderico, nella Prefazione, ricorda il contributo di Giovanni Immonide.

[196] BHL 1851. Il testo, di cui resta una minima parte, è conservato nel ms. 234 di Montecassino, scrittura beneventana. Parte del I libro (prologo) è pubblicata nel Florilegium Casinense, t. IV, p. 373-90; La parte iniziale del II libro è invece edita in Bibliotheca Casinensis, t. IV, p. 267-72.

[197] BHL 2073; *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis,* pp. 19-21. I bollandisti pubblicarono il testo secondo una copia redatta dallo storico francese André Duchesne (1583-1640): si è poi scoperto che si trattava di un ms. del XII secolo, il Cod. Vat. Lat. 9668.

[198] IACOPO DA VARAZZE, *De sancto Clemente*, p. 1201-1202 : «*Refert Leo Ostiensis episcopus quod tempore quo Michael imperator noue Rome regebat imperium, sacerdos quidam nomine Philosophus qui ob summum ingenium a pueritia fueratsic uocatus, cum Tersonam peruenisset et de hiis que narrantur in hystoria Clementis habitatores interrogasset, quia aduene potius quam indigene erant se nescire professi sunt. Siquidem miraculum marini recessus ob culpam inhabitantium iamdiu cesseuerat et ob incursum barbarorum tempore marini recessus uenientium templum destructum fuerat et arca cum corpore marinis fluctibus obruta erat exigentibus culpis inhabitantium….In quadam autem chronica legitur quod mari ab illo loco exiccato a beato Cyrillo Morauorum episcopo Romam translatum est*».

[199] Un ricco prospetto storico del dibattito viene fornito da P. MEYVAERT – P. DEVOS, *Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la «Légende Italique»*, p. 375-461.

[200] Biblioteca del capitolo metropolitano di Praga, n. XXIII.

[201] Si veda il testo del prologo, edito completamente in P. MEYVAERT – P. DEVOS, *Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la «Légende Italique»*, p. 412-13.

Clementis Rome, avrebbe concluso la composizione con gli episodi della *inventio* e della *traslatio* delle spoglie del martire a Roma[202].

La scoperta ha quindi fissato una certezza: la *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis*, nella redazione conservata fino a oggi, è da attribuirsi a Leone Ostiense e risale al XII secolo. La genesi di questo testo continua però a costituire una questione complessa e controversa. Innanzitutto, il primo piano dell'indagine verte intorno a un interrogativo fondamentale: la *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis* è un testo originale del XII secolo oppure si tratta della rielaborazione di una composizione agiografica della fine del IX secolo e, più precisamente, del III libro della vita clementina di Gauderico da Velletri, contemporaneo di Costantino e Metodio[203]? A questo piano della problematica è naturalmente connesso il tema, ancora più oscuro, delle fonti del testo e dei possibili rapporti di dipendenza.

I principali esperti, Devos e Meyvaert, hanno cercato di risolvere il primo piano della questione dimostrando che Leone Ostiense adoperò a più riprese materiale tratto dalla vita clementina di Gauderico, senza citare la sua fonte: secondo i due studiosi non è da escludere, perciò, cge il testo di Leone relativo alla *inventio* e alla *traslatio* delle spoglie di Clemente dipenda altrettanto dal terzo libro della vita gaudericiana[204]. Sicuramente, l'apparato degli esempi forniti dai due studiosi sembra convincente, ma "l'enigma non può dirsi risolto"[205]: la certezza, infatti, sarebbe garantita unicamente dal ritrovamento del famoso terzo libro della vita di Clemente di Gauderico, di cui non resta neppure un frammento né si ha la certezza che sia mai stato compilato.

Tra i testi che infine hanno una evidente relazione con la *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis* bisogna annoverare, prima di tutto, la lettera di Anastasio Bibliotecario indirizzata allo stesso Gauderico[206]: Friedrich scoprì infatti che lo scritto, leoniano o gaudericiano, riporta testualmente i brani in cui Anastasio trascriveva le parole

---

[202] *Traslatio S. Clementi*, p. 413: «*Inde praeterea…qualiter et quo tempore quave occasione sive a quibus personis huius pretiosi martyris sit corpus inventum atque ad sedem suam, id est romanam ecclesiam, sit revectu,….sicut partim ex Sclavorum litteris, partim vero ex relatione inventoris eiusdem corporis, de graecis fastidioso stilo translata, decerpere potui,…latiniori atque comptiori aliquantulum stilo composui*".

[203] Nella vita paleoslava di Costantino anche Gauderico, oltre a Anastasio Bibliotecario, compare come alta personalità ecclesiastica che partecipa all'approvazione papale di Adriano II. *Vita di Costantino-Cirillo*, cap. XVII, p. 203: «E il papa in seguito ordinò a due vescovi, Formoso e Gauderico, di consacrare i discepoli slavi».

[204] P. MEYVAERT – P. DEVOS, *Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la «Légende Italique»*, p. 27 si domandano i motivi per cui Leone non citò Gauderico come fonte. Ipotizzano che quest'ultimo non fosse fosse noto nel XII secolo oppure che Leone avesse qualche motivo, a noi ignoto, per passare sotto silenzio la figura di Gauderico.

[205] Ci si permette di giocare con il titolo dell'articolo del 1955 di Meyvaert e Devos: *Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la «Légende Italique» résolue grâce à un document inédit.*

[206] Si tratta della lettera in cui Anastasio promise all'amico la traduzione di materiali in greco inerenti all'*inventio* e alla *traslatio* delle reliquie di Clemente. Si veda par. 5.

di Costantino, relative all'interruzione del miracolo del mare che ogni anno recedeva per mostrare il luogo della sepoltura di Clemente e quelle di Metrofane, vescovo di Smirne, esiliato a Cherson da Fozio che, interrogato a Costantinopoli in occasione del Concilio dell'869-870, aveva raccontato al *bibliothecarius Romanae ecclesiae* i dettagli dell'inventio che Costantino aveva taciuto[207]. Altro testo che probabilmente servì alla compilazione è citato dallo stesso Leone Ostiense[208]; nel prologo egli dice infatti di aver tratto informazioni *partim vero ex relatione inventoris eiusdem corporis, de graecis fastidioso stilo translata*: si tratta probabimente proprio della *brevis historia* che Anastasio Bibliotecario attribuiva a Costantino e prometteva di tradurre dal greco al latino. Purtroppo, però, del testo non resta né la redazione in greco né tantomeno quella in latino. Unico testo, forse, che può ricordare il contenuto della composizione agiografica attribuita allo stesso Costantino è il testo paleoslavo "Slovo na prenesenie moštem preslavnago Klimenta"[209], conservato in copie del XVI secolo e sottoposto a indagine sistematica, nelle sue analogie con *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis*, dallo studioso Victorov[210].

Altro testo, platealmente legato alla *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis* e da Leone Ostiense, probabilmente, citato come fonte della sua compilazione (*partim ex Sclavorum litteris*) sembra essere la vita paleoslava di Costantino. Devos e Meyvaert, ripetendo il leit motiv secondo cui le fonti citate da Leone Ostiense sarebbero invece quelle che usò Gauderico da Velletri, giungono allora a una conclusione interessante, ma non per questo meno problematica; dichiarano infatti, trionfalisticamente: «Voilà par conséquent fixé, pour la première fois, de façon apodictique et non plus seulement probable ou conjecturale, un "terminus ante quem" à la Vie slavonne de S. Cyrille: celle-ci date d'avant la mort de Jean , donc d'avant le 15 décembre 882[211]. A mio parere, non siamo di fronte a nessuna "risoluzione", ma di nuovo ci confrontiamo con una

[207]P. MEYVAERT – P. DEVOS, *Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la «Légende Italique»*, p. 399 rimandano a J. FRIEDRICH, *Ein Brief des Anastasius bibliothecarius an den Bischof Gaudericus von Velletri*, p. 393-442.

[208] Le fonti citate da Leone sono quelle realmente utilizzate da Leone o sono piuttosto le fonti di Gauderico da Velletri? Per Devos e Meyvaert, naturalmente, si tratta delle "sources de la source": quindi Leone cita le fonti della sua fonte, appropriandosene.

[209] Trad. it: Discorso sulla *traslatio* delle reliquie del glorioso Clemente. Si veda l'introduzione al testo paleoslavo in J. VAŠICA, *Literární památky epochy velkomoravské*, p. 63-81. Inoltre, lo stesso testo conserva la traduzione in ceco della composizione paleoslava a p. 180-90.

[210] Si veda intorno all'attività scientifica di Victorov, P. MEYVAERT – P. DEVOS, *Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la «Légende Italique»*, p. 389.

[211]Tale conclusione viene dedotta perché la vita clementina di Gauderico era dedicata proprio a papa Giovanni VIII; per cui, scritta entro l'882, garantisce inevitabilmente che anche la sua fonte sia anteriore a quella data. Cit. P. MEYVAERT – P. DEVOS, *Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la «Légende Italique»*, p. 452.

congettura costruita su ipotesi, prima tra tutte quella secondo cui Leone Ostiense si sarebbe limitato a copiare il III libro della vita clementina di Gauderico. Inoltre, credo si debbano rilevare alcune difficoltà tecniche che mi sembra siano connesse all'ipotesi che fonte di Gauderico sia stata la vita paleoslava di Costantino: in parole semplici, come ha fatto Gauderico a usufruire della vita paleoslava di Costantino? Conosceva il paleoslavo? Un'ipotesi del genere mi sembra poco sostenibile e non mi risulta sia mai stata avanzata. Allora, necessariamente, si deve ipotizzare che a Roma circolasse una vita di Costantino tradotta in latino, di cui però non abbiano nessuna notizia[212]. L'unica certezza evidente, che resta da segnalare, riguarda perciò la dipendenza, inequivocabile, tra la vita paleoslava di Costantino e la *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis*; ipotesi ben strutturate, ma pur sempre ipotesi cercano invece di spiegare quando e in che modo questa relazione vincolò reciprocamente i due testi.

Limitandoci all'analisi del contenuto della *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis*, si osserva facilmente che il testo è composto da due nuclei tematici ben costruiti: il primo è incentrato sulla *inventio* delle reliquie (capp. I-VI), il secondo sulla *traslatio* delle stesse a Roma (capp. 7-12). Ruolo determinante, sul piano della narrazione, assumono, in entrambe le sezioni contenutistiche, le missioni: la prima, quella rivolta ai Cazari, è la causa che consente a Costantino Filosofo di giungere sul luogo del martirio di Clemente e di intraprendere quindi la ricerca del santo corpo; la seconda, quella indirizzata ai moravi, permette al narratore di esaltare la figura del missionario e di spiegare così l'invito a Roma, rivolto da papa Niccolò I, che determinerà il ritorno delle reliquie di Clemente nella città.

Costantino, protagonista del testo agiografico, viene introdotto rapidamente; i dati sono estremamente scarni: un certo Costantino, nobile, proveniente da Tessalonica, chiamato il Filosofo, di grande ingegno: si trattava di informazioni che già si potevano dedurre semplicemente dalle lettere di Anastasio. A lui l'imperatore Michele III affida la missione presso i Cazari[213] . Giunto a Cherson, *que nimirum Gazarorum terre vicina et contigua est*[214], Costantino, *curiosus explorator*, inizia a indagare per verificare la veridicità della tradizione letteraria e della fama concernente le reliquie di Clemente, ma,

[212] Anastasio Bibliotecario promette di tradurre dal greco il racconto greco della *inventio*; non accenna a altre fonti, tanto meno a una qualche vita di Costantino in lingua greca che avrebbe potuto tradurre in latino.
[213] Translatio S. Clementis, cap. 1, p. 455: «*Tunc temporis ad prefatum imperatorem venerunt Gazarorum legati, orantes ac supplicantes ut dignaretur mittere ad illos aliquem virum eruditum, qui eos fidem catholicam veraciter edoceret….Tunc imperator, simul cum patriarcha consilio habito, praefatum Philosophum advocans, simul cum legatis illorum ac suis honorifice transmisit illuc, optime confidens de prudentia et eloquentia eius*», cap. I, p. 455.
[214] *Translatio S. Clementis*, cap. II, p. 455.

con disappunto, scopre che gli abitanti della regione non ne sanno niente e che il miracolo del mare, che si ritirava ogni anno per mostrare le reliquie e per consentire ai fedeli la venerazione, si era bruscamente interrotto[215]. Allora, coinvolgendo il metropolita di una comunità cristiana locale, il clero e tutto il *popolus*, Costantino si imbarca e giunto presso un'isola inizia a pregare intensamente: progressivamente si rivelano le reliquie del santo martire, profumo si diffonde ovunque e infine si mostra perfino lo strumento del martirio: l'ancora. Il racconto dell'*inventio* segue a grandi linee le informazioni che Anastasio riassumeva a Gauderico di Velletri nella lettera in cui prometteva che avrebbe tradotto la *breve historia* composta da Costantino. In alcuni casi, sono evidenti i rapporti testuali; in altri casi le notizie, probabilmente tratte dalla lettera di Anastasio, sono arricchite di ulteriori dettagli.

La seconda parte, quella che è più pertinente in questa sede, narra invece, in modo molto scheletrico, la missione in Moravia di Costantino e di suo fratello, che solo a questo punto della narrazione compare[216], il soggiorno a Roma dei due fratelli e la conseguente *traslatio* delle reliquie di Clemente nella città pontificia, la morte di Costantino e la sua sepoltura nella chiesa di san Clemente. In generale, sono innegabili i rapporti con la vita paleoslava di Costantino[217].

Su alcuni passaggi della più ampia sezione dedicata alla *traslatio*, intendo soffermare l'attenzione per tentare di cogliere alcune peculiarità che caratterizzano il racconto agiografico preso in esame. Innanzitutto, di un certo interesse risulta essere il racconto, breve, della missione in Moravia. Dipendente, come già ripetuto, dalla vita paleoslava di Costantino, propone una sintesi che è il risultato di una selezione, a mio avviso non casuale, delle notizie da tramandare. Nella *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis*, il principe di Moravia, richiede a Michele III semplicemente un *doctor* che insegni la vera *legem* cristiana; a differenza della vita paleoslava, però, non si troverà nessun riferimento all'esigenza di un maestro che «interpreti **nella nostra lingua** la vera fede cristiana[218]». Inoltre, nella *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S.*

[215] *Translatio S. Clementis*, cap. II, p. 456: «*Si quidem iam ex longo tempore , ob culpam et neglegentiam incolarum, miraculum illud marini recessus, quod in Ystoria passionis prefati pontificis celebre satis habetur, fieri destiterat, et mare fluctus suos in pristinas stationes refuderat*».

[216] La figura di Metodio, nella *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis*, appare estremamente sacrificata. Assume un suo spessore soltanto negli ultimi due capitoli, quando garantirà che il corpo del fratello venga sepolto nella chiesa di Clemente. Tale marginalità è attribuita alla dipendenza del testo in questione con la vita paleoslava di Costantino. Eppure, Metodio, nella vita paleoslava di Costantino, ha seguito il fratello anche nella sua missione presso i Cazari.

[217] Si rimanda alla prima tabella che segue il 4 paragrafo che consente di visionare contemporaneamente alcuni dei passaggi chiave delle vite paleoslave di Costantino e Metodio e della *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis.*

[218] *Vita di Costantino-Cirillo*, cap. XIV, p. 196.

Clementis, Costantino non inventa nessun alfabeto slavo. Tale omissione risulta abbastanza importante se si considera che l'episodio dell'invenzione dell'alfabeto slavo, nella biografia di Costantino, è centrale nell'economia dell'intero testo: Dio stesso si manifesta al missionario e gli consente di comporre l'alfabeto a garanzia della liceità e della santità dell'operazione. Più semplicemente, il racconto latino ricorda che i due fratelli partirono per la missione portando con sé le reliquie di san Clemente e l' *evvangelium in eorum linguam a Philosopho predicto translatum*[219]. Alla stregua delle reliquie del papa martire, il vangelo tradotto nella lingua dei moravi è quindi uno strumento di missione che nel testo non ha bisogno né di contestualizzazione né di giustificazione. Il tema della traduzione del vangelo *in eorum linguam* è una informazione al pari di tante altre, non interviene nei capitoli successivi, non ha lo spessore che invece assume nella vita paleoslava: più in generale, pare evidente che il il problema più complesso dell'ingresso della lingua slava nella liturgia sia del tutto marginale nel testo preso in esame.

Altro aspetto, a mio avviso rilevante, riguarda la più precisa cronologia dei gesti di papa Niccolò I e Adriano II. Come ricordato nel paragrafo dedicato alle vite paleoslave dei due fratelli, sorprende, infatti, che nella vita di Costantino non venga nominato Niccolò I mentre sia unicamente Adriano II il papa che gestisce il rapporto con Costantino e Metodio, mentre nella vita di Metodio sia amplificato il ruolo di Niccolò I, sovrapposto sprecisamente alla figura di Adriano II. Solo nella *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis*, invece, si dice esplicitamente che fu papa Niccolò I a invitare i due fratelli a Roma, ma poiché nel frattempo morì, fu Adriano II ad accoglierli[220].

Inoltre, ciò che più colpisce, è la diversità delle versioni del racconto del soggiorno a Roma dei due missionari nella vita paleoslava di Costantino e di Metodio e nella *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis.* Nella vita paleoslava di Costantino, molto dettagliata nel racconto del soggiorno a Roma, l'attenzione è incentrata sulla liturgia slava. Adriano II accoglie i due missionari che recano le spoglie di Clemente e il santo martire papa inizia a manifestare la potenza di Dio con dei miracoli: a questo punto, quasi a conseguenza di tali manifestazioni da parte di Dio attraverso Clemente, il papa "accolse i libri slavi, li consacrò e li depose nella chiesa di santa Maria che si chiama Phatne. E

[219] *Translatio S. Clementis*, cap. 7, p. 459.

[220] *Translatio S. Clementis*, capp. VIII-IX, p. 459: «*His omnibus auditis, papa gloriosissimus Nicolaus valde letus super his que sibi ex hoc relata fuerant redditus, mandavit et ad se illos litteris apostolicis venire invitavit……Sed cum ante non multos dies supradictus papa Nycolaus transisset ad Dominum, secundus Adrianus, qui illi in pontificatu successerat, audiens quo prenominatus Philosophus corpus beati Clementis, quod studio suo repererat, secum deferret, valde nimis exhylaratus est, et extra Urbem cum clero et populo procedens illis obviam honorifice satis eos recepit*».

cantarono con essi la liturgia"; l'anonimo autore poi racconta trionfalisticamente che vennero consacrati dei discepoli e si concentra ulteriormente sulle celebrazioni in lingua slava che non si tennero solo a santa Maria Maggiore, ma ebbero luogo anche nella chiesa di san Pietro, in quella di santa Petronilla, nella chiesa di sant'Andrea e in quella di Paolo. Tutti i luoghi sacri di Roma sembrano partecipare alla legittimazione pontificia della liturgia slava; non solo i luoghi, ma anche le persone più autorevoli vengono citate: presiedono, infatti, alle celebrazioni i vescovi Formoso, Gauderico, Arsenio e, ultimo, Anastasio il Bibliotecario. La priorità dell'autore è evidentemente la legittimazione della liturgia slava. Nella vita di Metodio, invece, il soggiorno romano è un episodio molto scarno: ancora una volta compare il problema della lingua slava liturgica, ma l'attenzione è focalizzata maggiormente sugli aspetti normativi. Il ritorno di Clemente a Roma segna infatti la consacrazione di Metodio al sacerdozio da parte del papa stesso e la consacrazione tra i discepoli slavi di tre sacerdoti e due lettori. La priorità, in questo caso, sembra legata alla formazione di un primo nucleo, ancora larvale, di una gerarchia ecclesiastica per la Moravia. Eccoci infine alla *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis*: naturalmente, l'attenzione è rivolta ai miracoli di san Clemente che si manifestano a Roma subito dopo il suo ritorno. Non si ricorda né si accenna alle maestose celebrazioni liturgiche che coinvolsero le principali chiese di Roma; nessuna parola viene spesa a difesa della liturgia slava. Semplicemente, l'autore scrive che, *Multis itaque gratiarum actionibus prefato Philosopho pro tanto beneficio redditis*, Metodio venne consacrato sacerdote e tra i discepoli alcuni divennero presbiti, altri diaconi.

La parentela con le fonti slave in alcuni momenti è palese, ma i semplici passaggi che ho voluto descrivere più dettagliatamente sembrano indicare che la *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis* è dotata di una sua autonomia, specialmente quando lo spazio della narrazione è quello romano. L'attenzione ai papi, la logica precisa con cui si ricorda Niccolò I e Adriano II, qualità queste assenti nelle vite paleoslave, evidenziano la provenienza romana dell'autore[221]. Nella *Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis* soprattutto si elabora più dettagliatamente la memoria ufficiale, romana, della figura di Costantino. Il missionario bizantino, come già avevo fatto emergere attraverso l'analisi di alcune lettere personali, composte da Anastasio Bibliotecario, non è il Costantino delle fonti slave. Ufficialmente, la sua memoria è legata all'*inventio* e alla

[221] Martynov e Pastrnek, nel XIX secolo, parlavano di "Leggenda romana". Si vedano a questo proposito anche le pagine introduttive di Bartonková et. al., Textus biographici, hagiographici, liturgici, Brno 1967 (Magnae Moraviae fontes historici 2), p. 120-122. J. Dobrovský invece parlava più genericamente di Legenda italica (Si veda J. DOBROVSKÝ, *Cyril und Method der Slawen Apostel*, p. 15).

traslatio delle reliquie di papa Clemente . Di nuovo torno a ipotizzare, per concludere, che a Roma si festeggiò soprattutto Clemente e i festeggiamenti coinvolsero Costantino (e soltanto parzialmente Metodio) a cui venne attribuito il merito di aver trovato le reliquie e di averle riportate a Roma. La nascita della liturgia slava e la fondazione della chiesa slava morava erano temi che non potevano rientrare nelle celebrazioni ufficiali; si trattava di questioni aperte, controverse, da discutere, intorno alle quali lo stesso Adriano II titubava a prendere posizioni chiare, pubbliche e, quindi, ardite.

Capitolo 3

La diocesi pannonico-morava nel *Registrum* di Giovanni VIII (872-882): strategie e linguaggi della politica missionaria romana

III. 1 *Missioni romane "ad gentem": la seconda metà del IX secolo*

Il consistente *corpus* documentario, costituito dalle lettere di Giovanni VIII, testimonia chiaramente una significativa ripresa dell'attività missionaria di matrice romana negli ultimi decenni del IX secolo. Va subito detto che storicizzare questo importante aspetto risulta estremamente faticoso. Si deve, infatti, convenire con Ottorino Bertolini, che, in occasione della XIV settimana di studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, nel suo intervento dal titolo *I papi e le missioni fino alla metà del secolo VII* , dichiarava poco efficace il tentativo di delineare una storia coerente del papato e delle missioni, suggerendo, invece, come un'unica via alternativa, lo studio dei pochi papi che, "distanziati da considerevoli intervalli di tempo", si occuparono direttamente della conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo.[1] Esperienze gestite da alcuni papi, dunque, tramandate da insiemi di fonti tipologicamente varie, - a volte generosi, come nel caso fortunato dell'epistolario dell'apostolo dei Sassoni e dei Turingi Bonifacio[2], vero e proprio "addensamento di documentazione al quale lo studioso dell'alto Medioevo non è affatto abituato"[3], a volte invece estremamente limitati, come nel caso oscuro costituito dal vescovo Palladio che, spedito presso gli Scoti da papa Celestino nel 423, si salva dall'oblio grazie alla scarna e tardiva menzione che Beda offre nella sua *Historia ecclesiastica genti Anglorum*[4] - , costituiscono l'esile traccia di una politica missionaria romana che, continuamente interrotta, si manifesta, dalle origini fino al IX secolo, a fatica, in contesti geografici e storici ogni volta radicalmente diversi. I rari

[1] O. BERTOLINI, *I papi e le missioni fino alla metà del secolo VIII*, p. 327-328.
[2] Il *corpus* comprende lettere redatte in prima persona da Bonifacio, ma conserva anche quelle dei suoi corrispondenti tra i quali di spicco i papi Gregorio II, Gregorio III e Zaccaria: *S. Bonifatii et Lulli Epistolae*, p. 215-433 (151 lettere!).
[3] Cit. da G. ARNALDI, *Bonifacio e Carlomagno*, p. 19.
[4] BEDA, *Historia*, p. 44-45: "*Anno Dominicae incarnationis CCCCXXIII Theodosius iunior post Honorium quadragesimus quintus ab Augusto regnum suscipiens XX et VI annis tenuit. Cuius anno imperii octauo Palladius ad Scottos in Christum credentes a pontifice Romanae ecclesiae Celestino primus mittitur episcopus*". Beda traeva la notizia dal *Chronicon* di Prospero di Aquitania.

interventi romani sono in genere sollecitati dall'esterno: missionari stranieri (si vedano i casi degli anglosassoni Willibrord e Bonifacio tra il VII e l'VIII oppure dei bizantini Costantino e Metodio alla fine del IX secolo) oppure capi politici ai margini dell'Europa romano-barbarica (si ricordino i sovrani anglosassoni tra il VI e il VII secolo oppure gli slavi Kocel e Rastislav o il bulgaro Boris a metà del IX secolo), si rivolgevano ai papi spontaneamente per legittimare un'attività missionaria già intrapresa e per garantire nel tempo i risultati della conversione attraverso l'assetto di istituzioni ecclesiastiche durature sul territorio di missione. È probabile inoltre che questa richiesta esterna sia stata piuttosto consistente in certe situazioni, ma che Roma più volte non abbia reagito agli appelli[5]: motivi di ordine politico possono essere stati determinanti, ma anche l'assenza di una pratica missionaria sperimentata e codificata dal successo poteva forse intimorire i papi che hanno detenuto il pontificato in fasi particolarmente complesse. Roma, inoltre, non disponeva, se non in rarissimi casi (penso al caso inglese e a quello bulgaro), di personale romano preparato e disposto all'attività missionaria. Esiste, a questo proposito, un anedotto interessante nella *Vita Gregorii* dedicata a Giovanni VIII[6]. Giovanni Immonide racconta infatti che il giovane Gregorio Magno chiese a Benedetto I il consenso di andare tra gli Angli come *minister verbi* perché nessuno, nonostante le precedenti sollecitazioni del pontefice, si era offerto di affrontare i rischi di una missione in Britannia.[7] Secondo Arnaldi, l'episodio, piuttosto che evidenziare il problema della scarsezza di vocazioni missionarie a Roma tra il VI e il VII secolo, riflette invece stati d'animo e polemiche proprie del IX secolo: il modello del giovane Gregorio pronto a partire come missionario viene proposto provocatoriamente al pubblico del IX secolo per denunciare la scarsezza di vocazioni missionarie del presente e per sollecitare appropriati casi di emulazione nel nuovo contesto[8]. L'utilizzo di missionari orientali, sempre disponibili a Roma grazie alle continue controversie dottrinali con Bisanzio e all'invasione arabo-musulmana[9], sembra fosse piuttosto problematico. Racconta, infatti, Beda che deceduto di peste l'anglo Wighard, inviato a Roma per essere consacrato vescovo di Canterbury, il pontefice

[5] Si ricordi ad esempio il caso, estremamente probabile, della richiesta di missionari avanzata dai principi slavi a Roma durante il pontificato di Niccolò I: il fallimento di questa operazione di avvicinamento sembra abbia sollecitato i capi politici slavi a rivolgersi successivamente a Bisanzio. Si veda cap. I, par. 1.

[6] Lo evidenzia O. BERTOLINI, *I papi e le missioni fino alla metà del secolo VIII*, p.358, nota 81.

[7] IOHANNES DIACONUS, *S. Gregorii Magni vita*, p. 202-203: "*[Gregorius] accedens ad benedictum apostolicae sedis pontificem, coepit vehementer expetere ut in Britanniam aliquos verbi ministros mitteret. Quo cum neminem ire velle cognoscere, semetipsum non dubitavit ingerere, dummodo sibi pontifex licentiam commodaret".*

[8] G. ARNALDI, *Bonifacio e Carlomagno*, p. 28 oppure si veda anche G. ARNALDI, *Il papato e l'ideologia del potere imperiale*, p. 406.

[9] Sulle comunità orientali a Roma si veda J.-M., SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne*.

Vitaliano I si adoperò con sollecitudine per sostituirlo. Ricevute risposte negative da uomini a lui vicini, che ulteriormente rafforzano l'ipotesi dell'assenza di vocazione missionaria a Roma dopo la breve parentesi costituita dai missionari di origine romana al tempo di Gregorio Magno[10], gli venne presentato come possibile arcivescovo degli Angli un siriaco, Teodoro di Tarso, disposto a affrontare le pericolosità della missione. Vitaliano accetta il possibile candidato, ma con riserve[11]; prima di tutto lo affianca a Adriano, uomo di sua fiducia *ne quid ille contrarium veritati fidei Graecorum more in ecclesiam cui praeesset introduceret*[12] e infine lo sottopone, come ironicamente sottolinea Arnaldi, a una vera e propria "quarantena"[13] di quattro mesi: il tempo cioè di consentire ai capelli di Teodoro di ricrescere tonsurati, alla moda occidentale, poiché egli portava i capelli rasati all'orientale[14]. Naturalmente, non si trattava esclusivamente di un problema di apparenza esteriore: il particolare della lunghezza dei capelli di Teodoro vale a significare che egli andava romanizzato soprattutto nella dottrina negli anni in cui a Roma era all'ordine del giorno la questione del monotelismo[15].

Bisogna piuttosto segnalare che è possibile intravedere un chiaro nesso tra le grandi questioni dottrinarie e i rari momenti in cui Roma si impegnò in operazioni missionarie ad ampio raggio. Il dibattito dottrinario generò forte tensione nei rapporti tra pontefici e cristianità orientale: le fasi più acute dello scontro produssero a Roma l'acquisizione di un'oscura coscienza della forza alle proprie prese di posizione che poteva derivare dall'esistenza di un occidente cristiano. Questa "coscienza" emerge esplicitamente in alcuni testi significativi individuati da Girolamo Arnaldi e che presentiamo brevemente. Si tratta di passaggi rari nella letteratura pontificia che indicano però, a mio avviso, l'emergere, in determinate condizioni, di un *humus* ideologico che potrebbe essere stato propizio per il rilancio della missione romana e che, in alcuni casi, ha davvero sollecitato un impegno più significativo e dunque una risposta più adeguata alle richieste che provenivano dall'esterno. Proprio il monotelismo, che aveva preoccupato Vitaliano I, spinse papa Agatone (678-681)[16] a far pervenire all'imperatore Costantino IV, che si accingeva a preparare il sesto concilio ecumenico, due lettere; la prima redatta

[10]H. MAYR-HARTING, The coming of christianity to Anglo-Saxon England, p. 51-77; J. N. HILLGARTH, Christianity and Paganism, 350-750, p. 150-168; H. CHADWICK, Gregory the Great and the mission to the anglo-saxons, p. 199-212.
[11] Vitaliano consacra Teodoro di Tarso il 26 marzo del 668.
[12]BEDA, *Historia* , l. IV, cap. I, p. 330.
[13]G. ARNALDI, *Bonifacio e Carlomagno*, p. 29.
[14]BEDA, *Historia* l. IV, cap. I, p. 330: "*Qui subdiaconus ordinatus quattuor exspectavit menses, donec illi coma cresceret, quo in coronam tondi posset ; habuerat enim tonsuram more orientalium sancti apostoli Pauli".*
[15]M. LAPIDGE, *The career of archbishop Theodore*, p. 19-26.
[16] Si veda J. P. KIRSCH, *Agathon*, coll. 916-918.

dai vescovi italiani che si erano riuniti a Roma nel marzo 680, la seconda composta dallo stesso Agatone. Secondo Arnaldi, i due documenti attestano «l'intensa percezione dello smisurato spazio occidentale e delle grandi ed eterogenee folle di barbari malamente convertiti che lo abitavano [si parla di longobardi, slavi, franchi, goti e britanni tra cui - si dice - operavano in pessime condizioni materiali molti vescovi]- come di un mondo ancora allo stato di nebulosa, pronto, tutte le volte che se ne presentasse la necessità, a fare da cassa di risonanza, pur nella sua sostanziale arretratezza civile e culturale (anzi, addirittura, grazie a questa arretratezza), all'intransigente χηρύσσειν pontificio in materia di fede»[17]. Aggiungerei - a sostegno della tesi secondo cui l'esposizione provocatoria di tale nuova coscienza coincide probabilmente con una concreta attività missionaria romana, magari di successo – che soltanto l'arcivescovo di Canterbury, Teodoro di Tarso aveva preso sul serio l'appello del papa a tutta la cristianità occidentale di indire sinodi per discutere il monotelismo e di spedire successivamente legati a Roma mentre presso la sede apostolica si discuteva seriamente intorno al contenzioso di natura giurisdizionale sorto tra l'arcivescovo di Canterbury e il vescovo di York, perfino con l'indizione di un sinodo romano nel 679.

Altri testi papali significativi, questa volta controversissimi e più tardi, che suggeriscono ancora una volta l'emergere a Roma della coscienza di un occidente cristiano in grado di assicurare peso e risonanza alle posizioni dottrinarie della sede apostolica, sono due lettere inviate da papa Gregorio II all'imperatore Leone III Isaurico[18]. Nelle due lettere, il papa, richiamandosi alla tradizione romana del V secolo, risponde alle minacce del *basileus* iconoclasta: quest'ultimo, infatti, prometteva lo stesso trattamento che fu riservato a Martino I (649-655), processato e condannato all'esilio a Cherson[19], se Gregorio II si ostinava a non avvallare il decreto contro le immagini. Gregorio II reagisce al tono prepotente avvertendo che "tutto l'occidente ha lo sguardo puntato sulla nostra pochezza, ed anche se noi non siamo da tanto, tuttavia essi ripongono una grande fede in noi e nell'immagine (che proclami di volere abbattere e distruggere) del santo, e corifeo, Pietro, che tutti i regni dell'occidente hanno come dio in terra; e se osi provarti a fare ciò, certamente gli occidentali avranno modo di vendicare anche gli orientali che tu hai offeso"[20]. Accanto all'occidente barbarico, da tempo cristianizzato e

[17]Cit. da G. ARNALDI, *Il papato e l'ideologia del potere imperiale*, p. 383-387.
[18] Sul dibattito intorno all'autenticità dei due testi si è espresso H. GROTZ, *Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst Gregors II. An Keiser Leo III*, p. 9-40.
[19] B. STUDER, *Martino I papa*, coll. 2130-2131.
[20] Uso qui la traduzione del passo proposta in *excerpta* da G. ARNALDI, *Il papato e l'ideologia del potere imperiale*, p. 376-377.

dunque presentato come una serie di regni devoti a Pietro e ai suoi successori in terra, Gregorio II aggiunge anche una nuova entità, altrettanto significativa; parla, infatti, di un occidente interno o profondo, ancora da convertire, che esprime l'esigenza forte di un rapporto privilegiato proprio col successore di Pietro. Anzi, Gregorio II si dice perfino pronto a partire perché "avendo mandato colà dei vescovi e dei chierici della nostra santa Chiesa, i loro capi non hanno ancora mostrato di voler piegare la testa e farsi battezzare, perché pretendono che sia io il loro padrino. Per questo intraprendo, con la grazia di Dio, il viaggio, per non dare loro motivo di accusarci di trascuratezza"[21]. Come è noto, Gregorio II non si allontanò mai da Roma: semplicemente, si attribuiva al successore dell'apostolo Pietro un'attività missionaria ricca e svolta in prima persona per vantare dinnanzi al *basileus* una forza espansiva, non solo pastorale, del patriarcato d'occidente. Ma anche in questo caso, le lettere, che celebrano in tono enfatico l'attività missionaria di matrice romana in occidente, sottendono un reale coinvolgimento della sede apostolica in missioni contemporanee. Certo, si stavano vantando meriti forse eccessivi, ma i monaci anglosassoni impegnati in continente nei territori oltre Reno (in Frisia, Assia e Turingia) avevano richiesto davvero l'approvazione della sede petrina e, ottenutala, operavano in qualità di *episcopi* missionari romani: Sergio I (687-701), secondo Beda, approvò l'attività missionaria dell'anglosassone Willibrord[22](† 7 nov. 739), apostolo della Frisia con il beneplacito dei Pipinidi, [23] e qualche anno più tardi, lo ordinò *Fresonum gentis archiepiscopus*[24]; Gregorio II (715-731), Gregorio III (731-741) e Zaccaria (741-752), invece, tutelarono l'attività missionaria dell'anglo-sassone Wynfrith-Bonifacio[25], il cosiddetto apostolo della Germania, e gli garantirono una posizione canonica legittima. Escludendo il caso anglosassone al tempo di Gregorio Magno, tra il VI e il VII secolo la chiesa romana sembra invece scarsamente interessata a promuovere una politica missionaria a lungo termine e a ampio raggio: la discontinuità nell'impegno e l'assenza di personale romano direttamente coinvolto nella pratica missionaria e nella successiva organizzazione di assetti ecclesiastici territoriali ne sono prova inconfutabile. Restano

[21] G. ARNALDI, *Il papato e l'ideologia del potere imperiale*, p. 377, nota 72.
[22] È. BROUETTE, *Willibrord*, coll. 1113-1121. Si veda anche *Willibrord. Apostel der Niederlande, Gründer der Abtei Echternach, Gedenkgabe zum 1250. Todestag des angelsächsischen Missionars.*
[23] BEDA, *Historia*, p. 484: "*Primis sane temporibus aduentus eorum in Fresiam, mox ut comperiit Uilbrord datam sibi a principe licentiam ibidem praedicandi , accellerauit venire Romam, cuius sedi apostolicae tunc Sergius papa pareerat, ut cum eius licentia et benedictione desideratum euangelizandi gentibus opus ineret*". .
[24] La notizia si trova in Beda (p. 486), ma è confermata anche dalla vita di Sergio I conservata nel *Liber Pontificalis,* mentre viene riproposta da Bonifacio in una lettera spedita a papa Zaccaria (lettera 109).
[25] F. CARAFFA, *Bonifacio (Winfrido),* coll. 308-317; *The greatest englishman: essays on St Boniface.*

alcuni storici interventi, frutto dell'operato di papi che seppero cogliere contingenze favorevoli e valorizzare l'operato di missionari capaci.

La seconda metà del IX secolo, scandita dai pontificati di Niccolò I (858-867), Adriano II (867-872) e Giovanni VIII (872-882), segna per la chiesa di Roma un periodo di intenso rilancio dell'attività pastorale e missionaria. Tale significativo risveglio[26] si colloca in una fase cruciale per la storia del papato, caratterizzata dal sistematico recupero delle tradizioni tardoantiche mediterranee, a cominciare da quella greco-bizantina[27] come base ideologica per il rilancio della sede romana. La riscoperta del patrimonio tardoantico, sollecitata dall'infittirsi del dialogo con l'impero bizantino e con le chiese greche, stimolò inoltre una rinascita culturale romana - da non considerarsi, si badi bene, solo come l'eco tardiva della rinascita carolingia -, che raggiunge il suo picco sotto il pontificato di Giovanni VIII grazie a intellettuali del calibro di Anastasio Bibliotecario, Giovanni Immonide e Gauderico da Velletri. Roma, dunque , accoglie con crescente attenzione un patrimonio culturale di vastissime proporzioni e, contemporaneamente, mostra di avere sufficienti potenzialità culturali in grado di convertire il ricco materiale in motivi ideologici fruibili nella seconda metà del IX secolo. Dal punto di vista ecclesiologico, la sede apostolica torna a rivendicare insistentemente il duplice primato, pacifico per la tradizione della chiesa antica e riproposto in occidente già in età carolingia. Il primato sull'ecumene cristiana, esteso *ad amnes per orbem credentes* è garantito dalle *claves regni* consegnate a san Pietro, capostipite dei papi di Roma, dallo stesso Gesù Cristo. L'altro primato, invece, concerne a più livelli l'episcopio petrino. L'accresciuto prestigio romano induce in primo luogo i papi della seconda metà del IX secolo a reclamare un effettivo potere di intervento nelle vicende ecclesiastiche delle chiese occidentali, proclamando la necessità di restaurare la scala dei primati nella chiesa ecumenica secondo la tradizione del V secolo (Leone Magno): la sede petrina rivendica con forza le sue prerogative (*privilegia*) di autorità primaziale di giurisdizione sulle chiese entro i confini del proprio patriarcato e il suo effettivo esercizio, nella consacrazione diretta dei metropoliti con il simbolico invio del pallio e nella conferma delle ordinazioni episcopali inferiori, in nome dei canoni e della documentazione pontificia ulteriore, attestante un esercizio regolare della giurisdizione patriarcale[28]. Tale pretesa, estremamente complessa

[26] V. PERI, *Gli "iura antiqua" sulla patria dei bulgari,* p. 225-268.
[27] Sul piano culturale tale considerazione emerge con chiarezza in G. ARNALDI, *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII: una retractatio*, p. 163-177.
[28] V. PERI, *La chiesa di Roma e le missioni ad gentes (sec. VIII-IX)*, p. 588 e segg; G. ARNALDI, *Papato, arcivescovi e vescovi nell'età post-carolingia*, p. 27-53.

nella pratica e profondamente osteggiata dai metropoliti[29], viene inoltre ulteriormente favorita, sul piano ideologico, dalla comparsa delle cosiddette decretali pseudoisidoriane, raccolta che, accanto a materiale genuino di decisioni conciliari, comprende numerose falsificazioni, tra cui la nota *Donatio Constantini*, e più di cento decretali, attribuite ai papi più antichi (come Clemente e Anacleto) come a quelli carolingi (Gregorio II)[30]. Il ricco materiale, che ha prodotto vasti dibattiti concernenti i tempi, le modalità e le conseguenze della ricezione presso la sede romana della nuova legislazione, con lo scopo di salvaguardare i vescovi dalle ingerenze e dai soprusi del re, dell'aristocrazia, dei metropoliti e dei corepiscopi, stabiliva canonicamente il ruolo di primato assoluto della sede petrina sulle chiese regionali del patriarcato come assoluta garanzia di una costituzione ecclesiale risalente alla volontà divina e finalmente restaurata, nell'intangibilità delle antiche suddivisioni delle giurisdizioni ecclesiastiche come nella loro gerarchia tradizionale interna. La pretesa di un restauro delle prerogative del successore di Pietro, che si volevano ancorare alla tradizione tardoantica, conciliare e perfino apostolica, significa parallelamente la riscoperta e dunque la rivendicazione della geografia canonica della diocesi romana in tutta la sua estensione. Già papa Adriano I , tra il 790 e il 791, aveva reclamato dall'imperatore bizantino la riaggregazione alla propria giurisdizione delle diocesi dell'Italia meridionale, della Sicilia e di Creta e la restituzione dei redditi patrimoniali sottratti in seguito alla crisi iconoclasta, dichiarando inammissibile che proprio la

> «…sancta catholica et apostolica Romana ecclesia, quae est caput omnium Dei ecclesiarum, suam diocesim, videlicet archiepiscoporum et episcoporum, immo et patrimonia pro luminariorum concinnatione atque alimoniis pauperum irrefragabili iure et tenere et possidere modis omnibus debet!»[31].

Lo spazio geografico che Adriano I attribuisce alla diocesi romana viene esternato con chiarezza in una lettera indirizzata all'abate di St-Denis attraverso l'elenco di specifiche province tardoromane:

[29] G. ARNALDI, *Papato, arcivescovi e vescovi nell'età post-carolingia*, p. 34-39 ricorda i casi eclatanti di Angilberto II e di Ansperto, arcivescovi di Milano e di Atanasio I e II, vescovi di Napoli, esemplari nella loro resistenza alla politica di Giovanni VIII.
[30] *Decretales Pseudo-Isidoriane*; si veda il commento di P. FOURNIER-G. LE BRAS, *Histoire de collections canoniques en Occident*, p. 127-233.
[31] HADRIANUS I, *Epistolae*, ep. 2, p. 57.

«Patet enim omnibus et prorsum agnitum est, sicut decreta sanctorum pontificum censuerunt quia in omnem Italiam, Gallias, Hispanias, Africam atque Siciliam insulasque interiacentes nullum instituisse ecclesias, nisi eos, quos venerabilis apostolus Petrus aut eius successores constituerint sacerdotes»[32].

Settanta anni dopo, Niccolò I torna a rivendicare presso l'imperatore Michele III la restituzione delle diocesi e dei patrimoni dell'Italia meridionale, ma la classica rivendicazione dei papi carolingi rappresenta adesso soltanto un aspetto di una politica ben più audace: papa Niccolò I, infatti, per primo, avanza la pretesa di restaurare la giurisdizione romana sulle province greche che appartenevano a Roma secondo la tradizione e i canoni. In una lettera datata 25 settembre 860 e indirizzata all'imperatore Michele III, dove l'oggetto preminente è costituito dall'anticanonicità dell'elezione del patriarca Fozio, il pontefice coglie l'occasione di enumerare tutti i territori greci in cui si auspica di poter restaurare l'amministrazione patriarcale della chiesa romana, in nome di una attività giurisdizionale romana abituale e documentata che ne garantiva e sanciva il diritto di intervento:

«Oportet enim vestrum imperiale decus, quod in omnibus ecclesiasticis utilitatibus vigere audivimus, ut antiquum morem, quem nostra ecclesia habuit, vestris temporibus restaurare dignemini, quatenus vicem, quam nostra sedes per episcopos vestris in partibus constitutos habuit, videlicet Thessalonicensem, qui Romanae sedis vicem per Eperum veterem Eperumque novum atque Illiricum, Macedoniam, Thessaliam, Achaiam, Daciam riperensem, Daciam mediterraneam, Misiam , Dardaniam et Praevalim, beato Petro apostolorum principi contradicere nullus praesumat; quae antecessorum nostrorum temporibus, scilicet Damasi, Siricii, Innocentii, Bonifacii, Caelestini, Xysti, Leonis, Hilari, Simplicii, Felicis atque Hormisdae sanctorum pontificum sacris dispositionibus augebatur»[33].

Il recupero di interi dossiers di documenti pontifici che dal IV secolo attestavano la faticosa giurisdizione romana sulle province greche contese tra *pars occidentis* e *pars orientis*, garantita specialmente dall'istituzione del vicariato apostolico con poteri

[32] HADRIANUS I, *Epistolae*, ep. 1, p. 4.
[33]Cit. da NICHOLAUS I, *Epistolae*, ep. 82, p. 438-439.

sull'intera provincia dell'Illirico presso la sede di Tessalonica[34] consentiva dunque di rivendicare con forza gli antichi diritti patriarcali della chiesa di Roma nelle chiese orientali di sua pertinenza e per chiedere che fossero finalmente reintegrate in suo favore l'*ordinatio* e la *dispositio* episcopale per quei territori.

La rivendicazione generica di *iura antiqua* giurisdizionali, sottratti a Roma e attribuiti a Bisanzio illecitamente e definitivamente ai tempi della crisi iconoclasta[35], tema che inasprì i rapporti tra le sedi patriarcali di Roma e Bisanzio all'epoca di Fozio, assume una rilevanza ulteriore e di primo piano intorno all'866, quando il khan Boris, costretto tra l'864 e l'865 a ricevere il battesimo da un vescovo bizantino e disilluso nelle sue aspettative di procedere per il suo *regnum* a una organizzazione ecclesiastica più matura e dotata di una certa autonomia[36], inviò i suoi legati a Niccolò I con la richiesta di vescovi e preti. La consapevolezza che il regno *Vulgarorum* si ubicava proprio nelle regioni greche di pertinenza romana che qualche anno prima la sede apostolica aveva reclamato sollecita dell'impegno missionario romano tra i bulgari. Nella vita di Adriano II, conservata nel *Liber pontificalis*, il biografo anonimo propone il resoconto dell'VIII concilio ecumenico (869-870) durante il quale si giunse alla scomunica del patriarca Fozio e al reintegro di Ignazio; si enfatizza poi come fossero giunti a Costantinopoli messi di Boris per riproporre la questione della giurisdizione, romana o bizantina, sulla chiesa bulgara. Il dibattito registrato propone due posizioni diverse: i vicari dei patriarchi orientali insistevano nel farsi partigiani dei diritti di Bisanzio, adducendo come giustificazione legittimante la presenza di clero greco prima dell'occupazione bulgara[37]; i legati della chiesa romana pur riconoscendo che politicamente tali territori appartenevano al *regnum Grecorum*, distinguevano invece con forza lo *ius sedium*, autonomo dalle *divisiones regnorum*. Ricorda dunque il biografo che:

[34] Il vicariato apostolico di Tessalonica venne istituito da papa Damaso e confermato da papa Siricio (384-399); PH. JAFFÈ, *Regesta pontificum Romanorum*, p. 257-259. Si rimanda a F. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, p. 248-283 ; L. DUCHESNE, *L'Illyricum ecclésiastique*, p. 531-550 ; la voce J. LUCIC, *Illyricum*, in DHGE, XXV, col. 854-868.

[35] V. GRUMEl, *L'annextion de l'Illirycum oriental, de la Sicile e t de la Calabre au patriarcat de Costantinople*, p. 191 e segg. ritiene che le misure antiromane vennero prese molto probabilmente dopo il crollo della potenza bizantina in Italia, negli anni che seguirono l'occupazione longobarda di Ravenna (751); invece M. V. ANASTOS, *The transfer of Illyricum, Calabia and Sicily to the jurisdiction of the Patriachate of Constantinople in 732-33*, p. 14 e ss. ritiene che tale provvedimento ebbe luogo già sotto Leone III intorno agli anni 30 dell'VIII secolo.

[36] Si veda cap. I, par. 1.

[37] *Nicolaus I*, p. 183 : « *Vicarii Orientalium patriarcharum Vulgaris dixerunt : « Quando vos illam patriam cepisti, cuius potestati subdita erat, et urum Latinos an Grecos sacerdotes habuerit, dicite."-Legati Vulgarum dixerunt: "Nos illam patriam a Grecorum potestate armis evicimus, in qua non Latinos sed Grecos sacerdotes reperimus."-Vicarii Orientalium responderunt: "Si Grecos sacerdotes ibi repperistis, manifestum est quia ex ordinatione Constantinopoleos illa patria fuit".*

> «Sedes apostolica , iuxta quod decretalibus sanctissimorum Romanorum presulum doceri poteritis, utramque Epirum, novam videlicet veteremque, totamque Thessaliam atque Dardaniam, in qua et Dardania civitas hodie demonstratu, cuius nunc patria ab his Vulgaris Vulgaria nuncupatur, antiquitus canonice ordinavit, optinuit, ac per hoc ordinationem, quam tunc paganorum Vulgarum irruptione omiserat, non a Constantinopolitana ecclesia modo, ut fingitur, abstulit, sed ab his factis ipsis christianis recepit»[38].

La rivendicazione romana, che trovava giustificazione nel legittimo restauro di *iura antiqua* sulla provincia romana dell'Illirico nel territorio occupato recentemente dal nuovo popolo dei *Vulgari*, non resta puramente generica né si limita a configurarsi come accusa sterile di diritti violati da ritorcere nell'ambito di un contenzioso sempre più complesso con la chiesa bizantina. La documentazione pervenutaci dei pontificati di Niccolò I e Adriano II, infatti, testimonia un impegno missionario significativo e costante della sede apostolica nella cosidetta *Vulgaria*; le vite dei due pontefici, conservate nel *Liber pontificalis*, registrano i fitti contatti tra il khan bulgaro e la chiesa romana, ma soprattutto descrivono con precisione l'impiego di personale romano di alto livello gerarchico[39]. La memoria ufficiale delle biografie dedica ampio spazio all'attività missionaria romana nella *Vulgaria* e al progetto ecclesiastico che si intendeva inaugurare come fase immediatamente successiva. Non si trattava infatti di testimoniare semplicemente un rinnovato impegno missionario di matrice romana. L'occasione bulgara che si presenta a Niccolò I intorno all'866 rappresenta molto di più: il controllo della nuova chiesa avrebbe infatti consentito di ristabilire l'amministrazione romana su province greche, da secoli perdute, realizzando così, in modo schiacciante, le potenzialità del primato romano sulla base della tradizione tardoantica, restaurata e riaffermata all'interno di un contenzioso, sempre più aspro, con la chiesa bizantina. La memoria ufficiale, affidata al *Liber Pontificalis*, dunque, era tenuta a tramandare gli atti di una politica missionaria romana che si pretendeva efficiente e impegnativa con l'intento evidente di dimostrare che Roma aveva recuperato la facoltà di intervenire nelle province greche della propria giurisdizione, alla stregua dei grandi papi tardoantichi che si erano battutti per il controllo dell'Illirico.

[38] *Nicolaus I* , p. 183

[39] Niccolò I coinvolge tra i prelati vicini alla curia romana Formoso, vescovo di Porto e Paolo, vescovo di Populonia , Donato, vescovo d'Ostia, il cardinale prete Leone, il diacono Marino, Domenico vescovo di Trevi, Grimoaldo, vescovo di Polimarzo.

I registri di Niccolò I e Adriano II confermano la serietà delle intenzioni romane trasmettendo alcune significative lettere concernenti la questione bulgara. Tra le epistole di Niccolò I[40], primeggia naturalmente la cosiddetta *Responsa ad Consulta Bulgarorum*[41], consegnata a Boris dai vescovi Formoso di Porto e Paolo di Populonia, nella quale il pontefice, con l'apporto quasi certo di Anastasio Bibliotecario, esternò gli usi romani in campo ecclesiastico e canonico, religioso e rituale, legale e punitivo e rispose a domande inerenti lo stile di vita e l'attività di governo propri di un principe cristiano richiamandosi in modo esplicito alle *Responsiones* di Gregorio Magno, indirizzate a l vescovo Agostino[42]. Nel registro di Adriano II[43], si conservano invece due lettere[44], la prima destinata al *basileus* e la seconda al patriarca di Bisanzio in cui si depreca con forza la consacrazione anticanonica di *antistes* per la regione bulgara da parte di Ignazio, appena reintegrato dopo la deposizione di Fozio (870).

Ma è soprattutto il ricchissimo registro di Giovanni VIII a consentirci di valutare quanto la questione bulgara fosse tra le priorità della sede apostolica nella seconda metà del IX secolo. Mentre, infatti, le lettere attribuite a Niccolò I ammontano a un totale di 170 e quelle invece attribuite a papa Adriano II soltanto a 44, il corpus attribuito a Giovanni VIII, tra lettere complete e frammenti, ne comprende ben 387 di cui un sostenuto gruppo (circa 40) è costituito proprio da lettere che riguardano specificatamente la politica missionaria romana. In conclusione, conserviamo le ricche biografie di Niccolò I e Adriano II che ci consentono di valutare quanto la questione bulgara fosse di primaria importanza nell'ambito del contenzioso con la chiesa bizantina; al contrario, non possediamo, né per Niccolò I né per Adriano II, un numero interessante di lettere di argomento missionario. Restano, come già ricordato, soltanto tre lettere significative per il contenuto che ribadiscono l'impegno missionario presso Boris e la difesa dei diritti romani presso il patriarca e l'imperatore. Nel caso di Giovanni VIII, ci troviamo di fronte a una situazione curiosamente invertita. Il *Liber pontificalis*, bruscamente interrotto alla biografia di Adriano II, non tramanda infatti la vita del pontefice impedendoci la

[40] NICHOLAUS I, *Epistolae* , p. 259-690.
[41] *Nicolaus capitulis 106 ad Bulgarorum consulta respondet* in NICHOLAUS I, *Epistolae* , ep. 99, pp. 568-600. Si ricordi inoltre la lettera n. 100 in cui Niccolò I riferisce ai vescovi del regno di Carlo il Calvo intorno al contenzioso con la chiesa costantinopolitana inviando anche al problema della giurisdizione ecclesiastica sul regno di Bulgaria.
[42] Il cosiddetto *Libellus responsionum* non è conservato nella collezione lateranense delle lettere di Gregorio Magno ma in Beda I, 27. Sull'autenticità del testo, si veda R. MEENS, *A background to Augustine's mission to Anglo-Saxon England*, pp. 6-11. Sull'influenza del testo gregoriano nelle *Responsa ad Consulta Bulgarorum*, C. LEYSER, *Charisma in the archive: Roman Monasteries and the Memory of Gregory the Great, c. 870-c. 940,* p. 207-226.
[43] HADRIANUS II, *Epistolae* , p. 691-765.
[44] HADRIANUS II, *Epistolae* , epp. 41, 42, p. 759-762.

valutazione della politica missionaria al tempo di Giovanni VIII attraverso un testo a cui si demandava la memoria ufficiale della sede apostolica. Al contrario, il registro e i frammenti delle lettere compilate durante il pontificato di Giovanni VIII, che costituiscono, per quantità, il corpo più ricco per la documentazione del IX secolo, conservano un significativo gruppo di lettere di argomento missionario. Registro e frammenti rappresentano un osservatorio assolutamente privilegiato; rispetto alle biografie del *Liber pontificalis*, che registrano una memoria selezionata di atti missionari romani alla luce degli eventi successivi e con precisi intenti celebrativi, le lettere, compilate a più riprese come risposta a contingenze storiche precise, costituiscono invece la memoria di una politica missionaria *in fieri* che adotta modalità di intervento di varia natura e che modifica i progetti iniziali in relazione a situazioni geo-politiche fluide e complesse, sempre meno ignote presso la curia romana. Le lettere di Giovanni VIII permettono di delineare una politica missionaria articolata che non siamo in grado di rilevare per i pontificati di Niccolò I e Adriano II ma non solo; il corpus missionario testimonia infatti un allargamento significativo del contesto geografico interessato dagli interventi romani. Il fulcro della politica missionaria romana, rappresentato dalla questione bulgara, esplicito e evidente già nelle biografie di Niccolò I e Adriano II nel *Liber pontificalis* , acquisisce naturalmente un ruolo di grande rilievo nel corpo delle lettere missionarie di Giovanni VIII. Ma la cristianizzazione dei bulgari e soprattutto la costituzione di una chiesa bulgara di obbedienza romana a dispetto delle pretese del patriarcato bizantino, priorità nel programma di Giovanni VIII, non rappresentano gli unici temi di una politica missionaria molto più ambiziosa. Nel *corpus* delle lettere missionarie, si rileva infatti, con facilità, un nuovo fulcro di interesse che viene seguito da Roma con altrettanta costanza e con analogo dispendio di energie, in termini di corrispondenza epistolare e di missioni di legati pontifici: compare, per la prima volta sulla scena della documentazione romana la questione morava. Il *corpus* moravo, non meno rilevante di quello bulgaro, affronta, in un contesto geografico diverso, tematiche già sperimentate proprio per il caso bulgaro: la cristianizzazione dei popoli destinatari della predicazione di Metodio, il missionario bizantino che operava su mandato romano e la costituzione di una chiesa morava di obbedienza romana, a dispetto delle pretese dell'episcopato bavarese. È possibile, dunque, individuare con facilità due progetti di costituzione di chiese di obbedienza romana che, a mio avviso, dovevano costituire i pilastri programmatici della politica missionaria di Giovanni VIII. Due situazioni missionarie da gestire in contesti molto diversi ma con tratti evidentemente comuni, dovevano consentire lo sviluppo di due territorialità ecclesiastiche

fortemente legate alla sede romana, capaci di aprire nuovi scenari geografici ed etnici alle potenzialità missionarie romane. Un terzo fulcro di interesse, meno documentato, ma altrettanto presente nel corpus delle lettere missionarie, è costituito dalla cristianità dalmatica: l'attenzione rivolta verso il vescovado di Nin e verso le sedi ecclesiastiche della costa adriatica, quest'ultime interessate a un possibile riavvicinamento alla chiesa bizantina, rappresenta un ulteriore capitolo della politica missionaria di Giovanni VIII, evidentemente interessato a esportare in anticipo la cristianizzazione di obbedienza romana ai nuovi popoli che emergono dalle fonti latine e bizantine del IX secolo in Dalmazia e in Pannonia.

Da un lato, quindi, cogliamo due progetti articolati di diocesi romane, dall'altra rileviamo una significativa attenzione rivolta alle questioni ecclesiastiche inerenti alla costa dalmata. La politica missionaria elaborata da Giovanni VIII, caratterizzate da una incredibile potenzialità espansiva, si dispiega, dunque, su tre versanti che investono l'Europa centrale e quella sud orientale. Le lettere confermano che i progetti delle due nuove chiese, quella morava e quella bulgara, e l'attenzione rivolta a una riorganizzazione ecclesiastica della Dalmazia adriatica coinvolgono progressivamente un numero sempre maggiore di nuovi soggetti politici di etnia slava. Per concludere, Giovanni VIII sembra il promotore di una politica missionaria romana a ampio respiro, sensibile ai diversi contesti storici e attenta ai nuovi protagonisti politici dell'intera area: la chiesa morava, la chiesa bulgara e una riorganizzata chiesa dalmata fungono nel progetto da poli attrattivi, capaci di coinvolgere e attrarre nella loro orbita le recenti cristianità delle nuove entità etniche politicamente attive nell'Europa centrale e sud orientale. Ed è su questo aspetto che ci concentriamo ora.

III. 2 ***Giovanni VIII: la politica missionaria nei frammenti e nel registro***

Sul finire del paragrafo precedente, si è cercato di illustrare alcune caratteristiche generali della politica missionaria di Giovanni VIII ricordando la significativa conservazione di una parte rilevante della corrispondenza epistolare del papa e suggerendo la possibilità di individuare un vasto corpus di lettere di argomento missionario. Tale *corpus*, a mio avviso, necessità un'analisi globale; sarebbe infatti scorretto procedere allo studio dei singolari contesti missionari senza aver prima preso coscienza, a fondo, della presenza di un progetto missionario complesso e vasto, ma soprattutto unitario e coordinato che determinava la scelta di argomenti e strategie papali comuni, pur nella diversità delle situazioni, dall'Europa centrale a quella sud orientale. Cercherò allora innanzitutto di evidenziare alcuni fattori che ci possono consentire di individuare la traccia di una politica gestita unitariamente da Roma illustrando in breve la rete dell'attività missionaria romana durante il pontificato di Giovanni VIII che la corrispondenza pontificia ci consente di rilevare. L'intento che mi propongo consiste nel dimostrare che il pontefice non gestì la politica missionaria attraverso l'individuazione di comparti chiusi e impermeabili (la questione bulgara, la questione morava, la chiesa dalmata), ma piuttosto impostò sperimentalmente un progetto a ampio raggio, aperto a cogliere ogni opportunità che si presentasse per dilatare ulteriormente le potenzialità espansive della chiesa romana attraverso l'invio di legati pontifici che garantivano contatti diretti e regolari con collaboratori fedeli che dovevano mostrarsi capaci di interagire il più possibile con i nuovi *duces* slavi pannonici, danubiani e dalmatici da avvicinare e da attrarre nell'orbita romana quanto prima possibile. Il progetto di Giovanni VIII è dunque unitario e con una chiara vocazione espansiva: *work in progress* sensibilissimo ai mutamenti geo-politici e ai nuovi soggetti politici da avvicinare, consente molto alle sperimentazioni, si adatta alla fluidità di situazioni, ma, allo stesso tempo cerca soluzioni unitarie, ad esempio, attraverso l'impiego di argomenti legittimanti comuni anche se impiegati in contesti tra loro estranei, per rivendicare i diritti missionari romani. Prima di procedere alla presentazione del *corpus* missionario di Giovanni VIII, con l'intento dunque di illustrare le modalità che Roma adottò per inaugurare una politica missionaria unitaria e nello stesso tempo espansiva, rivolta all'Europa centrale e sud orientale, è necessario presentare brevemente la tradizione che ha consentito di accedere a quella che, a ragione, Lohrmann definisce

"größte Sammelüberlieferung von Dokumenten Johanns VIII. und päpstlichen Dokumenten des 9.-10. Jahrhunderts überhaupt"[45].

La corrispondenza del pontefice, ricchissima e paragonabile per quantità a quella che si è preservata per Gregorio VII (300 lettere in 10 anni di pontificato), presenta una tradizione anomala che sollecita parecchi interrogativi tutt'ora aperti[46]; il problema, di difficile soluzione, dipende dal fatto che la documentazione ci è pervenuta attraverso due nuclei distinti: la parte integra del registro del pontefice, conservata grazie a un manoscritto cassinese che venne confezionato nell'XI secolo con scrittura beneventana riguarda le lettere del periodo che coprono il periodo tra il primo settembre 876 (X indizione) e l'agosto dell' 882 (XV indizione)[47]; i frammenti, conservati perché confluiti nelle *collectiones canonum* della fine dell'XI secolo e del XII secolo[48] appartengono invece ai primi cinque anni del pontificato (872-876)[49]; si è dunque supposto che i canonisti avessero a disposizione nel Laterano solo la prima parte del registro del pontefice, attualmente scomparsa. Invece, la seconda parte del registro si conservava per opera di Montecassino, grazie alla copia dell'XI secolo realizzata probabilmente nel monastero forse ai tempi dell'abate Desiderio, poi papa col nome di Vittore III. Una nota , forse del XIII secolo, testimonia che il manoscritto di proprietà dei monaci cassinesi, venne poi riconsegnato al papa (forse Clemente IV, 1265-1276) da *Berardus*, canonico della basilica di san Pietro[50]. Come spiegare questo curioso fenomeno che consentì la conservazione della corrispondenza pontificia risalente alle ultime indizioni del pontificato mentre provocò la scomparsa della prima parte della corrispondenza, conservata soltanto in minima parte in alcuni frammenti delle collezoni canoniche dell'XI e del XII secolo?

[45] Cit. da D. LOHRMANN, *Das Register Papst Johannes'VIII. (872-882),* p. 4.
[46] Si rimanda a D. LOHRMANN, *Das Register Papst Johannes'VIII. (872-882),* che si occupa specialmente degli aspetti paleografici del manoscritto in cui si conserva il registro. Si veda anche il recente A. DOROTHEE, *Johannes VIII: päpstliche Herrschaft in den karolingischen Teilreichen am Ende 9. Jahrhunderts.*
[47] Il registro di Giovanni VIII è organizzato per indizioni secondo l'uso antico. Soltanto con Gregorio VII si sceglierà l'organizzazione per anno. L'indizione presenta maggiori difficoltà nella conservazione dell'ordine cronologico.
[48] Tra le *collectiones* più significative per i frammenti delle lettere di Giovanni VIII si devono citare senz'altro la *Colletio Britannica* (London Brit. Mus. Additional Mss. 8873, s. XII), la *Deusdedit card. Collectio Canonum*, della fine dell'XI sec (ed. Martinucci, Venetiis 1869); meno importanti, ma comunque comprensive di alcuni frammenti di lettere di Giovanni VIII, anche la cosiddetta *Collectio trium partium*, quella di Anselmo di Lucca, Ivo di Chartres e il decreto di Graziano.
[49] P. Ewald per primo ha sottolineato che i frammenti appartengono a lettere che risalgono alla prima parte del pontificato di Giovanni VIII (872-876). Il problema della nona indizione, a dire di Lapôtre distrutta, è legato alla difficoltà di datare i frammenti. La prima lettera in ordine cronologico conservata nei *Fragmenta* editi da Caspar nei MGH è stata fatta risalire a un lasso di tempo che va dal dicembre 872 al maggio 873; l'ultima invece a un lasso di tempo che va dall'873 all'876: l'editore non riesce a datare con maggiore precisione le lettere finali.
[50] La copia cassinese del registro di Giovanni VIII è oggi conservata presso l'Archivio Vaticano (*Reg. Vat. t. 1*).

Lapôtre, massimo studioso della storia del papato nella seconda metà del IX secolo, ipotizza con enfasi che la storia del registro di Giovanni VIII costituisce "un épisode inconnu d'une de plus épouvantables tragédie de l'époque"[51]; sostiene infatti che l'anomala tradizione in due nuclei sia da attribuire a una vera e propria lacerazione, a suo dire intenzionale, del corpus completo delle lettere, operata in un'epoca molto vicina al pontefice. Poiché la profanazione del registro comportò la scomparsa delle lettere risalenti alla nona indizione[52], Lapôtre avanza allora l'ipotesi che il movente fosse proprio quello di far scomparire i documenti emessi dagli *scrinia* lateranensi in quell'arco di tempo. Il gesuita francese ha tentato inoltre di dare un nome ai possibili mandatari del gesto che, a suo parere, potevano essere soltanto i cosiddetti formosiani ("on les nomme Formose, plus tarde pape, alors évêque de porto; Grégoire, nomenclateur du Saint-Siège; Georges de Aventino, maître de la milice; Sergius, autre maître de la milice; Étienne, secondicier de l'Église romaine; Constantina, noble patricienne et fille du nomenclateur Grégoire; toute une fraction enfin de l'aristocratie et du haut clergé de Rome"[53]): nelle lettere che mancano, Giovanni VIII avrebbe denunciato infatti al mondo i crimini di Formoso e dei suoi amici, scomunicati l'11 luglio dell'876 dopo la fuga da Roma con gran parte del tesoro papale. In seguito alla morte di Giovanni VIII, papa Marino I richiamò Formoso dall'esilio e progressivamente i formosiani recuperarono le cariche perdute presso il Laterano. Lapôtre suggerisce la possibilità che proprio i formosiani abbiano distrutto i documenti della nona indizione del registro che denciavano le malefatte e registravano le scomuniche, avendo invece cura di conservare le prime tre indizioni del corpus, confluite successivamente nelle *Colletiones*, dove invece si confermavano le alte cariche di cui erano insigniti prima della scomunica. Tale operazione significò allora la lacerazione in due parti del registro di Giovanni VIII e facilitò la dispersione di una delle due. Il primo editore del registro di Giovanni VIII fu il cardinale Carafa che basò il suo lavoro su una copia del XVI secolo[54]. A usufruire finalmente del codice cassinese fu invece Guido Levi alla fine del XIX secolo[55]. L'editore di riferimento, tutt'ora, sia per il registro che per i frammenti, resta Erich Caspar che pubblicò per i *Monumenta Germaniae Historica*[56] all'inizio del XX secolo. Edizioni di singole lettere di Giovanni VIII inerenti al problema

[51] A. LAPOTRE, *L'Europe et le Saint-Siège a l'epoque carolingienne,* p. 22.
[52] Esiste un dibattito che contrappose Ewald e Lapôtre intorno all'assenza di lettere della nona indizione (1 settembre 875-30 agosto 876).
[53] A. LAPOTRE, *L'Europe et le Saint-Siège a l'epoque carolingienne*, p. 25-26.
[54] *Epistolae decretales summorum pontificum*. Sulle altre edizioni che seguirono il lavoro di Carafa si vedano le note introduttive di E. CASPAR in IOHANNES VIII, *Epistolae* , p. XIII-XXII.
[55] G. LEVI, *Il tomo I dei Regesti Vaticani (lettere di Giovanni VIII)*, p. 161-94.
[56] IOHANNES VIII, *Fragmenta* , p. 275-333; IOHANNES VIII, *Epistolae* , p. 1-272.

metodiano sono poi confluite nei numerosi *corpora* di fonti cirillometodiane. Il registro conta 314 lettere (1 settembre 876-ca. agosto 882); i frammenti attribuiti a Giovanni VIII e pubblicati da Caspar sono invece 62 (872/873-ca. 875). Molto dubbie risultano, per i frammenti, le datazioni e le intestazioni e l'editore non esita a rendere note le sue difficoltà[57]. Anche le datazioni delle lettere conservate nel manoscritto cassinese presentano purtroppo casi di incertezza. L'ordine stabilito dal *registrator* delle epistole non è in alcuni casi perfettamente cronologico[58]; le epistole non sono dotate con regolarità di date complete; spesso avviene che semplicemente si annoti, al termine della lettera *data ut supra*, formula questa che ha creato serie difficoltà ai commentatori e agli editori del registro di Giovanni VIII[59]. Caspar ha scelto un criterio cauto per datare le molte lettere che presentano la nota *data ut supra*. Convinto che si tratti di una annotazione che rimanda alla data della lettera che precede, ritiene infatti che non si possa accogliere la data completa: piuttosto, la lettera contrassegnata dal *data ut supra* risale allo stesso anno della precedente e probabilmente allo stesso mese, ma non è lecito, a suo parere, accogliere lo stesso giorno. L'analisi sistematica delle lettere romane inviate in Europa centrale e sud orientale soffre dunque, inevitabilmente, del limite delle datazioni: grave per i frammenti, meno problematico per le lettere conservate nel registro.

Altro problema che emerge dall'analisi del *corpus* missionario è connesso all'identificazione dei destinatari, quando si tratta dei capi politici slavi che risiedevano nelle regioni danubiane e, in generale, nell'Illirico occidentale. Questa difficoltà è poi accentuata dall'assenza, nel territorio preso in esame, di compagini stabili che risultino riferirsi in modo puntuale all'autorità e allo stanziamento di una *gens nel territorio stesso*. Il collasso del caganato avaro apre infatti una fase turbolenta durante la quale si definiscono nuovi equilibri di potere in Europa centrale e sud-orientale. Da una parte il *vacuum* politico nel bacino carpatico a nord del Danubio consente l'emergere della Moravia del IX secolo, formazione politica pressoché autonoma, capace di opporre costante resistenza ai numerosi tentativi di assoggettamento militare e politico, periodicamente avanzati da Ludovico il Germanico, Carlomanno e i duchi bavaresi della marca orientale[60]. Dall'altra parte, a sud del Danubio e quindi nei territori meridionali e

[57] E. CASPAR, *Studien zum Register Johann VIII*, p. 77-156. Nel suddetto saggio si accoglierà la cronologia proposta dall'editore tedesco.
[58] Caspar sceglie di conservare l'ordine delle lettere così come viene offerto dal manoscritto cassinese.
[59] Jaffè, ad esempio, vi vede la deformazione di *data et cetera*, mentre Ewald ritiene si tratti piuttosto di una annotazione dei copisti cassinesi che invece di ripetere la stessa data per due lettere adottavano tale formula per segnalare che la seconda lettera era stata compilata lo stesso giorno di quella che la precedeva.
[60] J. FRIED, *The Frankish kingdoms, 817-911: the east and middle kingdoms*, p. 142-168; T. REUTER, *Germany in the early middle ages 800-1056*, p. 70-102.

orientali dell'ormai scomparso caganato avaro, il panorama si complica vistosamente: la conquista franca dell'Istria, compiuta a cavallo tra l'VIII e il IX secolo e riconosciuta dall'impero bizantino soltanto con la pace di Aachen dell'812, apre all'impero carolingio nuove prospettive di espansione e segna l'infittirsi dei rapporti franchi con numerosi soggetti politici slavi che finiscono per essere attratti nella sfera politica carolingia; a sua volta, l'impero bulgaro, solido nella sua originaria sede meridionale, inizia a orientare la sua espansione verso la Pannonia lungo la direttrice dei fiumi Danubio e Drava entrando così in conflitto con gli interessi franchi sulla regione[61]; Bisanzio, inoltre, mantiene il controllo politico, almeno nominale, sulle città adriatiche e tenta ciclicamente di recuperare il suo predominio sulle *gentes* slave balcaniche in competizione con la Bulgaria. La vasta regione rappresenta durante l'intero corso del IX secolo il teatro privilegiato di interessi espansivi contrapposti, il fulcro caldo della politica internazionale[62]. Il contesto turbolento favorisce il continuo affiorare di formazioni politiche slave, tra cui spiccano il ducato della bassa Pannonia, quello croato e quello serbo[63], che rivestono ruoli sempre più significativi, determinando l'equilibrio politico dell'intera regione: in altre parole, l'effettivo controllo franco, bizantino o bulgaro sul territorio era garantito dalla capacità di sviluppare dialoghi diplomatici efficaci con i capi politici slavi più influenti, procedendo se possibile a una loro ufficiale investitura all'interno del sistema di cariche amministrative in uso nel più complesso organismo politico carolingio o in quello bizantino[64].

Le fonti che consentono di accedere alle dinamiche vicende politiche dell'intera regione sono estremamente scarse. Gli annali carolingi e sporadiche opere letterarie come la *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*[65] e la *Descriptio civitatum et regionum ad septentrionalem plagam Danubii*[66], trasmettono informazioni sui contatti franchi con le realtà confinanti più immediate soltanto occasionalmente registrando situazioni in genere di carattere eccezionale. Spiccano i racconti dei conflitti impegnativi e cruenti con i

[61]*Annales regni Francorum* , p. 216: "*Bulgari quoque Sclavos in Pannonia sedentes, misso per Dravum navali exercitu, ferro et igni vastaverunt, et expulsis eorum ducibus, Bulgaricos super eos rectores constituerunt*." Si veda J. SHEPARD, *Slavs and Bulgars*, p. 228-248.
[62] F. CURTA, *Southeastern Europe in the Middle Ages 500-1250*, p. 111-179; si veda anche J. V. A. FINE, *The early medieval balkans*, p. 49-58; 248-265; M. INNES, *Franks and Slavs c. 700-1000*, p. 201-216; T. LIENHARD, *Les combattants francs et slaves face à la paix*, p. 253-266; T. F. X. NOBLE, *Louis the Pious and the frontiers of the frankish realm*, p. 333-348; T. REUTER, *The End of Carolingian Military Expansion*, p. 391-408.
[63]M. ANČIĆ, *I territori sud-orientali dell'Impero carolingio all'alba della nuova epoca*, p. 64-70; P. URBAŃCZYK, *Early State Formation in East Central Europe*; H. BULÍN, *A propos de formations politiques des Slaves*,p. 360-378.
[64]J. M.H SMITH, *Fines imperii: the marches*, p. 169-189
[65] *Conversio Bagoariorum et Carantanorum.*
[66]*Descriptio civitatum et regionum ad septentrionalem plagam Danubii*.

moravi di Rastislav e Svatopluk tra i primi decenni del IX secolo e gli inizi del X secolo mentre un certo spazio è dedicato all'assoggettamento definitivo dei carantani (in Carinzia e in Carniola) da parte dei duchi bavaresi, sostituiti progressivamente dai conti franchi della marca orientale; con dovizia di particolari, viene trasmesso il racconto dell'insubordinazione dello slavo Liudewit, residente nella regione del fiume Sava, che minacciò il controllo franco sulla Pannonia con un effetto a catena di diserzioni[67]; vengono registrati i rapporti diplomatici con la potenza bulgara, tesi o pacifici[68], mentre notizie sporadiche sono dedicate a Pribina e a Kocel, duchi vassalli della Bassa Pannonia[69], a Borna, *dux Dalmatiae et Liburniae* [70] e ad altri *duces* di cui conosciamo soltanto i nomi; alcune informazioni sul croato Trpimir sono invece note grazie alla penna del teologo sassone Godescalco di Orbais che trascorse qualche tempo tra l'846 e l'848 alla sua corte prima di raggiungere la Bulgaria[71].

La fonte greca che invece informa con dovizia di particolari sulla storia delle *gentes* slave nel IX secolo in Dalmazia e in Pannonia è naturalmente costituita dal noto *De administrando imperio*[72]. L'opera, compilata tra il 948 e il 949 dall'imperatore Costantino VII Porfirogenito, a cui ricorrono con frequenza gli storici per colmare le impressionanti lacune delle fonti del IX secolo per l'Europa centrale e sud orientale, rappresenta purtroppo una fonte molto delicata perché riversa naturalmente la prospettiva bizantina imperiale del X secolo nella storia del secolo precedente[73]. Eppure costituisce per unicità un tassello imprescindibile per la storia dell'Europa centrale e sud orientale del IX secolo fornendo notizie sulle dinamiche politiche e sui continui conflitti militari che si compivano nell'area e sul ruolo che nella vicenda complessiva giocarono in particolare *duces* croati e serbi. Tornando infatti all'identificazione dei destinatari slavi delle lettere missionarie di Giovanni VIII, soltanto il *De administrando imperio* consente di apprendere i minimi ragguagli biografici di alcuni di essi che resterebbero privi di qualsiasi contesto se ci si limitasse all'analisi delle fonti franche. Domagoj, Sedesclavus e lo stesso Branimir vengono infatti menzionati esclusivamente dalle lettere di Giovanni VIII nell'ambito latino – e ciò rende le lettere missionarie fonte storica ulteriormente preziosa - a fianco invece di leaders politici come Boris, Svatopluk e Kocel che, invece, sono confluiti nella tradizione franca degli annali e di altri testi sopra menzionati.

[67] *Annales Regni Francorum*, aa. 820, 821,822, 823 p. 152-164.
[68] *Annales Regni Francorum*, aa. 824, 825, 826, 828, p. 164 e segg.
[69] *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, p. 118-134.
[70] *Annales Regni Francorum*, a. 823, p. 160.
[71] GODESCALCUS ORBACENSIS, *Responsa de diversis*.
[72] CONSTANTINUS PORPHYROGENITUS, *De administrando imperio*.
[73] A. TOYNBEE, *Costantino Porfirogenito e il suo mondo*, p. 64-78.

Il *corpus* delle lettere missionarie di Giovanni VIII[74] registra innanzitutto specifici lassi di tempo durante i quali si assiste a una intensificazione degli interventi romani nei contesti missionari di principale interesse: gruppi di lettere vengono compilati presso gli scrinia lateranensi per dirimere contenziosi e risolvere situazioni problematiche in ambito bulgaro, moravo a dalmata. Sin dai primi anni del pontificato, infatti, Giovanni VIII mostra di monitorare costantemente i tre fulcri della sua politica missionaria garantendo lo ius della sede apostolica dalle contestazioni di sedi patriarcali o arcivescovili concorrenti attraverso una regolare corrispondenza epistolare che doveva attestare pubblicamente la pratica giurisdizionale romana nei territori di missione contesi. Gli insiemi di lettere compilati per far fronte a situazioni critiche che si verificavano nei tre ambiti primari della politica missionaria romana e recapitati alle varie parti che rivestivano un ruolo attivo nei contenziosi giurisdizionali, conservano inoltre, nella maggior parte dei casi, lettere destinate a leaders politici slavi di contesti geografici in apparenza estranei, ma probabilmente adiacenti ai centri di interesse più manifesto; sembra dunque di poter constatare che l'occasione fornita dalla chiesa bulgara, da quella morava e da quella dalmata venga regolarmente sfruttata per consegnare lettere a capi politici slavi con i quali instaurare un contatto, intrecciare un dialogo e intraprendere un percorso di coinvolgimento progressivo nei nuovi progetti ecclesiastici romani. I gruppi di lettere, redatte in specifici lassi di tempo e destinati a una pluralità di contesti, vengono affidati a legati pontifici esperti, disposti a intraprendere lunghi viaggi che prevedevano soggiorni presso le corti dei duces dell'Europa centrale e sud-orientale. Di alcuni di essi conosciamo il nome, esplicitato nelle intestazioni dei commonitorii, testi di promemoria che dovevano supportare i delicati uffici diplomatici, annotato alla fine della lettera dopo la data oppure menzionato nel testo della lettera stessa. Tra i legati a noi noti a cui si affidava l'incarico della consegna delle lettere spiccano Paolo, vescovo di Ancona e Eugenio, vescovo di Ostia[75]. Si incontra il legato Paolo di Ancona nel maggio dell'873, latore probabile di un carnet di 9 o 10 lettere destinate a risolvere il contenzioso con il clero bavarese a proposito del diritto all'esistenza di una diocesi pannonica di obbedienza romana. Sempre lo stesso Paolo di Ancona, coadiuvato questa volta da Eugenio di Ostia, è attivo cinque anni più tardi, tra l'aprile e l'ottobre dell'878, in tutt'altro contesto e più precisamente come latore di 7 lettere redatte per scongiurare il patriarca Ignazio dalla pratica, giudicata a Roma

[74] Si veda Appendice III. A *Fragmenta*: la politica missionaria di Giovanni VIII, Appendice III. B *Registrum*: la politica missionaria di Giovanni VIII.
[75] G. VITOLO , *Eugenio (vescovo di Ostia),* p. 481-483.

anticanonica, di consacrare vescovi greci per il regno *Vulgarorum*. Altro protagonista della politica missionaria di Giovanni VIII sembra essere un certo *Iohannes, presbyter* esperto di mondo slavo nel corpus di lettere missionarie; forse da identificare con il prete di Venezia Giovanni, ambasciatore di Svatopluk presso Ludovico il Germanico in occasione della cosiddetta pace di Forchheim (874)[76], viene menzionato una prima volta nel carnet di lettere compilate tra l'874 e l'875 in qualità di prete presso il dux Sclavorum Domagoj[77]: probabilmente fu proprio lo stesso Giovanni il latore di quest'ultimo gruppo di lettere, indirizzate a Domagoj e Boris-Michele; si ritrova infine il prete Giovanni nel giugno dell'879, ancora una volta latore di lettere papali destinate a Branimir, ai vescovi delle sedi dalmate e di nuovo al re dei bulgari. In conclusione, la sede apostolica promuove viaggi impegnativi di legati pontifici che hanno il compito di consegnare lettere e rappresentare la politica romana in contesti lontani e difficilmente gestibili. Gli interventi, tesi a risolvere contenziosi giurisdizionali che mettevano in discussione i diritti missionari e ecclesiastici romani in ambito bulgaro, moravo e dalmata, vengono sfruttati per avvicinare nuovi interlocutori. I legati devono essere uomini fidati, vicini al papa, capaci di gestire, con la stessa incisività, situazioni diverse in contesti tra loro estranei. Inoltre, si sfruttano come legati uomini che hanno pratica del mondo slavo, garantita da una certa frequentazione, come nel caso del prete veneziano Giovanni, figura oscura ma eclettica, probabilmente vicina a Svatopluk, di certo legata ai croati Domagoj e Branimir.

L'analisi di alcuni gruppi di lettere missionarie consente di cogliere certe modalità attraverso le quali la sede apostolica operò con l'obbiettivo di estendere al massimo la sua influenza sull'intera regione. Le numerose lettere redatte e consegnate per risolvere la questione bulgara e stabilire definitivamente la giurisdizione romana sulla regione sono ad esempio abbinate, con una certa regolarità, a lettere destinate a Domagoj, Sedesclavus e Branimir[78]. La questione bulgara compare per la prima volta tra i frammenti del registro datati tra il dicembre 872 e il maggio 873. La lettera n. 7 nell'edizione di Caspar viene compilata per mettere in guardia Boris Michele contro la *perfidia Grecorum*: quest'ultimi sono accusati di interessarsi alle sorti ecclesiastiche del regno bulgaro, di pertinenza

[76] *Annales Fuldenses*, p. 82-83, a. 874: "*Indeque rediens cum Karlmanno et Hludowico filiis suis in villa Forahheim locutus est ibique legatos Zuentibaldi pacem petentes et fidelitatem promittentes suscepit.* ***Cuius legationis princeps erat Iohannes presbyter de Venetiis****, qui etiam, ut ei rex omni ambiguitate remota crederet, quicquid verbis dicebat, sacramento firmabat, videlicet ut Zuentibald regi fidelis permaneret cunctis diebus vitae suae et censum a rege constitutum per annos singulos solveret, si ei tantummodo quiete agere et pacifice vivere concederetur.*"

[77] IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 38, p. 295.

[78] Sulla cristianizzazione dei croati, si veda l'opera di riferimento A. P. VLASTO, *The entry of the Slavs into Christendom*, p. 187-206; L. MAKSIMOVIC, *The Christianization of the Serbs and Croats*, p. 167-184. Si rimanda poi a M. JURKOVIĆ – A. MILOŠEVIĆ, *Il regno croato tra due imperi altomedievali*, p. 27 e seg; N. KLAIĆ, *Povijest Hrvata u ranom srednjem vijeku*; L. MARGETIČ, *Dolazak Hrvata.*

romana, inviando preti e vescovi[79]. La lettera 9, indirizzata a Domagoi[80], *dux* dei Croati tra l'864 e l'876 e consegnata probabilmente nello stesso lasso di tempo della precedente, lamenta la falsitas greca: Giovanni VIII informa il dux croato dell'ostinazione del patriarca Ignazio che si ostina a negare la giurisdizione romana sulla patria dei bulgari e che ha osato consacrare un suo arcivescovo per la regione. Purtroppo le due lettere, consegnate a Boris e a Domagoj nello stesso frangente da un legato pontificio di cui non conosciamo il nome, sono pervenute soltanto parzialmente e non consentono molto alla speculazione. Pare però evidente che la lettera a Domagoj sottenda l'obbiettivo di attrarre la realtà croata nell'orbita di una chiesa bulgara di obbedienza romana. La denuncia dell'abuso di Ignazio rappresenta dunque l'occasione per salvaguardare la politica filoromana di Boris Michele e per coinvolgere la realtà croata, adiacente alla dominazione bulgara forse nell'attuale Bosnia, nel progetto ecclesiastico romano.

Il binomio bulgaro-croato non sembra momentaneo nella politica missionaria di Giovanni VIII; viene, infatti, ulteriormente ribadito in un nuovo gruppo di lettere preparato e consegnato probabilmente l'anno successivo. A operare nel contesto allargato compare questa volta proprio il *presbyter Iohannes* che, probabilmente in qualità di delegato romano, aveva forse raggiunto la corte di Domagoj già l'anno precedente, in seguito al primo contatto attestato con la sede apostolica. La lettera consegnata a Boris[81], che ribadisce il divieto di accogliere vescovi greci ordinati da Ignazio, è abbinata questa volta a due lettere destinate alla realtà croata: nella prima lettera, indirizzata a tutti i cristiani sudditi di Domagoj[82], il papa condanna la pena capitale inflitta con l'inganno dal *dux* a nemici pubblici che avevano chiesto protezione a *Iohannes religiosus presbiter* e chiede di consentire a quest'ultimo di *pristino officio et ministerio liberius uti et verbum predicationis in populo iuxta morem sacerdotis in omnibus exercere*; nella seconda lettera, indirizzata a Domagoj[83], Giovanni VIII indica l'esilio come pena confacente ai traditori della patria e chiede al dux di reprimere la pirateria che, compiuta in suo nome, offusca la sua fama di cristiano. Ancora una volta, dunque, l'insieme di epistole, purtroppo costituito da frammenti, propone l'abbinamento di lettere compilate per riaffermare la giurisdizione romana sul regno di Boris e di lettere invece destinate al contesto croato di Domagoj: si torna dunque a suggerire un probabile progetto di coinvolgimento del ducato croato nella

[79] IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 7, p. 277.
[80] B. FERIANČIĆ , *Domagoj*, p. 1175. Si veda F. CURTA, *Southeastern Europe in the Middle Ages 500-1250*, p. 139-140. Domagoj depose Sedesclavus, figlio di Trpimir.
[81] IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 37, p. 294.
[82] IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 38, p. 295.
[83] IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 39, p. 296.

chiesa bulgara di obbedienza romana, sostenuto da un avvicinamento sempre più profondo della sede apostolica alla nuova realtà. La scomparsa del *dux* Domagoj non segna la fine dei rapporti croati con la sede apostolica e altre lettere, datate al maggio dell'879, continuano a confermare l'oscuro nesso tra il contesto missionario bulgaro e quello croato. Abbinata a due lettere indirizzate rispettivamente a Boris Michele[84] e agli *optimates* bulgari[85], si conserva infatti una lettera destinata a Sedesclavus[86], figlio di Trpimir che tornò in carica alla morte dell'usurpatore Domagoj[87]. La lettera testimonia il primo approccio della sede apostolica al nuovo leader che viene cerimoniosamente definito dilectus filius…gloriosus comes Sclavorum. Al nuovo capo politico croato, di cui si celebrano le qualità cristiane, Giovanni VIII si rivolge con cautela pregando che, per amore degli apostoli Pietro e Paolo, si consenta al legato pontificio, diretto al popolo bulgaro, di attraversare la loro regione incolume per raggiungere la corte del re bulgaro Michele, probabilmente a Pliska. Il rapporto con il nuovo *comes Sedesclavus* sembra ancora embrionale rispetto a quello che invece lettere precedenti registrano tra la chiesa romana e il suo predecessore; il contenuto inoltre conferma nuovamente la contiguità geografica tra la dominazione croata e quella bulgara, ma non consente di speculare intorno a un programma ecclesiastico romano per la dominazione croata. Nello stesso anno, probabilmente un mese più tardi, Giovanni VIII interviene di nuovo nell'area bulgaro-croata rivolgendosi a un gruppo eterogeneo di destinatari: alla solita lettera indirizzata a Boris-Michele in cui il papa esterna con tono sempre più implorante la preghiera che il *regnum* bulgaro torni a rivolgersi *ad sanctam matrem vestram Romanam ecclesia*[88], si affianca in questa occasione la prima epistola romana al nuovo *dux* croato Branimir[89]. Nella lettera[90], il papa torna nuovamente a chiedere protezione per il legato pontificio *Iohannes presbyter* diretto alla corte di Boris e dunque ancora una volta conferma la contiguità tra dominazione croata e dominazione bulgara. La lettera ha un contenuto più ricco e sostanzioso rispetto a quello, estremamente scarno, della lettera inviata a *Sedesclavus*. Innanzitutto, sin dal suo esordio, segnala l'avvio di un rapporto più significativo e meno occasionale tra Branimir e Giovanni VIII: è scritto infatti che Branimir per primo si è rivolto al pontefice inviando lettere tramite il solito *Iohannes*

[84] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 182
[85] IOHANNES VIII, *Epistolae* , ep. 183
[86] IOHANNES VIII, *Epistolae* , ep. 184, p. 147.
[87] F. CURTA, *Southeastern Europe in the Middle Ages 500-1250*, p. 140; IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 190, p. 151-52.
[88] IOHANNES VIII, *Epistolae* , ep. 192, p. 153-54.
[89] S. ČIRKOVIĆ, *Branimir*; si veda anche F. CURTA, *Southeastern Europe in the Middle Ages 500-1250*, p. 140-41.
[90] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 190, p. 151-152.

presbyter[91] in cui manifestava l'intenzione di affidare tutto il suo popolo e tutta la sua terra (…*tibi et omni populo tuo omnique terrae tuae*) alla protezione degli apostoli Pietro e Paolo e della sede apostolica. Il papa perciò risponde alle sollecitazioni del *dux* Branimir, lodando la sua iniziativa e ponendo le basi per un dialogo proficuo, amichevole e duraturo. Nella stessa occasione, il legato *Iohannes presbyter* doveva consegnare altre due lettere: la prima era indirizzata a Teodosio, diacono della chiesa di Nin[92]; la seconda invece era da consegnarsi all'arcivescovo di Spalato e ai vescovi di Ossero e Zara[93]. A Teodosio diacono Giovanni VIII concede la *episcopalem consacrationem per nostrae manus impositionem* sancendo formalmente, per la prima volta, il riconoscimento della nuova chiesa di Nin da parte della sede apostolica[94]; ai prelati delle chiese della Dalmazia bizantina Giovanni VIII raccomanda assoluta fedeltà alla giurisdizione romana nonostante i dubbi instillati da greci o slavi[95]. Il gruppo di lettere, compilate nel giugno dell'879 e consegnate da *Iohannes presbyter*, delinea uno spazio di intervento più complesso dei precedenti dove il contesto croato viene accostato ancora una volta alla questione bulgara mentre contemporaneamente sembra emergere un nuovo campo di interesse, quello per la chiesa dalmata. Nel registro di Giovanni VIII, lo sforzo di intervento nelle delicate vicende ecclesiastiche della Dalmazia – che prevede una riorganizzazione gerarchica delle sedi tardoantiche e di quelle di recente fondazione e una conferma più solida dell'obbedienza romana della provincia ecclesiastica – coincide con lo sviluppo di un dialogo fecondo tra il pontefice e il nuovo capo politico Branimir, confermato da una seconda lettera di difficile datazione ma senz'altro successiva[96](881-882). In quest'ultima epistola, Giovanni VIII torna a ringraziare il leader slavo, tutto il suo popolo e il suo clero per la fedeltà dimostrata alla sede apostolica; dice inoltre di aver appreso le buone nuove dal resoconto di Teodosio di Nin, vescovo che esplicitamente viene attribuito questa volta al *glorioso comiti et dilecto filio nostro* [Branimir] *atque omnibus religiosis sacerdotibus*

[91] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 190, p. 152: *"dilecto filio branimir. Relegentes nobilitatis tuae litteras, quas per Iohannem venerabilem presbyterum, communem fidelem, nobis mandasti, quantam fidem et sinceram devotionem circa ecclesiam sanctorum apostolorum Petri ac Pauli et circa nos habeas, luce clarius novimus".*
[92] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 191, p. 153.
[93] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 196, p. 156-57.
[94] V. PERI, *Spalato e la sua chiesa nel tema bizantino di Dalmazia*, p. 272- 347.
[95]IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 196, p. 157: „ *Porro si aliquid de parte Grecorum vel Sclavorum super vestra ad nos reversione vel consecratione aut de palii perceptione dubitatis, scitotepro certo, quoniamnos secundum sanctorumpatruum decessorumquenostrorum pontificum statuta vos adiuvareauctoritate curabimus*".
[96] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 295, p. 257-58.

et honorabilibus iudicibus cunctoque populo[97]. Risulta allora che la politica missionaria romana abbia conosciuto una svolta ben precisa durante il principato di Branimir: la dominazione croata, che fino a quel momento sembra associata marginalmente al progetto di una chiesa bulgara di obbedienza romana, negli ultimi anni del pontificato di Giovanni VIII, acquisisce un ruolo di maggior rilievo in concomitanza con l'interruzione preoccupante dei rapporti con Boris Michele a cui si continua a scrivere senza ricevere risposta di sorta mentre la riorganizzazione della chiesa dalmata sembra preliminare a una possibile e auspicata integrazione ecclesiastica dei territori occupati dai croati. In conclusione, il ducato croato viene costantemente monitorato grazie all'attività del delegato romano *Iohannes presbyter*.

Nonostante il continuo susseguirsi di capi politici, infatti, il rapporto è assicurato da un costante scambio di lettere. La prima fase, segnata dalla figura oscura di Domagoj, sembra caratterizzata dalla volontà romana di coinvolgere la dominazione croata nel progetto della costituzione di una chiesa bulgara – evidente infatti, nelle lettere di Giovanni VIII, risulta la percezione di una contiguità geografica delle due dominazioni, specialmente, si può supporre, nell'area più orientale del principato croato (Bosnia?). La seconda fase, caratterizzata dall'energico Branimir, sembra piuttosto denotare una svolta nella politica romana, forse dovuta a una accresciuta consapevolezza dell' indebolimento delle posizioni romane nel regno di Boris-Michele in seguito al concilio ecumenico degli anni 879-880: la corrispondenza pontificia suggerisce allora, molto probabilmente, la volontà di procedere a una possibile integrazione delle aree di dominazione croata nelle territorialità ecclesiastiche dalmate, mediata forse dal vescovo di recente consacrazione Teodosio di Nin.

Il caso croato nelle lettere di Giovanni VIII illustra dunque una politica eclettica, in maturazione, capace di cogliere le complesse dinamiche politiche e ecclesiastiche dell'intera regione dell'Illirico tardoromano: il ducato croato, che doveva garantire il passaggio sicuro dei legati pontifici in Bulgaria e che avrebbe potuto essere attratto nell'orbita di una chiesa bulgara di obbedienza romana, sembra invece assumere il ruolo di soggetto politico garante dell'obbedienza romana in Dalmazia mentre il suo territorio sembra destinato alla giurisdizione delle diocesi della chiesa dalmata.

Nel registro di Giovanni VIII, la costituzione di una chiesa pannonico-morava coinvolge nella sua fase iniziale numerosi soggetti politici. Mentre, infatti, Svatopluk,

[97] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 295, p. 258: "*Audita per theodosium* ***venerabilem episcopum vestrum*** *fide et devotione, quam circa sedem beati Petri apostoli et nostri pontificii vos habere cognoscimus, immensas Deo gratias referentes magno gaudio sumus repleti…".*

indicato come naturale garante dell'operato dell'arcivescovo Metodio già nel maggio dell'873[98], rimane una costante tra le lettere che hanno per oggetto la diocesi romana di nuova fondazione, altri due capi politici slavi compaiono, purtroppo un'unica volta, tra i destinatari del ricco dossier di lettere affidato alle cure del legato Paolo, vescovo di Ancona. Le lettere del maggio dell'873, di cui si conservano ben otto frammenti, vengono redatte per far fronte a una situazione di estrema urgenza; era giunta infatti a Roma la notizia che il missionario Metodio, consacrato dal predecessore Adriano II vescovo di Pannonia, era stato condannato in seguito a un sommario processo organizzato dall'episcopato bavarese con il pieno appoggio delle autorità laiche ed era trattenuto in prigionia da tre anni. Le lettere, in cui si lamenta l'anticanonicità del processo, si rivendica lo ius romano sulla Pannonia, si richiede l'immediata scarcerazione di Metodio e il suo pieno reintegro nelle funzioni episcopali, sono indirizzate a molteplici destinatari: da Ludovico il Germanico (n. 15)[99] a Carlomanno (n. 16)[100]; dall'arcivescovo Adalwino (n. 20)[101] ai vescovi Ermenrico di Passau (n. 22)[102] e Anno di Frisinga (n. 23)[103]. Si conserva inoltre un prezioso frammento del *commonitorium* consegnato a Paolo, vescovo di Ancona e legato in Germania e Pannonia a cui Giovanni VIII aveva affidato l'incarico di assicurare la liberazione di Metodio e il reintegro nelle sue funzioni (n. 21)[104]. Paolo, inoltre, è il probabile latore di altre tre missive sempre inerenti alla questione della diocesi metodiana; due di queste erano da destinare a Kocel, comes di Pannonia (nn. 17,19)[105]; la terza, invece, di cui resta un breve frammento, doveva essere consegnata ad un certo *Montemerus*[106].

Qual è il ruolo di Kocel nella questione della costituzione e della sopravvivenza della diocesi di Metodio? Purtroppo il registro delle lettere di Giovanni VIII, in questo caso, non è di grande aiuto. Restano infatti, come già accennato, due semplici frammenti, probabilmente di un'unica epistola in cui il pontefice condanna la pratica del ripudio e richiama al rispetto del diritto matrimoniale cristiano introducendo un discorso

[98] IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 21, pp. 283-84: „*Ne suscipias* [Paolo d'Ancona, legato] *occasionem excusationis prohibentem te vel fratrem nostrum Methodium transire ad Pentepulcum, sive bella pretendant sive inimicicias congerant*".
[99] IOHANNES VIII, *Fragmenta*, p. 280-281.
[100] IOHANNES VIII, *Fragmenta* , p. 281.
[101] IOHANNES VIII, *Fragmenta* , p. 283.
[102] IOHANNES VIII, *Fragmenta* , p. 285-286.
[103] IOHANNES VIII, *Fragmenta*, p. 286.
[104] IOHANNES VIII, *Fragmenta* , p. 283-285.
[105]IOHANNES VIII, *Fragmenta* p. 282-283. I due frammenti, molto brevi, che affrontano il tema dei costumi matrimoniali, sono probabilmente *excerpta* di un'unica lettera.
[106]Scarsissime sono le notizie che possediamo. Di lui tace perfino il Lexikon des Mittelalters.

missionario molto caro ai pontefici altomedievali[107]. Grazie ai frammenti, dunque, è possibile affermare unicamente che esistevano rapporti epistolari tra la sede apostolica e il comes Kocel e che quest'ultimo si rivolgeva direttamente alla chiesa romana per ottenere direttive sugli usi e sui costumi cristiani; inoltre, poiché i frammenti delle lettere a Kocel sono chiaramente abbinati alle lettere redatte per ottenere l'immediata liberazione di Metodio e per ribadire la giurisdizione romana sulla diocesi pannonica, sembra probabile che Kocel ritenesse il suo territorio parte integrante della suddetta territorialità. I due brevi frammenti dell'epistola di Giovanni VIII inviata a Kocel acquisiscono un significato più profondo grazie alle fonti franche e a quelle slave che del personaggio tramandano memorie diverse, perfino in contraddizione, in linea col contenzioso ecclesiastico che contrappose il clero bavarese alla sede apostolica. La *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, vero e proprio manifesto dei diritti missionari salisburghesi messi in discussione dalla presenza del vescovo missionario Metodio, presenta Kocel come figlio e erede del capo politico slavo Pribina, beneficiario del principato vassallo carolingio della Bassa Pannonia[108]; la stessa fonte ricorda con dovizia di particolari l'attività costante dell'arcivescovo di Salisburgo *Adalwinus* in tutta la regione amministrata dal comes con il chiaro intento di rivendicare un passato di costante pratica ecclesiastica che avrebbe dovuto garantire la giurisdizione salisburghese sulla regione. Kocel, nella fonte bavarese Chezilon, viene dunque presentato come capo politico slavo fedele alla politica carolingia e sostenitore dell'attività missionaria dell'episcopato bavarese. La fonte, infatti, narra che nell'anno 865, lo stesso *Adalwinus* celebrò il natale nel castro di Moosburg (Zalavár), centro politico del principato[109] e procedette alla consacrazione di chiese in tutto il territorio del comes. Al contrario, le vite paleoslave di Costantino e Metodio garantiscono piuttosto i fitti rapporti tra il *comes* slavo e i missionari bizantini Costantino e Metodio. La vita di quest'ultimo, inoltre, tramanda la notizia secondo cui Adriano II consacrò vescovo

[107] Il diritto matrimoniale cristiano è un tema di grande rilievo già nei *Responsa ad Consulta Bulgarorum*, lettera compilata da Niccolò I con il certo contributo di Anastasio Bibliotecario; mentre le direttive di Giovanni VIII a Kocel risultano richiamare le istruzioni di Gregorio II al missionario Bonifacio (MGH Epp. III, n. 26, pp. 275-277).

[108] *Conversio Bagoariorum et Carantanorum,* p. 122: „*Aliqua vero interim occasione percepta rogantibus praedictis regis fidelibus prestavit rex Priwinae aliquam inferioris Pannoniae in beneficium partem circa fluvium qui dicitur Sala.*" Kocel è il figlio di Pribina, ucciso, si dice nella fonte stessa, dai moravi.T. REUTER, *Germany in the early middle ages 800-1056* p. 81-82; H. Wolfram, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum.* Sulla figura di Pribina si veda P. ŠTIH, *Priwina: slawischer Fürst oder fränkischer Graf*?, p. 209-222.

[109]*Conversio Bagoariorum et Carantanorum,* p. 131-132: "*Anno igitur DCCCLXV venerabilis archiepiscopus Iuvavensium Adalwinus nativitatem Christi celebravit in castro Chezilonis noviter Mosapurc vocato, quod illi successit moriente patre suo Priwina, quem Maravi occiderunt*".

di Pannonia Metodio su specifica richiesta di Kocel[110]. La memoria bavarese dunque attribuisce all'episcopato bavarese il merito della cristianizzazione del principato della Bassa Pannonia registrando una piena collaborazione prima con Pribina e poi con Kocel; la memoria slava invece testimonia una piena intesa tra Kocel e i missionari bizantini[111]; inoltre, assicura che Metodio ottenne il titolo di vescovo di Pannonia da papa Adriano II proprio per venire incontro alle esigenze ecclesiastiche espresse dal "principe di Pannonia" Kocel. La discrepanza nelle fonti avvalora l'ipotesi che proprio l'organizzazione ecclesiastica del principato di Pannonia costituisse l'oggetto della discordia tra episcopato bavarese e sede apostolica. Inoltre, la vita paleoslava di Metodio concede ancora di più: confermando la notizia secondo cui dopo che a Roma si venne a sapere della prigionia di Metodio l'apostolico "mandò contro di loro [vescovi bavaresi] un'anatema, (proclamando) che tutti i vescovi del re non cantassero messa, cioè il servizio liturgico, finchè lo avessero trattenuto"[112], l'agiografo ricorda anche che i suddetti vescovi, costretti a liberare Metodio, minacciarono Kocel con queste parole: "Se lo tratterai presso di te [Metodio], da noi non ne ricaverai alcun bene"[113]. Concedendo dunque credito alla fonte che con dovizia di particolari ricorda il processo e l'imprigionamento di Metodio, a ragione si può ipotizzare che la denuncia della scomparsa di Metodio sia giunta a Roma grazie all'interessamento di Kocel se per questo subì le minacce dei "vescovi del re". In conclusione, si può affermare che l'esistenza stessa della lettera a Kocel del maggio dell'873 conferma parte del racconto trasmesso dalle vite paleoslave: il *comes* pannonico rientra a pieno titolo tra i destinatari della politica missionaria di Giovanni VIII e rappresenta uno dei protagonisti della vicenda cirillometodiana nella sua fase iniziale. Il contenuto della lettera, inoltre, è adeguato a una fase più avanzata di un rapporto tra pontefice e capo politico, avviato dunque, molto probabilmente, già durante il pontificato di Adriano II[114]: non si loda il comes per il suo avvicinamento alla chiesa romana, ma piuttosto si risponde a domande specifiche sugli usi cristiani protestando per la permanenza di consuetudini pagane. La lettera del maggio 873 rappresenta però l'ultima occasione in cui il principe pannonico viene contattato da Giovanni VIII. Inoltre, a Paolo di Ancona, nel *commonitorium*, il pontefice affida

[110] *Vita di Metodio*, cap. VIII, pp. 216-217: "*Dopo che Kocel lo ebbe ricevuto* [Metodio] *con grande onroe, lo mandò di nuovo all'apostolico insieme a venti uomini, degne persone, perché lo consacrasse vescovo in Pannonia, sulla cattedra di sant'Andronico apostolo, che era uno dei settanta. E ciò avvenne*".
[111] *Vita di Costantino - Cirillo*, cap. XV, p. 199: "*Mentre era in cammino* [Costantino], *lo accolse Kocel, principe della pannonia ed egli amò molto l'alfabeto slavo e lo imparò e dopo avergli dato una cinquantina di discepoli perché lo imparassero gli fece grande onore e lo accompagnò oltre.*"
[112] Cit. da *Vita di Metodio*, cap. X, pp. 217-218.
[113] *Vita di Metodio*, cap. X, p. 218.
[114] Si veda cap. II.

l'incarico di ottenere l'immediata scarcerazione per Metodio e chiede che il vescovo venga affidato alle cure di Svatopluk e non a quelle di Kocel. Scrive infatti Giovanni VIII al suo legato: "*Ne suscipias occasionem excusationis prohibentem te vel fratrem nostrum Methodium transire ad Pentepulcum, sive bella pretendant sive inimicicias congerant*"[115]. Già nell'873, dunque, sembra che Giovanni VIII abbia eletto Svatopluk a possibile garante dell'operato del vescovo missionario senza per questo interrompere i rapporti con Kocel che, a detta delle biografie in paleoslavo, rappresentò davvero lo storico sostenitore dell'operato dei due missionari bizantini e il primo comes dell'Europa centrale interessato alla fondazione di una diocesi pannonica di obbedienza romana. Forse già nell'873 a Roma si era percepita la fragilità della posizione politica di Kocel, suggerita dalla minaccia dei "vescovi del re" che ricorda il biografo della vita di Metodio, probabilmente alla luce di eventi traumatici successivi. Scompare, infatti, definitivamente dalle fonti franche e slave il principato della Bassa Pannonia, forse soppresso per le sue pericolose velleità di maggiore autonomia politica e ecclesiastica oppure semplicemente travolto dalla politica espansionistica dei moravi di Svatopluk[116].

Il caso di Kocel comes, che compare tra i destinatari delle lettere di Giovanni VIII, sembra dunque più facilmente interpretabile grazie all'apporto delle fonti franche e di quelle slave. Invece, la lettera, datata ancora una volta, probabilmente, nel maggio dell'873 e indirizzata a *Montemerus dux* rappresenta per gli storici un problema notevole, dibattuto a lungo ma infruttuosamente per l'assenza di ulteriori informazioni che consentano di contestualizzare. Nel breve brano conservato dell'epistola, il pontefice discute con il *dux* slavo la situazione di totale anarchia ecclesiastica che si verifica *illic*, nelle terre ciò di *Montemerus* stesso; lo esorta dunque ad adoperarsi per garantire l'integrazione dei territori della sua dominazione all'interno della diocesi pannonica e di affidarsi alle cure pastorali di Metodio, *episcopus* ordinato *a sede beati Petri apostoli*. Montemerus purtroppo non è mai menzionato dalle fonti franche perché evidentemente la sua dominazione non aveva alcun tipo di relazione con la politica carolingia in Europa sud orientale. Neppure le fonti slave forniscono dettagli su questo *dux* che la lettera di Giovanni VIII coinvolge esplicitamente nella costituzione di una diocesi pannonica di obbedienza romana: nella vita paleoslava di Metodio, si ricordano rapporti tra il vescovo

[115] Cit. da IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 21, p. 285.
[116] *Annales Fuldenses*, a. 874: la pace di Forchheim, siglata tra franchi e moravi, quasi certamente aveva per oggetto il controllo dei territori che avevano costituito il principato della Bassa Pannonia. Inoltre, ci sono chiari segnali di conflittualità tra i moravi e gli slavi della Bassa Pannonia. Nella *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* si ricorda che Pribina venne cacciato da *Moimarus dux Maravorum supra Danubium* (p. 120) e successivamente, già *comes* della Bassa Pannonia, assassinato dai moravi (p. 132).

missionario e "un principe pagano molto potente che si era insediato sulla Vistola"[117] oppure si narra dell'incontro con "il re degli Ungari"[118], ma nessun indizio suggerisce che si conservasse la memoria dell'avvenuto contatto tra *Montemerus* e Giovanni VIII: forse perché questo contatto che sottolinea la volontà romana di attrarre nella sfera d'influenza della diocesi pannonica la dominazione di *Montemerus* non ebbe assolutamente nessun seguito, come del resto testimonia l'assenza di ulteriori lettere romane che confermino l'evoluzione di un rapporto valido e costruttivo. Soltanto il De administrando imperio conserva memoria del *Montemerus* della lettera di Giovanni VIII. Nel capitolo 32[119], dedicato all'origine dei serbi, compare infatti il *dux* serbo: figlio di Vlastimir, con i fratelli Strojmir e Gojnik, sbaraglia le truppe bulgare di Boris e cattura il figlio del leader bulgaro; in seguito, *Montemerus* prevale sui principi della Serbia mentre i fratelli sono costretti a cercare rifugio in Bulgaria. Questo scarno contesto rappresenta lo sfondo per l'oscura cristianizzazione dei serbi[120]. Esiste la tradizione, fondata sulla vita greca dell'imperatore Basilio I, che siano giunti a Costantinopoli inviati serbi con la richiesta di missionari.[121] Mentre la lettera di Giovanni VIII mostra piuttosto chiaramente come *Montemurus* si sia rivolto a Roma per ottenere ragguagli sul possibile destino ecclesiastico della sua dominazione. Si può supporre che il *dux* serbo abbia ripercorso strategie analoghe a quelle che sembrano essere state adottate da Boris oppure da Rastislav; alla ricerca di una definizione ecclesiastica conveniente dal punto di vista politico, si è appellato sia a Costantinopoli che a Roma[122]. L'assenza di informazioni più dettagliate, ma soprattutto l'incertezza sulla localizzazione geografica di questa prima Serbia balcanica - forse da collocarsi nell'attuale Bosnia sud orientale e nella Serbia sud occidentale[123]- non consentono molto alla speculazione. Credo si possa comunque suggerire che i duces serbi abbiano risentito dell'influenza degli oscillanti orientamenti bulgari: alla prima fase in cui la cristianizzazione viene affidata alla chiesa bizantina, segue infatti il tentativo di guadagnarsi una maggiore autonomia ecclesiastica attraverso la sollecitazione dell'interesse romano. La lettera di Giovanni VIII rappresenta la risposta a una missiva serba. Il passaggio in cui si lamenta l'attività indiscriminata di sacerdoti absoluti et vagi ex omni loco dventantes, che commettono atti anticanonici e perfino criminosi, è la

[117] Cit. da *Vita di Metodio*, cap. XI, p. 218.
[118] Cit. da *Vita di Metodio*, cap. XVI, p. 221.
[119] CONSTANTINUS PORPHYROGENITUS, *De administrando imperio*, p. 153-157.
[120] A. P. VLASTO, *The entry of the Slavs into Christendom* , p. 207-209.
[121] *Vita Basilii*, capp. 52-54, coll. 303 e seg.
[122] Si veda I. DUJECEV, *Une ambassade byzantine auprès de Serbe au IX^e siècle*, p. 221-230.
[123] F. CURTA, *Southeastern Europe in the Middle Ages 500-1250*, p. 145 propone l'attuale Bosnia sud orientale e la Serbia sud occidentale nelle valli dell'alta Drina e del Lim.

constatazione sconsolata del pontefice che reagisce a una denuncia classica: anche Rastislav e Svatopluk, nella vita paleoslava di Metodio, richiedono un missionario a Michele III denunciando una situazione di anarchia dottrinaria e ecclesiastica[124].

Il nodo dell'intera questione, che ha prodotto seri dibattiti sulla localizzazione dell'arcidiocesi di Metodio, è connesso invece alla scelta del papa di indicare a Montemerus la diocesi pannonica di Metodio come chiesa di riferimento. Credo che in questo caso la scelta di Giovanni VIII non sia stata dettata da considerazioni di tipo geografico, ma piuttosto dalla volontà di mostrarsi assolutamente disponibile rispetto alle esigenze politiche della dominazione serba. Giovanni VIII prospetta la diocesi pannonica di Metodio come possibile soluzione ecclesiastica perché probabilmente era del tutto fuori luogo un coinvolgimento serbo nell'ambito del progetto di una chiesa bulgara di obbedienza romana; i bulgari di Boris Michele, infatti, vengono rappresentati come gli acerrimi nemici dei serbi nel *De administrando imperio*. Alla richiesta di missionari romani non implicati nella costituzione di una chiesa bulgara dalla quale si preferisce essere svincolati, Giovanni VIII può offrire come unica alternativa il coinvolgimento nel progetto alquanto nebuloso della chiesa pannonica: nell'873, infatti, tale progetto viveva una fase estremamente delicata; a Roma si era appena saputo che Metodio, consacrato vescovo di Pannonia intorno all'869 da Adriano II, era stato processato e imprigionato già nell'870 e che dunque il piano di una chiesa pannonica di obbedienza romana non aveva avuto nessuna occasione di progredire. Giovanni VIII reagisce con fermezza alla situazione critica pochi mesi dopo la sua elezione provvedendo alla scarcerazione di Metodio. La consapevolezza che il vescovo missionario avrebbe potuto tornare a operare soltanto in un contesto politico favorevole all'istituzione della nuova territorialità, spinge, inoltre, Giovanni VIII a ricostruire un tessuto di rapporti diplomatici con i capi politici interessati a un rapporto privilegiato con la Sede Apostolica.

Questa priorità, a mio avviso, consente di interpretare la lettera di Giovanni VIII a *Montemerus* nel maggio dell'873 senza eccedere nella congettura: il pontefice coglie l'occasione di una richiesta serba per coinvolgere il *dux* e per investirlo del ruolo di sostenitore politico del progetto ecclesiastico che si tenta di rilanciare, al fianco di Kocel e di Svatopluk. Cosciente della forte discontinuità degli equilibri politici dell'area pannonica, il papa nell'873 si sforza di garantire l'operato di Metodio, appena liberato, indicando una serie di capi politici slavi disposti a proteggerne l'incolumità e a favorire il

[124] *Vita di Metodio*, cap. IV, p. 213: "Per pietà divina siamo in salute e sono venuti fra noi molti maestri cristiani, dai Valacchi e dai Greci e dai Germani, insegnandoci in modo diverso, mentre noi slavi siamo persone semplici e non abbiamo chi ci guidi nella verità".

progetto papale. L'esempio della lettera di Giovanni VIII a *Montemerus* consente dunque ancora una volta di valorizzare una politica romana eclettica e dinamica, capace di cogliere tutta la complessità geo-politica di un'area turbolenta dove si scontrano gli interessi di numerose entità politiche: si tratta di una politica ampia e aperta a tutte le possibili soluzioni che il contesto offre, caratterizzata dunque dal tentativo di sviluppare rapporti con tutti i soggetti politici interessati ai progetti ecclesiastici romani. Infine, le lettere a *Montemerus* e Kocel, che risalgono al primo intervento di Giovanni VIII inerente alla costituzione di una diocesi moravo-pannonica in Europa centrale sembrano confermare una certa continuità rispetto alla politica di Adriano II di cui si conserva memoria nella dibattuta fonte slava della vita di Metodio. L'agiografo, infatti, ricorda che quando Kocel si rivolse all'apostolico per chiedere il maestro Metodio (ed è possibile che dietro alla definizione di maestro ci sia già un'esplicita richiesta di un vescovo), il papa rispose con queste parole: "Non soltanto a te solo, ma anche a tutti quei paesi slavi lo mando come maestro da parte di Dio e dell'apostolo Pietro, che occupa il prototronoe tiene le chiavi del regno dei cieli". E lo mandò [Metodio], dopo aver scritto questa lettera: "Adriano, vescovo e servo di Dio, a Rastislav, Sventopulk e Kocel…"[125]. Nella vita di Metodio, quindi, Adriano II sembra rispondere favorevolmente alle pressioni di Kocel, ma allo stesso tempo mostra l'esigenza di coinvolgere "tutti quei paesi slavi" e di indicare come destinatari del vescovo missionario non soltanto il "principe di Pannonia" ma anche Rastislav e Kocel. Il pontefice perciò elabora una strategia che le lettere del registro di Giovanni VIII del maggio dell'873 confermano anche in una fase successiva: si inizia a elaborare un rapporto privilegiato con il capo politico che risulta più incline a favorire la politica romana, ma allo stesso tempo si indaga su ulteriori garanti che possano sostenere i progetti ecclesiastici. Mentre Adriano II nella *vita Methodi* elegge Kocel come sostenitore più credibile e indica Rastislav e Svatopluk come sostenitori secondari, Giovanni VIII sembra più incline a affidare l'incolumità del vescovo missionario a Svatopluk, senza però rinunciare a Kocel e perfino al serbo *Montemerus*. La strategia indica l'esigenza di scongiurare il fallimento di un progetto di costituzione ecclesiale a causa dei continui sconvolgimenti politici che caratterizzavano l'Europa centrale e sud-orientale alla fine del IX secolo.

[125] *Vita di Metodio*, cap. VIII, p. 215.

Appendice III.a: ***Fragmenta. La politica missionaria di Giovanni VIII***

Data	***Destinatari***	***Legato pontificio***	***Oggetto***
872 dic.-873 mag.	1)Michael rex Bulgariae (ep.7) 2)Domagoj (ep. 9)	Sconosciuto	1)perfidia Grecorum 2)falsitas Grecorum
873 mag.	1)Hludoicus gloriosus rex (ep.15) 2)Karolomannus (ep.16) 3)Gozil comes (ep.17) 4)Montemerus dux (ep.18) 5)Gozil comes (ep. 19) 6)Alvinus archiepiscopus (ARC. DI SALISBURGO) (ep. 20) 7)Paulus episcopus (ANCONA) (ep. 21) 8)Hermericus episcopus (PASSAU) (ep. 22) 9)Anno episcopus (FRISINGA) (ep. 23) 10)Anno Frisinguensis episcopus (ep. 24)	Paolo vescovo di Ancona	1)Ius romano sulla diocesi pannonica 2)Reintegrazione di Metodio per la diocesi pannonica 3)Diritto matrimoniale 4)Ritorno alla diocesi pannonica 5)Diritto matrimoniale 6)Liberazione e reintegro di Metodio 7)Commonitorius per il legato di Germania e Pannonia 8)Condanna per l'imprigionamento di Metodio 9)Condanna per l'imprigionamento di Metodio 10)Consegna delle decime della chiesa bavarese
874-875	1)Micahel (DI BULGARIA) (ep. 37) 2)Omnes fideles [ai sudditi di Domagoj](ep. 38) 3)Domagoj (ep. 39)	* Iohannes religiosus presbyter	1)ordine di rifiutare vescovi greci ordinati per la Bulgaria 2)condanna della pena capitale inflitta ai traditori che hanno chiesto protezione a Iohannes religiosus presbyter 3)non infliggere la pena capitale ai nemici pubblici e reprimere la pirateria compiuta in suo nome

*Nella lettera 38, indirizzata a tutti i fedeli si cita un certo *Iohannes religiosus presbyter*, giunto a Roma in visita a Giovanni VIII. Si deduce dal testo che il religioso operasse presso Domagoj; probabile dunque che proprio Iohannes si sia occupato di distribuire le tre lettere del gruppo 874-875. Identificazione di *Iohannes*, legato di Domagoj con *Iohannes* di Venezia, legato di Svatopluk in occasione della pace di Forahheim (a. 874, annali di Fulda) e di nuovo in attività nell'anno 879.

Appendice III.b *Registrum*: *la politica missionaria di Giovanni VIII*

DATA	DESTINATARI	Legato pontificio	OGGETTO
878 apr.-ott.	1)Michaehel, rex Vulgarum (ep. 66)-16 aprile° 2) Petrus comes (ep. 67) – 16 ott.° 3)Ignatius patriarcha constantinopolitani (ep. 68)-apr.° 4)Basilius imperator (ep. 69)- apr.° 5)fratello di Michele di Bulgaria (ep. 70)-apr. ^ 6)vescovi greci che operano in Bulgaria (ep.71), 16 apr.° 7)Basilius imperator (ep.72), 28 apr. (?)^	Paolo, vescovo di Ancona e Eugenio,vescovo di Ostia	1)si rifiutino interventi bizantini in campo ecclesiastico 2)nobile bulgaro a cui si chiede di intercedere presso Michele in nome della chiesa romana 3)si rimuovano, pena la scomunica, i vescovi e il clero greci predisposti per la Bulgaria 4)si risolva lo scandalo della chiesa costantinopolitana presente in Bulgaria 5)che si impegni per la chiesa romana in Bulgaria 6)minaccia di scomunica se non lasciano entro 30 giorni la Bulgaria 7)si affidano i legati pontifici Paolo di Ancona e Eugenio da Ostia
879 mag.	1)Michahel rex Vulgarorum (ep. 182) 2)optimates bulgari (ep.183) 3)Sedesclavus comes Sclavorum (ep. 184)	Sconosciuto	1)si torni all'obbedienza romana 2)si esorti Michele a tornare all'obbedienza romana (Pietro, Cerbula e Sundica) 3)Si accolgano e si proteggano i legati romani per la Bulgaria
879 giugno	1)Branimir [dux dei croati] (ep. 190)-7 giug. ° 2)ai croati (ep. 206)-7 giu.^ 3)Theodosius, diacono della chiesa di Nin (ep. 191)-7 giugno ° 4)Michahel rex Vulgarorum (ep. 192)-8 giugno° 5)vescovi di Dalmazia (ep. 196)-10 giugno°	Iohannes presbyter de Venetiis	1)ci si allieta per la fedeltà alla sede apostolica e si chiede che si consenta il transito a Iohannes presbyter. 2)ci si allieta per la fedeltà alla sede apostolica 3)si esorta a non rivolgersi a altri per vedere riconosciuta la propria legittimità episcopale 4)si torni all'obbedienza romana 5)minaccia di scomunica se si accettano consacrationes e pallia non romani
879 giugn-lugl.	1)Michaehel (ep. 198) 2)Zuentapu...de Maravna (200) 3)Methodius archiepiscopus pannoniensis ecclesiae (ep. 201)	Iohannes presbyter vester	1)si ringrazia per i doni e si esorta a tornare all'obbedienza romana 2)si dichiara che si convocherà Metodio a Roma per esaminare la sua ortodossia 3)convocazione di Metodio

DATA	DESTINATARI	Legato pontificio	OGGETTO
879 ag.	1)Basilio, Costantino e Alessandro (ep. 207)° 2)ai vescovi della chiesa costantinopolitana e delle altre chiese orientali (ep. 208)° 3)a Fozio (ep. 209)° 4)patrizi, sacerdoti, metropoliti costantinopolitani (ep. 210)-16 agosto° 5)Commonitorium per Paolo vescovo di Ancona e Eugenio vescovo di Ostia (ep. 211)°	Pietro, prete cardinale del titolo di s. Crisogono	1)condizioni romane in vista del concilio ecumenico 879-880 2) condizioni romane in vista del concilio ecumenico 879-880 3) condizioni romane in vista del concilio ecumenico 879-880 4)che si riaccolga Fazio patriarca 5) condizioni romane in vista del concilio ecumenico 879-880
880 giugno	1) Svatopluk (ep. 255)		1)Industriae tuae:verso la costituzione di una chiesa territoriale
880 agosto	1)Fozio (ep. 258) 2)Basilio (ep. 259)		1)si esprime soddisfazione per il successo del concilio 2) si esprime soddisfazione per il successo del concilio e per il recupero della Bulgaria da parte romana
881 marzo 23	1)Metodio (ep. 276)		1)dichiarazione di appoggio al vescovo missionario su mandato romano
881-882	1)Branimir (ep. 295) 2)Michahel rex Vulgariorum (ep. 298)		1)ringraziamento per la fedeltà dimostrata alla sede apostolica 2)si attendono i messi bulgari a Roma (è coinvolto anche Teodosio, vescovo di Nin).
882	1)Michaehel rex (ep. 308)		1)si attendono ancora i messi della chiesa bulgara

° Nella lettera si menziona il legato pontificio
^ Legato pontificio dedotto da cause interne

III. 4 *Le lettere di Giovanni VIII: fonte agiografica per l'arcidiocesi di Metodio?*

L'ubicazione dell'arcidiocesi di Metodio rappresenta uno dei temi più dibattuti dalla storiografia del XIX e del XX secolo che si è occupata dell'argomento[126]. Svariati tentativi sono stati elaborati per identificare il territorio di missione di Costantino e Metodio, considerato come il naturale spazio in cui si sarebbe dovuta sviluppare in seguito l'arcidiocesi. L'indagine, in genere, risulta viziata dall'intento esplicito di localizzare lo spazio della Grande Moravia: vengono usate indiscriminatamente fonti tarde e si procede a interpretazioni forzate delle scarse indicazioni geografiche di cui siamo in possesso. Innanzitutto, il territorio di missione difficilmente può essere definito all'interno di rigidi confini: le frontiere di una missione si dilatano e si restringono modellandosi sui contesti con i quali l'operazione di evangelizzazione entra in contatto. Inoltre, come suggerisce Ian Wood, la frontiera del missionario non si colloca semplicemente tra mondo pagano e mondo cristiano ma rappresenta piuttosto il limite di uno spazio culturale variegato che si intende uniformare nella dottrina e nelle consuetudini. Oltre ai pagani, i destinatari possono essere perfino cristiani di recente evangelizzazione che però vengono percepiti come altro rispetto al "culturally familiar"[127] del missionario in attività. I territori di missioni possono dunque per questo facilmente sovrapporsi e produrre contenziosi giurisdizionali gravi in occasione della costituzione di assetti organizzativi più stabili.

L'Europa centrale del IX secolo costituisce il teatro ideale in cui si verifica una tra le più note sovrapposizioni di territori di missione; la sovrapposizione genera una attrito che le fonti coeve riescono a rilevare. Già la vita paleoslava di Costantino registra una situazione di conflittualità in piena fase missionaria. Costantino infatti sembra non riconoscere lo spazio missionario dei "vescovi latini e franchi con i preti e i discepoli": contesta i metodi missionari precedentemente applicati e ritiene che sia necessario e dovuto un nuovo intervento missionario. Il biografo racconta infatti che i missionari bavaresi «Non dicevano solo questo ma insegnavano anche altre sregolatezze, dicendo che sotto la terra vivono degli uomini con la testa grossa e che ogni serpente è una creatura del diavolo e chiunque uccida un serpente, per questo viene liberato da nove peccati; se qualcuno uccide un uomo , deve bere per tre mesi in una coppa di legno, senza accostarsi al vetro. Non impedivano di compiere sacrifici secondo le antiche usanze, né di sposarsi

[126] Si veda cap. n. 1.
[127] I. WOOD, *Missionaries and the Christian frontier*, p. 211.

innumerevoli volte»[128]. Nell'economia della biografia di Costantino, il decadimento dei diritti missionari bavaresi sul territorio conteso è determinato da scelte missionarie non condivise. A sua volta, l'episcopato bavarese non accetta l'intrusione della nuova missione su uno spazio che ritiene di sua competenza rifiutando l'introduzione della lingua slava nella liturgia come testimonia la *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*.

Lo spazio conteso, già nella prima fase della missione di Costantino e Metodio, si colloca in un'area vasta, recuperata all'influenza carolingia in seguito al collasso del caganato avaro[129]. Nelle fonti carolingie del IX secolo, la definizione dell'area che si estende oltre la frontiera orientale dell'impero carolingio e che si colloca lungo il Danubio centrale risulta anomala rispetto a una prassi che inizia a imporsi: per definire altre regioni che sono state inglobate all'interno del sistema politico carolingio, infatti, gli autori iniziano a usare correntemente designazioni etniche di territori. Nella *Vita Galli*[130], composta tra l'833 e l'834, Valafrido Strabone individua il contesto dell'azione del discepolo di san Colombano indicando le regioni di *Alamannia* e *Suevia*; non solo, nel prologo giustifica la sua scelta di lasciar decadere i nomi romani perché la loro funzionalità è venuta meno. Scrive, infatti:

> "Igitur quia mixti Alamannis Suevi partem Germaniae ultra Danubium, partem Rhetiae inter Alpes et Histrum partemque Galliae circa Ararim obsederunt, antiquorum vocabulorum veritate servata, ab incolis nomen patriae dirivemus et Alamanniam vel Sueviam nominemus[131]".

Le nuove regioni, caratterizzate da designazioni etniche, non collimano geograficamente con le regioni romane: per motivi pratici, dunque, si sceglie di lasciar cadere in disuso un vocabolario ormai inattuale. Le esigenze espresse da Valafrido sono ancora più sentite in ambito normativo: la progressiva annessione di nuovi territori all'interno del sistema carolingio necessitava un linguaggio adeguato che indicasse nuove porzioni di territori appena inglobati che difficilmente corrispondevano alle macroregioni romane. Nell'811, ad esempio, un capitolare emesso dalla corte carolingia menziona per la prima volta la cosiddetta *provincia Carentana*[132], area non particolarmente estesa che si

[128] *Vita di Costantino-Cirillo*, p. 198.
[129] W. POHL, *A non-roman empire in central Europe: the Avars*, p. 571-597.
[130] VALAHFRID STRABO, *Vita s. Galli*.
[131] Cit. da VALAHFRID STRABO, *Vita s. Galli* , p. 282.
[132] *Capitularia Regum Francorum*, n. 211.

estendeva a sud est della Baviera: si sceglie la designazione etnica perché una ridondante descrizione del territorio secondo il sistema delle province romane sarebbe stato del tutto inefficace. La tendenza che si coglie in testi letterari, normativi e storici non riguarda invece il nuovo spazio mediodanubiano. Non emergono designazioni etniche di territori e per tutto il IX secolo resta corrente il termine antico e generico di Pannonia. La comparsa di designazioni territoriali etniche rappresenta un indicatore evidente della progressiva annessione di territori all'interno del più ampio organismo politico carolingio. La permanenza invece della definizione della regione in termini tardoromani sembra dunque segnalare la difficoltà carolingia di inglobare all'interno delle proprie strutture di controllo il nuovo territorio di frontiera.[133] La Pannonia, regione di riferimento per gli storici impegnati a descrivere gli scontri franco-avari alla fine dell'VIII secolo, resta Pannonia quando Eginardo descrive l'espansione franca sotto Carlomagno; l' elenco di regioni territoriali definite attraverso il nome etnico dei popoli, ormai soggiogate, quali ad esempio *Saxonia, Aquitania* e *Wasconia,* si interrompe per l'area centro danubiana, che il biografo di Carlomagno definisce "…utramque Pannoniam et adpositam in altera Danubii ripa Daciam.."[134]. La Pannonia carolingia rappresenta dunque uno spazio non facilmente individuabile che si estende al di là di frontiere da concepire come «dynamic regions rather than static borders»[135]. Le sembianze amorfe sia dal punto di vista politico che da quello geografico dell'area mediodanubiana e delle regioni orientali dell'Europa nel IX secolo sono anche probabile retaggio di una percezione imprecisa dell'area che già si era sviluppata in ambiente culturale franco nei secoli addietro. Gli Avari stessi venivano rappresentati secondo il topos del popolo delle steppe e venivano chiamati unni. Gli Unni a loro volta erano stati definiti Scizi e più tardi i magiari verranno chiamati unni e Avari[136]. Fonti franche dell'VIII secolo proponevano perfino un'area mediodanubiana e più profondamente orientale dominata da figure mitiche e escatologiche[137]. Il progetto di stabilire un saldo controllo politico attraverso l'inglobamento anche ecclesiastico del nuovo spazio sembra infrangersi di fronte a una realtà complessa, etnicamente multiforme, fluida e in perpetuo movimento, una realtà appunto che neppure geograficamente si riesce a percepire con chiarezza.

[133] H. REIMITZ, *Conversion and control: the establishment of liturgical Frontiers in carolingian Pannonia*, p. 189-207; H. WOLFRAM, *The creation of the carolingian frontier-system c. 800,* p. 243.
[134] EINHARDUS, *Vita Karoli Magni,* cap. 15, p. 18.
[135] Cit. da T. NOBLE, *Louis the Pious and the frontiers of the frankish realm*, p. 334.
[136] W. POHL, *Die Awaren*, pp. 4 e segg.
[137] Si veda H. REIMITZ, *Conversion and control: the establishment of liturgical Frontiers in carolingian Pannonia*, p. 198.

A conferma del disagio o dello spazio di manovra consentito dalla stessa vaghezza descrittiva, si compila una lista di popoli che vivono a nord del Danubio, la cosiddetta *Descriptio civitatum ad septentrionalem plagam Danubii*[138] che doveva includere il variegato panorama etnico con cui collaborare per il raggiungimento di scopi missionari e politici mentre gli annali si limitano a descrivere una complessa rete di relazioni, pacifiche o bellicose, specialmente con i Boemi e i Moravi, che difficilmente lo storico riesce a trasformare in un contesto geografico chiaro e stabile[139]. Gli *Annales Fuldenses*, prosecuzione degli *Annales Regni Francorum*, rappresentano la fonte più dettagliata per la storia politica della frontiera orientale e propongono un punto di vista esplicitamente bavarese[140]; il racconto non individua regioni caratterizzate da confini geografici, ma relazioni con gruppi di *gentes* tra cui spiccano Sorabi, Boemi e Moravi. Inoltre, tornando al tentativo di identificare il territorio di missione, bisogna constatare che l'attenzione per le vicende diplomatiche e soprattutto militari che resero l'area turbolenta specialmente dagli anni 40 del IX secolo prevale sull'aspetto ecclesiastico che è del tutto marginale. Gli *Annales Fuldenses* non si occupano in nessuna occasione del conflitto sorto tra i missionari bavaresi e Costantino e Metodio. Ignorata la presenza dei due missionari bizantini, probabilmente con il chiaro scopo di censurarne la memoria, offrono il contesto politico o parte del contesto in cui si trovarono a operare Costantino e Metodio. La fonte franca che invece consente almeno parzialmente di definire il territorio di missione che crea frizione tra l'episcopato bavarese e i due missionari bizantini è la cosiddetta *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*[141]. Il testo, probabilmente compilato intorno all'870 da un membro dell'entourage dell'arcivescovo di Salisburgo *Adalwinus*[142], propone un racconto missionario ricco e sviluppato in più fasi temporali; la prima parte è dedicata alla cristianizzazione della Baviera: il racconto della vita di san Ruperto, la lista di vescovi e abati che si succedettero a Salisburgo e la figura dell'irlandese Vigilio costituiscono i tre elementi base di una narrazione che ha lo scopo di presentare la cristianizzazione della Baviera nei termini della costituzione della diocesi di Salisburgo. Segue il racconto delle missioni salisburghesi rivolte agli slavi carantani: in questo caso, il racconto missionario non procede attraverso la narrazione di conversioni esemplari, ma piuttosto sceglie di privilegiare la memoria del clero salisburghese impegnato e delle

[138] *Descriptio civitatum ad septentrionalem plagam Danubii.*
[139] T. REUTER, *Germany in the early middle ages 800-1056*, p. 70-102.
[140] T. REUTER, *The annals of Fulda*.
[141] Una agile presentazione della fonte è offerta da I. WOOD, *The missionary life. Saints and the evangelisation of Europe 400-1050*, p. 168-176.
[142] L'opinione corrente data il testo all'anno 870. H. WOLFRAM, *Salzburg, Bayern, Österreich.* Thomas Lienhart ha invece proposto una posticipazione della data di composizione suggerendo l'anno 878.

chiese consacrate sul territorio. La cristianizzazione degli slavi carantani apre all' episcopato salisburghese nuove prospettive missionarie verso nord e verso est. La *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* ricorda la figura di Metodio polemicamente suggerendo la possibilità che il missionario abbia infranto la giurisdizione ecclesiastica che il clero dipendente da Salisburgo afferma sulla Pannonia, proposta come beneficio carolingio nell'area circostante il lago Balaton dello slavo Pribina e del figlio Kocel. Il territorio di attrito sembra dunque essere confinato all'area del principato della bassa Pannonia. L'autore della fonte ricorda a chiare note che Carlomagno sconfisse gli Avari e che in seguito, nell'anno 803, affidò al vescovo Arno di Salisburgo il compito di procedere all'evangelizzazione della regione; scrive infatti:

> «Qui inde revertens partem Pannoniae circa lacum Pelissa, inferioris ultra fluvium, qui dicitur Hrapa, et sic usque ad Dravum fluvium et eo usque, ubi Dravus fluit in Danubium, prout potestatem habuit, praenominavit cum doctrina et ecclesiastico officio procurare populum, qui remansit de Hunis et Sclavis in illis partibus, Arnoni Iuvavensium episcopo usque ad praesentiam genitoris sui Karoli imperatoris»[143].

Bisogna però considerare che la fonte in questione prospetta unicamente il punto di vista dell'arcidiocesi di Salisburgo; si suppone, infatti, che molto probabilmente anche i vescovi di Passau, Frisinga e Ratisbona avessero approntato propri dossiers con i quali ribadire diritti missionari che venivano messi in discussione dall'operato di Costantino e Metodio. Lo stesso Ian Wood suggerisce a esempio che probabilmente "Passau seems to have been to Moravia what Salzburg was to Carinthia"[144] ma che purtroppo non produsse l'equivalente della *Conversio* salisburghese per rivendicare i suoi diritti. Resta soltanto la notizia in uno scarno *Notae de episcopis Pataviensibus* che il vescovo Reginardo di Passau, nell'anno 831, procedette a un battesimo di massa per tutti i moravi[145]. Le vite paleoslave che si occupano dell'attività di Costantino e Metodio nella fase in cui i due fratelli tessalonicesi operano in qualità di inviati dell'imperatore bizantino Michele III, a loro volta, sono molto avare di indicazioni geografiche dettagliate che consentano di definire un preciso territorio di missione. L'autore della vita di Costantino indica prima di

[143] *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, cap. 6, pp. 111-112.
[144] Cit. da Ian Wood, *The missionary life. Saints and the evangelisation of Europe 400-1050*, p. 174.
[145] *Notae de episcopis pataviensibus*, p. 623: "*Anno Domini 831. Regenharius episcopus Matavorum baptizat omnes Moravos. Post hunc vacat Pataviensis ecclesia propter discordiam pallii per annum et amplius".*

tutto il destinatario politico dell'attività missionaria, Rastislav e lo definisce "principe moravo"; aggiunge inoltre che i due missionari raggiunsero la Moravia e vennero accolti con grande onore[146]. Quest'ultima informazione non è priva di un certo spessore: a differenza delle fonti franche, infatti, la fonte slava individua la regione dei moravi con una designazione territoriale etnica. Inoltre l'attività svolta in "Moravia" produce il primo contenzioso con "vescovi latini e franchi con i preti e i discepoli". Conclusa una prima fase della missione, i due fratelli intraprendono un viaggio con l'intenzione di far consacrare i discepoli istruiti nelle lettere slave. Non si conosce esattamente la meta che non viene esplicitata ma nel capitolo 16 i due missionari sono a Venezia a polemizzare sull'introduzione della lingua slava nella liturgia con "vescovi, presbiteri e monaci latini". Prima di arrivare a Venezia, l'agiografo racconta di un nuovo territorio di missione che si apre all'attività di Costantino e Metodio grazie alla sollecitudine di "Kocel, principe di Pannonia", che in alcuni codici del testo viene anche definito "principe del Balaton". Se si analizza la vita di Costantino, il territorio di missione proposto include due regioni ben distinte ma probabilmente limitrofe, la Moravia e la Pannonia. Inoltre, per raggiungere Venezia dalla regione Moravia si attraversa la regione della Pannonia, intesa come area circostante al lago Balaton: perciò sembra plausibile sostenere l'ipotesi secondo cui la Moravia di Rastislav sia da collocarsi a nord della Pannonia di Kocel. Tale collocazione della Moravia a nord della Pannonia di Kocel sembra inoltre perfettamente collimare con le informazioni tratte da una fonte risalente alla fine del IX secolo, l'adattamento in antico inglese di *Orosius*. L'autore, infatti, non solo identifica la regione territoriale della Moravia ma illustra la sua posizione rispetto a altre territorialità scrivendo:

> «questa Moravia ha per vicini occidentali la Turingia e la Boemia, oltre ai bavaresi; sulla sua frontiera meridionale, dall'altra parte del Danubio, si trova il paese dei Carantani, a sud del quale si trovano le montagne che si chiamano Alpi (…). A est del paese carantano. Al di là di un deserto, si trova il paese dei Bulgari e a est di quest'ultimo si trova Bisanzio; e a est della Moravia si trova la Vistola e a est di quest'ultima si trova la Dacia (…). A nord est della Moravia si trovano i *Dalamentsan* (…). E a nord di quest'ultimi si trovano i Serbi»[147].

[146] *Vita di Costantino-Cirillo*, cap. XV, p. 197.
[147] *The old English Orosius*, p. 12-13.

Anche nella vita paleoslava di Metodio si menziona ripetutamente la regione Moravia e la si abbina ai capi politici slavi Rastislav e Svatopluk. La fonte però non consente speculazioni intorno al rapporto geografico tra Moravia e Pannonia perché Kocel interviene soltanto in un secondo momento quando ormai i due missionari sono giunti a Roma. Quest'ultimo capo viene comunque abbinato alla regione Pannonia, questa volta in modo indiretto. Scrive infatti l'autore che Metodio viene consacrato vescovo di Pannonia dall'apostolico su specifica richiesta di Kocel. Per concludere, la Pannonia di Kocel e la Moravia di Rastislav e Svatopluk sembrano essere le regioni che costituiscono il territorio di missione di Costantino e Metodio. La *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* identifica con precisione la regione contesa nell'area tra i fiumi Raab, Drava e Danubio e le fonti slave confermano, individuando il territorio intorno al lago Balaton.

Purtroppo, invece, la regione della Moravia resta meno definita: le fonti franche non collocano il territorio con precisione perché non attribuiscono ai moravi la dignità di un territorio, forse intenzionalmente, visto l'alto tasso di conflittualità che registrano. Le fonti slave testimoniano chiaramente che l'attività missionaria di Costantino e Metodio si svolse in Moravia e che il conflitto con i vescovi bavaresi si innescò già all'interno di quel contesto geografico. Si può dunque supporre che mentre l'arcivescovo di Salisburgo reagì all'intrusione dei due missionari nell'area controllata da Kocel, il vescovo di Passau, probabilmente in un'epoca già precedente, contestò l'avvicinamento di Costantino e Metodio a Rastislav e a Svatopluk. Se si accetta inoltre l'ipotesi che la Moravia si estendesse a nord del fiume Danubio mentre invece la Pannonia fosse immediatamente a sud dello stesso fiume, si deve immaginare un territorio di missione che si sviluppava pericolosamente a cavallo di una regione che strategicamente doveva rappresentare uno dei perni più significativi della politica orientale carolingia. Lo sviluppo di entità politiche più stabili e ecclesiasticamente autonome a ridosso della frontiera orientale avrebbe impedito il controllo del fiume Danubio che rappresentava la principale arteria di accesso alla piana pannonica. Ricorda a esempio Bowlus che le campagne militari carolinge procedevano lungo il corso dei grandi fiumi grazie ai quali era possibile trasportare i mezzi necessari per sostenere gli eserciti[148]. Il territorio di missione di Costantino e Metodio coincide dunque in parte con un'area estremamente delicata il cui controllo da parte delle autorità del regno orientale dei Franchi, laiche e ecclesiastiche, sembra rappresentare un obbiettivo di primaria importanza.

[148] CH. BOWLUS, *Franks, Moravians and Magyars*, p. 95.

Le lettere di Giovanni VIII inerenti la questione della diocesi pannonico-morava si inseriscono in una fase cruciale: il progetto ecclesiastico pianificato da Adriano II, culminato con la consacrazione di Metodio a vescovo di Pannonia intorno all'869, si era infranto già nell'870 contro la rigida opposizione dell'episcopato bavarese che di nascosto[149] aveva processato e infine incarcerato il vescovo missionario. Nell'873 Giovanni VIII, informato probabilmente da Kocel dell'accaduto, interviene liberando il vescovo missionario e affidando la sua incolumità a Svatopuk; negli anni successivi, a più riprese, monitora con una certa costanza i progressi della costituzione della diocesi di obbedienza romana: alle prime lettere dedicate alla questione che risalgono al maggio dell'873, seguono due lettere risalenti al lasso di tempo giugno-luglio dell'879, indirizzate rispettivamente a Svatopluk e allo stesso Metodio; la bolla *Industriae tuae*, destinata di nuovo a Svatopluk del giugno dell'880 e infine la lettera a Metodio datata 23 marzo 881.

Indagare le lettere di Giovanni VIII per individuare indicazioni geografiche dettagliate, decisive per chiarire gli interrogativi tutt'ora aperti sulla localizzazione del territorio di missione e dello spazio della giurisdizione della nuova diocesi, risulta un'operazione piuttosto inefficace. Il vocabolario del papa non discute mai di *fines* né individua aree specifiche attraverso la menzione di fiumi, catene montuose o centri urbani denunciando che lo spazio non definito lasciava aperte possibilità espansive. Le lettere piuttosto registrano stadi diversi nell'ambito del processo di costituzione di una territorialità ecclesiastica stabile: mentre in un primo momento si occupano del contenzioso giurisdizionale che era scaturito dalla sovrapposizione dei territori di missione, più tardi rappresentano lo strumento grazie al quale Giovanni VIII rilancia il progetto di una arcidiocesi missionaria tentando progressivamente di stabilire una diocesi radicata a un territorio definito dal favore di specifiche condizioni politiche.

In conclusione, le lettere propongono tre stadi evolutivi del progetto romano; l'imprigionamento di Metodio per tre anni aveva vanificato l'operazione forse orchestrata da Adriano II a tal punto che Giovanni VIII si trova costretto a discutere di nuovo i diritti missionari romani: siamo dunque in uno stadio del tutto regredito perché si deve supporre che durante la prigionia del vescovo missionario il clero slavo avesse perso ogni tipo di controllo sul territorio. Lo stadio successivo, invece, è piuttosto legato alla definizione di una arcidiocesi missionaria che è priva di confini certi ma che si apre a innumeroveli possibilità di sviluppo geografico; la fase più avanzata del progetto si coglie nell'ultima

[149] Giovanni VIII accusa l'episcopato bavarese di aver agito ai danni di Metodio nella più piena clandestinità. Si veda IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 21, p. 285: "*Non estis ad iudicium convenire dignati, quod profecto semper subterfugere curastis* …".

lettera indirizzata a Svatopluk nella quale si iniziano a definire embrionalmente i termini di una arcidiocesi territoriale con sedi episcopali fisse.

La geografia di un progetto di arcidiocesi territoriale che culmina con la scelta di un'unica sede vescovile rappresenta dunque un tema storiografico piuttosto delicato. Lo stesso tentativo di illustrare attraverso rappresentazioni topografiche l'estensione di un area che si suppone fosse di competenza giurisdizionale del vescovo Metodio risulta molto parziale e, per certi versi, del tutto sterile. In primo luogo, ci sono fasi di evoluzione che caratterizzano una genesi faticosa di cui si deve tener conto; in secondo luogo bisogna anche confrontarci con una questione spinosa: nelle fasi più evolute, quando le lettere di Giovanni VIII lasciano supporre che Metodio avesse un effettivo controllo giurisdizionale di un dato territorio, è lecito infatti domandarci quale fosse l'effettiva potenzialità del clero slavo preparato appositamente dal vescovo missionario e a lui senz'altro vicino. La vita paleoslava di Metodio non menziona la costruzione di chiese, ma ricorda piuttosto che «il principe Sventopulk con tutti i Moravi, dopo averlo accolto, gli affidò tutte le chiese e i chierici in tutte le città»[150]. Il controllo giurisdizionale di un territorio si stabilisce attraverso la possibilità concreta di gestire le chiese dei principali centri di aggregamento umano. Le chiese di Metodio, come suggerisce la fonte, ma come emerge dalla stessa evidenza archeologica, sono chiese edificate grazie alla promozione del clero missionario bavarese; lo stesso clero di Metodio, escludendo i discepoli preparati sulle lettere slave, è per la maggior parte di origine bavarese. Durante tutto il corso dell'esperienza biografica del vescovo missionario, si registrano momenti di tensione con il clero bavarese che opera nella giurisdizione romana; il culmine dell'insubordinazione trapela perfino a Roma[151], quando Metodio viene denunciato dallo stesso Svatopluk di eresia, evidentemente sobillato, come suggerisce la vita paleoslava, da coloro che «alcuni apertamente, altri in segreto, (…) soffrono dell'eresia "figliopatrista" e fuorviano dal giusto cammino i più deboli attirandoli dalla loro parte»[152]. Tutto questo per ricordare che è piuttosto difficile stabilire, anche in una fase più evoluta, quanto effettivamente Metodio fosse nelle condizioni di esercitare un controllo giurisdizionale sul territorio.

Queste premesse, a mio avviso d'obbligo, mi consentono di procedere a una serie di considerazioni geografiche che, nonostante tutto, le lettere di Giovanni VIII permettono di avanzare. In primo luogo, il gruppo di lettere che risale al maggio dell'873 conferma la situazione di estrema conflittualità che si era ceata in Europa centrale in seguito all'attività

[150] *Vita di Metodio*, cap. X, p. 218.
[151] IOHANNES VIII, *Epistolae*, epp. 200 e 201, pp. 160-161.
[152] Cit. da *Vita di Metodio*, cap. XII, p. 219.

missionaria di Costantino e Metodio. Grazie alle lettere di Giovanni VIII, i territori di missione contesi si definiscono con più chiarezza. Infatti, si deve supporre che i principali responsabili del processo dell'870 durante il quale si accusò Metodio di esercitare diritti episcopali in terre di competenza giurisdizionale e lo si condannò alla prigione[153], fossero gli stessi prelati che percepivano come del tutto allogena la presenza dei due missionari bizantini nelle aree oltre la frontiera orientale che ambivano inglobare all'interno delle proprie diocesi. La lettera a Adalwinus, arcivescovo di Salisburgo, pur se conservata soltanto in minima parte, denuncia le responsabilità del prelato confermando gli interessi missionari nell'area pannonica a sud del Danubio che la *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* aveva tentato di legittimare. Giovanni VIII, quindi, si rivolge all'arcivescovo seccamente: lo accusa di essere stato l'«auctor deiectionis» di Metodio e quindi gli ordina di provvedere all'immediato reintegro del medesimo[154]. L'incognita, invece, dell'implicazione di Passau nel contenzioso sorto a causa dell'attività missionaria di Costantino e Metodio in aree adiacenti alla frontiera del regno di Germania, di cui non resta una testimonianza paragonabile alla *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, sembra decisamente risolta dalla lettera che Giovanni VIII spedisce a *Hermenricus*, vescovo di Passau. Il tono enfatico scelto per esprimere una gravissima indignazione e la descrizione dei tormenti che *Hermenricus* inflisse a Metodio lasciano supporre un coinvolgimento diretto dell'accusato, che dunque non si era limitato a condannare il vescovo missionario nell'ambito di un processo che Giovanni VIII definisce a più riprese frutto dell'*insania*, ma aveva probabilmente catturato Metodio nel territorio di missione che riteneva di sua competenza e lo aveva segregato in vista del processo[155]. Il coinvolgimento personale del vescovo indica a chiare note un interessamento alla vicenda tutt'altro che marginale e sta a indicare che effettivamente il territorio di missione conteso doveva ubicarsi non soltanto a sud del Danubio, dove insistevano gli interessi missionari della chiesa di Salisburgo, ma anche a nord del Danubio dove invece si collocava lo spazio di espansione missionaria specifico di Passau. Il papa inoltre anche nel *Commonitorium* destinato al legato Paolo, torna a denunciare proprio *Adalwinus* di

[153]Il luogo di prigionia sembra il monastero di Reichenau. Il nome di Metodio compare infatti nella lista dei monaci del monastero di Reichenau insieme ai nomi di alcuni monaci greci che evidentemente erano i compagni. F. V. MAREŠ, *Die Namen des Slavenapostels Methodius von Saloniki*, p. 107-112.

[154]IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 20, p. 280: „*Ne mireris, quia diximus te agente sedem a fratre nostro Methodio recipiendam, quia profecto dignum est, ut tu, qui fuisti eius auctor deiectionis, sis officii conmissi causa receptionis".*

[155]IOHANNES VIII, *Fragmenta* , ep. 22, p. 285: „*Cuius enim, ut non dicamus episcopi, secularis cuiusquam, immo tyranni seviciam temeritas tua non excessit vel bestialem feritatem non trascendit, fratrem et coepiscopum nostrum Methodium carceralibus penis afficiens et sub divo diutius acerrima hiemis et nimborum immanitate castigans atque ab ecclesiae sibi commisse regimine subtrahens et adeo in insaniam veniens, ut in episcoporum concilium tractum equino flagello percuteres, nisi prohiberetur ab aliis?".*

Salisburgo e *Hermenricus* di Passau mettendo in guarda il vescovo di Ancona dalle loro probabili macchinazioni. Scrive, infatti il pontefice che saranno di nuovo «Aluinus cum Hermerico» a reagire agli ordini romani pretendendo un ulteriore processo ai danni di Metodio che il legato ha il compito di proibire[156]. Le lettere che risalgono all'anno 873 confermano dunque che parte del territorio in cui operava Metodio, appena investito da Adriano II del titolo di vescovo di Pannonia, si estendeva in aree necessariamente adiacenti alle diocesi di Salisburgo e di Passau.

Ulteriori considerazioni di natura geografica emergono dalla scelta dei destinatari della politica missionaria di Giovanni VIII, ma d'obbligo a questo riguardo è la cautela. Nelle lettere risalenti all'anno 873 il papa definisce la territorialità di Metodio nei termini di *diocesis Pannoniense*; coinvolge inoltre Svatopluk, Kocel e più esplicitamente Montemerus[157] all'interno di questa categoria ecclesiastica tardoromana. Si pone subito un quesito: Giovanni VIII ha scelto di usare la definizione *diocesis Pannoniense* richiamandosi così alla denominazione tardoromana della provincia ecclesiastica dell'Illirico occidentale perché riteneva che le dominazioni di Svatopluk, Kocel e Montemerus si estendessero all'interno degli antichi confini romani? Tale assunto, a mio avviso, non è sostenibile perché la scelta di Giovanni VIII scaturisce da esigenze precise di legittimazione dell'operato missionario romano. Di fronte all'attacco frontale dell'episcopato bavarese che rifiuta l'intrusione di vecovi missionari romani, Giovanni VIII recupera la categoria della diocesi pannonica secondo una prassi già sperimentata da Roma cogliendo lo spunto fornito da Adriano II che aveva scelto per Metodio il titolo di vescovo di Pannonia: se, infatti, la costituzione della nuova diocesi in Europa centrale veniva presentata come la restaurazione dell'antica provincia ecclesiastica romana, soggetta da sempre alla giurisdizione romana, nessun argomento contrario, formulato dall'episcopato bavarese, avrebbe potuto scalfire i diritti romani. Perciò io suppongo che la definizione di diocesi pannonica sorga soprattutto come recupero della memoria di un passato giurisdizionale per rivendicare moderni diritti e che la stessa definizione abbia scarsa attinenza con il contesto geografico che avrebbe invece concretamente accolto la diocesi metodiana. La definizione tardoantica di diocesi pannonica sembra infatti adeguata per la dominazione di Kocel che le fonti concordano nel localizzare in un'area compresa

[156]IOHANNES VIII, *Fragmenta,* ep. 21, p. 284-285: *Porro si Aluinus cum Hermerico iudiciumcum episcopo nostro Methodio inire voluerit, dic ad eos: "Vos sine canonica sentenzia dampnastisepiscopum [ab] apostolica sede missum carceri mancipantes et colaphis affligentes et a sacro ministerio separantes et a sede tribus annis pellentes, apostolicam sedem per ipsum triennium plurimis missis et epistolis proclamantem ….*".

[157] IOHANNES VIII, *Fragmenta* , ep. 18, p. 282: „*Quapropter ammonemus te, ut progenitorum tuorum secutus morem quantum potes ad Pannoniensium reverti studeas diocesin".*

tra i fiumi Raab, Drava e Danubio. Del resto, proprio su istigazione di Kocel, secondo la vita paleoslava di Metodio, Adriano II aveva consacrato Metodio vescovo di Pannonia: il progetto di costituzione della nuova diocesi nasce dunque nell'ambito dell'antica Pannonia romana. Ma che le dominazioni di Svatopluk e di Montemerus si debbano costringere a sud del Danubio perché Giovanni VIII usa nelle lettere la definizione di diocesi pannonica rischia di essere il risultato di un errore di interpretazione del vocabolario di Giovanni VIII. La definizione diocesi pannonica, in conclusione, ha un significato geografico molto parziale; nata a Roma durante il pontificato di Adriano II per indicare una territorialità ecclesiastica che avrebbe dovuto occupare la dominazione pannonica del *comes* slavo Kocel, viene accolta da Giovanni VIII e usata fino all'879[158] con lo scopo di garantire il nuovo progetto di costituzione di una chiesa territoriale di obbedienza romana, rilanciato dopo la liberazione di Metodio (maggio 873?), da ogni possibile contestazione che mettesse in dubbio i diritti romani. Secondo l'interpretazione proposta, è del tutto plausibile, dunque che la dominazione di Svatopluk, sulla quale si concentra l'attenzione di Giovanni VIII dopo l'873, abbia poco a spartire con lo spazio attribuito in età tardoromana alla diocesi pannonica.

Altro tema geografico attinente alla diocesi metodiana che le lettere di Giovanni VIII possono definire con maggiore chiarezza è costituito dalla dominazione politica di *Montemerus* che gli storici in genere considerano parte integrante della giurisdizione di Metodio dall' 873 in poi: tale considerazione inoltre ha assunto un certo rilievo nelle tesi storiografiche che cercano di localizzare l'arcidiocesi metodiana nei Balcani[159]. L'unica fonte del coinvolgimento della dominazione di *Montemerus* nel progetto della diocesi pannonica di Giovanni VIII, come già ricordata nel paragrafo precedente, è costituita dal frammento di una lettera che viene datata al maggio dell'873[160]. Nella lettera si depreca l'anarchia ecclesiastica in cui verte la dominazione e si esorta il *dux* serbo a rivolgersi alla diocesi pannonica per la quale, si dice, è stato ordinato un vescovo dalla sede apostolica. Secondo Florin Curta, il territorio della prima Serbia balcanica, ricordata nel *De administrando imperio* di Costantino Porfirogenito, potrebbe forse collocarsi nell'entroterra di Trebinje (nei pressi di Dubrovnik) ed estendersi nel territorio compreso

[158] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 201, p. 161. Giovanni VIII indirizza la lettera a *Methodio archiepiscopo pannoniensis ecclesiae*.
[159] Si veda sulla dominazione di Montemerus come parte integrante della diocesi di Metodio F. DVORNÍK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, p. 277 e segg. Per la "revisionic view", invece M. EGGERS, *The historical-geographical implications of the cyrillo-methodian mission among the slavs*, p. 65-85.
[160] IOHANNES VIII, *Fragmenta* , ep. 18, p. 282.

tra i corsi alti dei fiumi Drina e Lim[161]. Tale localizzazione, che si fonda sulla notizia secondo cui il dux Vlastimir sposò la figlia di Belaës, župan di Terbounia[162] difficilmente spiega la scelta del papa di coinvolgere Montemerus nel progetto ecclesiastico della diocesi pannonica che sembra insistere piuttosto sull'area mediodanubiana ai confini con la Baviera. Non credo in questo caso che si debba procedere a uno stravolgimento della già imprecisa mappa del territorio interessato dalla politica romana in Europa centrale tentando di spostare il fulcro degli interessi romani nei Balcani per far rientrare nel discorso anche un territorio che doveva estendersi, molto probabilmente, in Bosnia e in Serbia sud-occidentale.

Ancora una volta, infatti, è necessario procedere con cautela e contestualizzare la lettera di Giovanni VIII; l'epistola testimonia semplicemente lo sforzo di attrarre nell'orbita romana l'unità politica rappresentata da *Montemerus* che spontaneamente si era rivolto a Roma. La proposta pannonica, più adeguata alla politica antibulgara del serbo, vuole essere piuttosto una dimostrazione di efficienza: Giovanni VIII si premura di ricordare a *Montemerus* che la diocesi in questione è fornita di vescovo «Deo gratias a sede beati Petri apostoli …ordinatus»[163]. Inoltre, Giovanni VIII cerca di garantire il vescovo missionario Metodio: ormai consapevole del contesto insidioso in cui opera Metodio, il pontefice probabilmente favorisce l'emergere di altri contesti favorevoli a una possibile costituzione della diocesi pannonica che avrebbero potuto sostituire di sana pianta la realtà mediodanubiana, inaffidabile per la turbolenza politica e per la forte aggressività dell'episcopato bavarese. Il coinvolgimento di *Montemerus* nella costituzione della diocesi metodiana sembra terminare qui: non ci sono segnali di nessun genere che possano lasciar supporre che il dialogo tra Giovanni VIII e *Montemerus* sia proseguito o che addirittura Metodio abbia avuto un qualche contatto con la realtà serba negli anni successivi. Perciò torno a ribadire ancora una volta l'inopportunità dei tentativi di attribuire alla fonte la responsabilità della connotazione geografica balcanica dell'arcidiocesi di Metodio.

Le lettere di Giovanni VIII relative all'anno 879 circoscrivono una situazione semplificata: alla moltidudine di destinatari ai quali era rivolto il progetto di una diocesi pannonica, si definisce un contesto più stabile, legato esclusivamente alla figura di

[161]F. CURTA, *Southeastern Europe in the Middle Ages 500-1250*, p. 145.
[162]CONSTANTINUS PORPHYROGENITUS, *De administrando imperio*, cap. 34, p. 163-164. Si dice esplicitamente che Terbounia si estendeva lungo la costa, non lontano da Ragusa (Dubrovnik).
[163]Cit. da IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 18, p. 282.

"Zvuentapu…de Maravna"[164]. Si deve dunque dedurre che alla liberazione del vescovo missionario sono seguiti anni proficui che hanno defitivamente sancito la piena collaborazione tra Metodio e Svatopluk. Se si consultano gli *Annales Fuldenses*, emerge un quadro sostanzialmente sereno sulla frontiera orientale del Regno di Germania che insisteva sulla dominazione del capo politico slavo. Risulta infatti che proprio nell'874 presso la *villa* di Forchheim i legati di Svatopluk, guidati da Giovanni, prete di Venezia e probabilmente futuro legato del pontefice per le questioni legate al mondo slavo, si fossero incontrati con Ludovico il Germanico e il figlio Carlomanno per giurare fedeltà e per garantire il pagamento di un tributo[165]. Il rapporto di dipendenza tributaria sembra garantire uno stato di pace duraturo perché gli annali non registrano per un buon numero di anni situazioni conflittuali con i moravi. Si può quindi ipotizzare che l'attività ecclesiastica esercitata da Metodio si sia contestualizzata all'interno della dominazione di Svatopluk. Le lettere di Giovanni VIII naturalmente non forniscono ragguagli sull'effettiva ubicazione nè sull'espansione della dominazione che invece viene registrata dalla vita paleoslava di Metodio. Scrive infatti l'agiografo dell'"arcivescovo della Moravia": «E il principe Sventopulk con tutti i Moravi, dopo aver accolto Metodio, gli affidò tutte le chiese e i chierici in tutte le città. Da quel giorno l'insegnamento di Dio cominciò a crescere molto e (cominciarono) a moltiplicarsi i chierici in tutte le città e i pagani a credere nel Dio vero, rigettando i propri errori. Tanto più che il territorio moravo cominciò a estendersi in tutti i paesi (circostanti) e a vincere i propri nemici infallibilmente, come (loro) stessi sempre raccontano»[166]. L'espansione della dominazione morava a cui gli storici in genere danno credito ipotizzando possibili scenari geografici dovrebbe coincidere con l'ampliamento delle aree sottoposte alla giurisdizione di Metodio ma del fenomeno le lettere di Giovanni VIII tacciono.

Nell'879, infatti, le lettere del pontefice testimoniano piuttosto una nuova fase di crisi dell'operato di Metodio. Denunciato dallo stesso Svatopluk, senz'altro su sollecitazione del clero franco che operava a fianco di quello slavo, il *reverentissimus Methodius* ancora *archiepiscopus pannoniensis ecclesiae* viene convocato a Roma per

[164] Intestazione della lettera n. 200. IOHANNES VIII, *Epistolae*, p. 160. Purtroppo l'intestazione è incompleta, non per corrutela ma perchè il copista dell'XI secolo sembra incapace di decifrare la scrittura del IX secolo. Lo spazio tra *Zvuentapu* e *de Maravna* viene lasciato dal copista stesso.

[165] *Annales Fuldenses*, a. 874: "*Indeque rediens, cum Carlmanno et Hludowico filiis suis in villa Forahheim locutus est, ibique legatos Zuentibaldi pacem petentes et fidelitatem promittentes suscepit. Cuis legationis princeps erat Iohannes presbyter de Venetiis, qui etiam, ut ei rex omni ambiguitate remota crederet, quicquid verbis dicebat, sacramento firmabat, videlicet ut Zuentibald regi fidelis permaneret cunctis diebus vitae sue, et censum a rege constitutum per annos singulos solveret, si ei tantummodo quiete agere et pacifice vivere concederetur*". La notizia della pace di Forchheim viene riportata anche dagli Annali Bertiniani.

[166] *Vita di Metodio*, cap. X, p. 218.

essere sottoposto a una indagine intorno alla sua ortodossia[167]. L'incontro tra il pontefice e Metodio, accompagnato dal rappresentante del clero franco in Moravia, Viching diventa occasione di riflessione intorno al futuro della territorialità ecclesiastica. Oltre a confermare l'ortodossia del vescovo missionario e a risolvere con grande acume il problema spinoso dell'uso della lingua slava nella liturgia[168], di nuovo sottoposto polemicamente al giudizio del pontefice[169], Giovanni VIII approfitta della presenza di Metodio per affrontare piuttosto il tema cruciale di una evoluzione in senso territoriale dell'arcidiocesi missionaria. Il primo indizio di una trasformazione della percezione della territorialità si coglie già nelle prime parole della lettera indirizzata a Svatopluk nel giugno dell'880, nota agli studiosi col nome di *Industriae tuae*. Al glorioso *comes* si assicura la perfetta ortodossia di Metodio, non più *archiepiscopus pannoniensis ecclesiae* ma reverentissimus *archiepiscopus sanctae ecclesiae Marabensis*. La trasformazione dell'intitolazione che registra dunque il passaggio dalla diocesi pannonica alla diocesi morava nel lessico di Giovanni VIII non indica un mutamento dei confini geografici del territorio sottoposto alla giurisdizione di Metodio. Piuttosto segnala una trasformazione della natura stessa della diocesi di Metodio. L'utilizzo della definizione di diocesi pannonica rappresenta, come suggerito già precedentemente, il riuso consapevole della denominazione di una provincia tardoromana che si sceglie di riproporre per garantire la giurisdizione romana su un'arcidiocesi missionaria ancora estremamente fragile e continuamente minacciata dalle pretese aggressive dell'episcopato bavarese. La scelta di abbandonare il vocabolario legittimante legato alla sfera della Pannonia romana individua una svolta nella politica romana che audacemente adotta termini derivati da designazioni etniche per definire l'arcidiocesi territoriale preposta alla dominazione de *Zvuentapu de Maravna*. Proprio nella lettera *Industriae tuae* in cui si compie la trasformazione della terminologia attraverso la quale definire l'arcidiocesi di Metodio, Giovanni VIII muove il primo passo per stabilire una rete ecclesiastica radicata al territorio del comes slavo. Scrive infatti il pontefice:

[167] IOHANNES VIII, *Epistolae,* ep. 201, p. 161.

[168] IOHANNES VIII, *Epistolae* , ep. 255, p. 224 (Industriae tuae): Giovanni VIII loda l'invenzione dell'alfabeto slavo (*litteras Sclaviniscas a Constantino quondam philosopho reppertas*) e autorizza l'uso di testi sacri e liturgici *bene translatas et interpretatas* disponendo che: "*Iubemus tamen, ut in omnibus eclesiis terrae vestrae propter maiorem honorificentiam evangelium Latine legatur et postmodum Sclavinica lingua translatum in auribus populi Latina verba non intellegentis adnuntietur, sicut in quibusdam ecclesiis fieri videtur; et, si tibi* [Svatopluk] *et iudicibus tuis placet missas Latina lingua magis audire, precipimus, ut Latine missarum tibi sollemnia celebrentur*".

[169] La denuncia di un uso indiscriminato della lingua slava trapela dalle parole indirizzate da Giovanni VIII a Metodio. IOHANNES VIII, *Epistolae* , ep. 201, p. 161: "*Audivimus etiam, quod missas cantes in barbara, hoc est in Sclavina lingua….".*

«Ipsum quoque presbiterum nomine Uuichinus, quem nobis direxisti, electum episcopum consecravimus sanctae ecclesiae Nitrensis, quem suo archiepiscopo in omnibus oboedientem, sicuti sancti canones docent, esse iubemus et volumus, ut pariter cum ipsius archiepiscopi consensu et providentia et alterum nobis apto tempore utilem presbiterum vel diaconem dirigas, quem similiter in alia ecclesia, in qua episcopalem curam noveris esse necessariam , ordinemus episcopum, ut cum his duobus a nobis ordinatis episcopis praefatus archiepiscopus vester iuxta decretum apostolicum per alia loca, in quibus episcopi honorifice debent et possunt existere, postmodum valeat ordinari»[170].

Le parole chiarissime con le quali nel giugno dell'880 si inaugura un percorso di costituzione di diocesi territoriale individuano la prima sede vescovile nella cittadina di Nitra, attualmente nell'odierna Slovacchia. L'indicazione geografica della lettera di Giovanni VIII è preziosissima perché l'episcopato di Nitra, affidato al vescovo Viching, non compare neppure nella vita paleoslava di Metodio; naturalmente assente nelle fonti franche del IX secolo, la sede vescovile di Nitra viene contestata ancora una volta dalla *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* in un passo probabilmente confluito nel testo da una nota aggiunta dopo l'880 sul manoscritto per opera di un copista: il passo, che si inserisce senza nessi evidenti nel racconto delle vicende del *dux* Pribina riporta la notizia secondo cui "…Adalramnus archiepiscopus [di Salisburgo] ultra Danubium in sua proprietate loco vocato Nitrava consecravit ecclesiam"[171]. La notizia risulta decisamente sospetta perché ha il chiaro intento di dimostrare che anche Nitra, sede del primo episcopato moravo, era stata interessata dall'attività missionaria di Salisburgo: si sminuiva così la sua genesi metodiana e romana delegittimando il suo status di episcopato autonomo dalla giurisdizione di Salisburgo[172]. La sede episcopale di Nitra rappresenta l'unico dato certo intorno all'evoluzione in senso territoriale dell'arcidiocesi di Metodio.

[170] IOHANNES VIII, *Epistolae,* ep. 255, p. 223.
[171] Cit. da Conversio Bagoariorum et Carantanorum, cap. 11, p. 122.
[172] Sulla notizia della *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* si veda Třeštík D., *Vznik Velké Moravy. Moravanè, Čechové a střední Evropa v letech 791-871,* Praha 2001, pp. 112-120; H. Dopsch, Salzburg und der Südosten, Südostdeutsches Archiv 21 (1978), p. 14; Wolfram H., *Salzburg, Bayern, Österreich. Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit,* Wien- München 1995, p. 323.

III. 4 *Diocesi di Pannonia – Diocesi di Moravia*

Nel paragrafo precedente, si sono voluti contestare molti dei significati geografici che la ricerca storica ha tentato di attribuire alle lettere di Giovanni VIII con lo scopo di localizzare l'arcidiocesi di Metodio e conseguentemente il territorio della Grande Moravia. La fonte romana non stabilisce con precisione uno spazio geografico né di azione missionaria né di organizzazione ecclesiastica più matura. Mentre intorno al 723 papa Gregorio II affidava alle cure di Carlo Martello il vescovo Bonifacio, incaricato *ad praedicandum plebibus Germaniae gentis ac diversis in orientali Reni fluminis parte consistentibus*[173] e individuava così uno spazio costituito da territori inseriti all'interno e all'esterno dell'antico *limes* romano, Giovanni VIII si limita piuttosto a un costante e generico riferimento alla diocesi pannonica; il Reno di Gregorio II non trova dunque l'equivalente in un Danubio di Giovanni VIII. Non solo; la fonte romana della seconda metà del IX secolo non specifica un popolo a cui è indirizzato il nuovo impegno missionario. Mentre Gregorio Magno individua nella Britannia romana lo spazio missionario di Agostino e consacra quest'ultimo *episcopus Anglorum* , fondatore di una *nova ecclesia Anglorum*[174], Giovanni VIII ribadisce che Metodio è vescovo della diocesi di Pannonia, dall'880 *archiepiscopus sanctae ecclesia Marabensis*, ma non definisce etnicamente il popolo della nuova chiesa: molto più genericamente Metodio è *archiepiscopus (...) ad gentem fungentem*[175] e ancora nel 23 marzo dell'881 è *archiepiscopus pro fide*[176]. Ma qual' è la *gens* coinvolta nel progetto papale? Giovanni VIII sceglie una vaghezza geografica e perfino etnica deliberatamente: il progetto della nuova chiesa si struttura nel tempo e resta aperto a ogni nuova definizione.

Nella strategia missionaria di Giovanni VIII per la costituzione di una territorialità romana in Europa centrale, l'unico principio sembra piuttosto quello di individuare capi politici capaci di garantire il progetto ecclesiale; il realismo politico induce quindi a stringere rapporti sempre più significativi con i nuovi leaders della regione con lo scopo evidente di infiltrare un nuovo spazio ecclesiastico a discapito delle ambizioni delle chiese locali. All'inizio dell'873, Giovanni VIII scopre che Metodio, affidato alle cure del *comes* pannonico Kocel, ha subito un processo ed è stato successivamente incarcerato per volontà

[173] *S. Bonifatii et Lulli Epistolae*, ep. 20, p. 269.
[174] GREGORIUS I, *Epistolae*, I, ep. 36, p. 305; ep. 39, p. 312. Gregorio Magno individua soprattutto nelle *gentes* il *locus* della grazia.
[175] IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 23, p. 286.
[176] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 276, p. 243.

dei vescovi bavaresi. La notizia, allarmante per la scarsa considerazione che l'episcopato bavarese aveva mostrato nei confronti di un vescovo e di un legato pontificio, rivela a Giovanni VIII la fluidità politica della nuova area di interesse romano, fortemente destabilizzata dalla pressione carolingia: unità politiche fragili e instabili sono allora l'esile contesto su cui fondare il nuovo progetto ecclesiale. Giovanni VIII reagisce cercando di stabilire numerosi contatti anzitutto tra i leader militari locali (*Montemerus*, Kocel e Svatopluk) con la consapevolezza che affidare il progetto alle cure di un unico *comes*, forse destinato a scomparire dalla scena politica da un momento all'altro, avrebbe significato il fallimento. Giovanni VIII dunque comprende che ha bisogno di un contesto favorevole al progetto romano e attende che si instauri monitorando le varie possibilità senza limiti di spazio o di *gentes*.

Nel frattempo, reagisce all'insuccesso del tentativo di Adriano II, culminato con la reclusione di Metodio nel monastero di Reichenau, fondando la nuova fase missionaria sul principio legittimante della diocesi pannonica. Nelle lettere compilate nel maggio dell'873, Giovanni VIII rilancia, infatti, la categoria tardoantica della diocesi pannonica per giustificare la necessità di instaurare una nuova territorialità ecclesiastica di obbedienza romana nei territori di missione fino ad allora frequentati con profitto dai missionari bavaresi: non discute di spazi geografici, di diritti missionari, né tanto meno di *gentes*; equipara piuttosto la diocesi metodiana ancora da costituire all'antica diocesi tardoromana della Pannonia proponendo così un argomento intaccabile che spostava il piano della discussione e che sviliva gli argomenti addotti dall'episcopato bavarese. Giovanni VIII, recuperando l'argomento della diocesi pannonica, si muove con destrezza nell'ambito ideologico della politica missionaria romana. Già Gregorio Magno proponeva infatti la cristianizzazione dei barbari come recupero alla *res publica* romana e cristiana dei territori sottratti all'impero romano; la sua teoria missionaria come quelle che sostennero le prime missioni erano dunque pensate all'interno delle antiche frontiere[177]. Ma la scelta di Giovanni VIII di giustificare l'intervento romano in Europa centrale attraverso il motivo legittimante della diocesi pannonica è piuttosto da ascriversi alla politica missionaria romana elaborata presso la curia pontificia di Niccolò I e Adriano II.[178]

[177] I. WOOD, *Missionaries and the christian frontier*, p. 211; E. A. THOMPSON, Christianity and the northern barbarians, p. 56-78; R. A. MARKUS, *Gregory the Great's Europe*, p. 21-36; R. A. MARKUS, *The papacy, missions and the gentes*, p. 37-42.
[178] Si rimanda al 1 paragrafo del III capitolo.

Nella seconda metà del IX secolo, il rilancio missionario romano, promosso da Niccolò I nei riguardi dei *Vulgarii* stanziati nell'antico Illirico orientale, produsse un conflitto di competenza ecclesiastica e di influenza primaziale tra Roma e Costantinopoli. Il problema della giurisdizione ecclesiastica dell'Illirico risaliva già al IV secolo e traeva origine dall'oscillante destino politico dell'intera regione che, per la sua posizione geografica liminale, venne a lungo contesa tra *pars occidentis* e *pars orientis* dell'impero romano[179]. Papa Damaso (366-384), per provvedere al concreto funzionamento dell'amministrazione centrale sull'enorme estensione della diocesi occidentale e dunque per evitare che l'intera regione dell'Illirico finisse nell'orbita giurisdizionale del patriarca di Costantinopoli, insignì il vescovo di Tessalonica con il titolo di vicario apostolico *ut nulla licentia sit sine consensu eius in Illyrico episcopos ordinare praesumere*[180]. Ma già all'inizio del V secolo, sotto il pontificato di Bonifacio I (418-422), la giurisdizione romana venne contestata dal patriarca di Costantinopoli che, grazie all'appoggio di Teodosio II, tentò di appropriarsi delle prerogative del vicario di Tessalonica[181]; l'intervento dell'imperatore Onorio risolse il conflitto giurisdizionale a favore di Roma. Il passaggio definitivo dell'intera regione alla *pars orientis* segnò tuttavia un decisivo indebolimento delle posizioni romane, percepito con preoccupazione da papa Gelasio (492-496) che, non rinunciando alla giurisdizione romana sulle province orientali, mostrò un interesse attivo sull'intero Illirico[182]. Nei secoli successivi gli interventi romani sulla regione illirica si fanno sempre più sporadici e meno significativi.

Si deve aspettare la seconda metà del IX secolo per tornare a registrare un nuovo interesse della sede apostolica verso l'Illirico; la cristianizzazione della *gens* bulgara, stanziatasi nelle regioni dell'Illirico orientale, infatti, offre una nuova possibilità di intervento romano in Oriente e si trasforma in una occasione unica di sostanziale approfondimento delle tematiche della rivendicazione romana, interpretata come recupero degli *iura antiqua.* Partendo dal principio che le singole sfere giurisdizionali sono intangibili e perpetue, Niccolò I inizia infatti a pretendere dal *basileus* Michele III Rangabé la restaurazione dell'amministrazione patriarcale della chiesa di Roma su quei territori etnicamente greci che le appartenevano secondo la tradizione e i canoni e che

[179] V. A. SIRAGO, *Teodosio e la spaccatura dell'Illirico*, p. 219-230; M. PAVAN, *Romanesimo e cristianesimo e immigrazione nei territori pannonici*, p. 161-227. Utile strumento J. LUČIĆ, Illyricum, col. 866-868. Si rimanda inoltre a F. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, p. 248-283 e a G. SCHEIBELREITER, *Church structure and organisation*, p. 684-685. Sull'istituzione del vicariato, M. MACCARONE, La dottrina del primato papale, p. 727-742.

[180] *Regesta Pontificum Romanorum*, p. 21: papa Siricio (384-398) riconferma le competenze vicariali sull'Illirico attribuite da papa Damaso a *Anysius*, vescovo di Tessalonica, in una lettera del 385.

[181] S. BONIFACIUS I. PAPA, *Epistolae et decreta*, ep. 5, p. 761.

[182] GELASIUS PAPA I., *Epistolae et decreta*, epp. 3, 11, 13; col. 21, 59, 61.

enumera secondo le *Notitiae dignitatum in partibus Orientis* I e III[183] e il codice Teodosiano I, 32, 5[184]. La missione ai Bulgari genera dunque un bacino significativo di linguaggio politico con il quale si avanza il diritto al ripristino effettivo dei confini diocesani della sede romana in base a pretesi *iura antiqua* di natura territoriale. La rivendicazione viene formulata con ricchezza argomentativa e supportata dal continuo richiamo alle Sacre Scritture, ai Padri della Chiesa, alle decretali e ad atti che risultassero controllabili anche a Costantinopoli, in quanto provocati da precedenti analoghi di contestazione della giurisdizione patriarcale romana in Oriente[185].

Il recupero dell'Illirico romano occupato dai Bulgari, costituisce un esempio vivo e attuale per Giovanni VIII che mostra di aver ben assimilato le lezioni dei suoi predecessori nelle lettere che compila a più riprese per protestare contro le consacrazioni di vescovi destinati alla *Vulgaria* dal patriarca Ignazio, percepite come vera e propria usurpazione di potere. La scelta di adottare il tema della diocesi pannonica per salvaguardare i diritti romani in Europa centrale a discapito delle pretese bavaresi sembra dunque fortemente influenzata dal tema ancora attuale dell'Illirico tardoromano, riproposto come motivo portante per la costituzione di una chiesa bulgara di obbedienza romana. In altre parole, è probabile che Giovanni VIII abbia percepito una possibile analogia tra le difficoltà che erano emerse nell' Illirico ormai bulgaro negli anni 60 del IX secolo e quelle che, meno di un decennio più tardi, erano venute a galla nel tentativo di instaurare una chiesa di obbedienza romana in Europa centrale sotto l'egida di Metodio; strategie e linguaggi che Giovanni VIII adotta per affrontare la situazione di emergenza che si era verificata nei primi anni 70 del IX secolo non potevano che essere gli stessi già ampiamente sperimentati nell'ambito illirico-bulgaro. La distrettualità territoriale tardoromana della Pannonia, facente parte della più ampia provincia dell'Illirico, sembra dunque lo strumento più efficace per affrontare le resistenze dei vescovi bavaresi, forti del sostegno delle autorità carolinge.

Ma come procede Giovanni VIII e quali sono gli elementi caratterizzanti della sua diocesi pannonica? Innanzitutto, il tema della diocesi pannonica viene affrontato specialmente nelle lettere compilate intorno al maggio dell'873 con le quali il pontefice ordinava la scarcerazione di Metodio e rilanciava il progetto romano; si tratta, dunque, di testi che necessariamente si pongono come fondamento legittimante della pretesa romana, riproposta nuovamente in modo aperto e esplicito. In particolar modo, le lettere che

[183] Notitiae dignitatum, p. 4-5, 9-10.
[184] *Codex Theodosianus*, I, XXXII, 5, p. 50.
[185] V. PERI, *La chiesa di Roma e le missioni ad gentes (sec. VIII-IX)*, p. 612 e segg.

affrontano il problema della diocesi pannonica sono quelle indirizzate alle autorità carolinge coinvolte e ai vescovi bavaresi che si erano compromessi col processo ai danni del vescovo missionario. Il tema della diocesi pannonica come motivo legittimante delle pretese romane appare invece solo marginalmente nelle lettere inviate ai leaders politici locali che avrebbero dovuto sostenere l'attività del vescovo Metodio. Tale situazione si ritrova analoga nella gestione della questione bulgara. Mentre infatti i motivi legittimanti dell'Illirico romano sono proposti con forza nelle lettere al *basileus*, al patriarca e ai vescovi greci coinvolti nell'intera vicenda, a Boris khan dei Bulgari si chiede di aderire al progetto romano su altri presupposti: pur ricordandogli che soltanto la *perfidia Grecorum* può giustificare l'invio di episcopi greci nella regione bulgara *que in nostra utique diocesi posita est, ut antiqua scripta demonstrant*[186], al capo politico si suggerisce piuttosto la convenienza di una dipendenza ecclesiastica dalla sede apostolica anziché dalla sede costantinopolitana[187]; ad esempio, Giovanni VIII ricorda più volte che la sede petrina garantisce l'ortodossia, mentre i Greci sono noti propagatori di dottrine eretiche come dimostra l'episodio storico dei Goti pagani convertiti all'arianesimo[188]. Illirico e diocesi pannonica sono dunque motivi legittimanti da spiegare e reclamare a chi contesta la giurisdizione romana: nel caso bulgaro, Ignazio e i vescovi greci; nel caso moravo *Adalwinus*, arcivescovo di Salisburgo e i vescovi bavaresi.

In entrambi i casi, inoltre, Giovanni VIII coinvolge le autorità politiche: da una parte Basilio dall'altra Ludovico il Germanico e il figlio Carlomanno. Già Niccolò I aveva chiesto che l'imperatore bizantino Michele III garantisse il cambiamento radicale degli assetti giurisdizionali, definiti tra la chiesa di Roma e quella di Costantinopoli in difesa degli *iura antiqua* romani appellandosi all'obbligo istituzionale e al decoro imperiale. Si legge infatti nella lettera indirizzata a Michele III il 25 settembre 860:

[186] IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 7, p. 277.
[187] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 66, pp. 58-60: „*Porro si nos audieritis et ad sancti Petri gremium redieritis, ut filios vos amantissimos expansis sinibus recipiemus et exertis brachiis amplectemur et in visceribus Christi dilectioni semper habebimus et, si qua sunt sancta, si qua salubria, si qua congrua vobis, et pro vobis offerre atque impendere non cessabimus »*.
[188] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 66, p. 59: "*Noli ergo sequi Graecos, fili karissime, quia argumentis semper fallacibus student, semper dolosis intenduntversutiis, ne forte vobis, quod genti contigit Gothorum, contingat, quae cum a paganorum errore cuperet liberari Christique fidei sociari, episcopum incidit formam pietatis habentem, virtutem autem eius abnegantem, qui eos, dum a paganismo liberat, Arrii blasphemiis implicat; sicque illi, dum incaute quaerunt errorem fugere, in errorem incidunt et caecum ducem sequentes cum illo caeci facti in Arrianae pravitatis praecipitia dilabuntur".*

> "Oportet enim vestrum imperiale decus, quod in omnibus ecclesiasticis utilitatibus vigere audivimus, ut antiquum morem, quem nostra Ecclesia habuit, vestris temporibus restaurare dignemini"[189].

Sulla scia di Niccolò I, Adriano II si era rivolto all'imperatore Basilio per denunciare lo scandalo delle consacrazioni vescovili in *Vulgaria* impartite da Ignazio reclamando un intervento imperiale che ponesse fine all'abuso giurisdizionale[190] e Giovanni VIII, in seguito al concilio ecumenico svoltosi a Costantinopoli tra l'879 e l'880, si era congratulato con l'imperatore per il ripristino della giurisdizione romana sulla patria dei Bulgari[191]. Il *basileus* viene dunque concepito e rappresentato non solo come il garante assoluto dell'ortodossia della Chiesa universale ma anche come il vigile difensore di una costituzione ecclesiale risalente alla stessa volontà divina del Fondatore e alle consegne lasciate dagli apostoli e dunque il legittimo patrocinatore del ripristino degli *iura antiqua* rivendicati dalla sede patriarcale romana[192]. Specularmente, Giovanni VIII investe dello stesso ruolo l'autorità carolingia e con un linguaggio analogo chiede a Ludovico il Germanico di farsi garante dei diritti romani sulla diocesi pannonica che soltanto gli *ignari* pretendono di mettere in dubbio. Non si addice infatti alla *prudentia* del *dilectus filius Hludoicus gloriosus rex* dubitare dei diritti attribuiti alla sede apostolica. Giovanni VIII, dunque, si esprime così nella lettera indirizzata a Ludovico il Germanico:

> "Multis ac variis manifestisque prudentia tua poterit indiciis comprehendere Pannonicam diocesin ab olim apostolicae sedis fuisse privilegiis deputatam, si apud excellentiam tuam iustitia Dei locum, sicut decet, invenerit."[193]

[189] NICHOLAUS I, *Epistolae*, ep. 82, p. 438.
[190] HADRIANUS II, *Epistolae*, ep. 41, p. 760: *"..videlicet quia favore vestro frater et coepiscopus noster Ignatius in Vulgarum regione consecrare praesumpsit antistitem. Unde mirati sumus et, quod a pia intentione vestra retro reversi sitis, admodum obstupuimus. Verumtamen saltem nunc iam dictum reverentissimum praesulem ab illius regionis dispositione salubribus monitis, quaesumus, coercete".*
[191] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 259, p. 229: *"...tertio vero vobis grates multa referimus , quia Vulgariorum diocesim pro amore nostro gratanti animo sancto Petro, ut iustum erat, permiseritis habere".*
[192] Si rimanda ancora a V. PERI, *Universalità culturale e cristiana dei due sacri imperi romani*, p. 125-62; V. PERI, *Gli "iura antiqua" sulla patria dei Bulgari: un "topos" canonico per un risveglio missionario*, p.
[193] IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 15, p. 281.

Mentre a Carlomanno, *proefectus* di Pannonia sulla frontiera sud orientale e figura leader in Baviera che nell'870 era riuscito a eliminare dalla scena politica il potente Rastislav[194], Giovanni VIII chiede che si impegni affinchè il pieno reintegro delle funzioni episcopali di Metodio possa aver luogo in una diocesi pannonica *reddita ac restituita nobis*. Scrive infatti Giovanni VIII:

> "Itaque reddito ac restituto nobis Pannoniensium episcopatu liceat predicto fratri nostro Methodio, qui illic a sede apostolica ordinatus est, secundum prisca consuetudinem libere, quae sunt episcopi, gerere".[195]

Come Adriano II, perfettamente consapevole che le consacrazioni di vescovi greci destinati ai bulgari avvenivano con il favore del *basileus,* interessato a garantire sulle regioni orientali dell'Illirico un controllo ecclesiastico che preludesse al recupero dell'influenza politica[196], celebrava, alla maniera di Niccolò I, l'*imperiale decus* che avrebbe ristabilito i *privilegia* della sede romana, così Giovanni VIII, a sua volta informato dei tentativi di controllare ecclesiasticamente le aree che si estendevano al di là della frontiera orientale con la piena approvazione delle autorità carolinge, lodava la *prudentia* di Ludovico il Germanico che avrebbe impedito abusi giurisdizionali e si sarebbe fatto garante, insieme al figlio Carlomanno, dell'attività missionaria ed ecclesiastica del vescovo Metodio.

La chiave programmatica della politica missionaria in Europa centrale di Giovanni VIII, incentrata nei primi anni del suo pontificato (872-879) sul tema legittimante della diocesi pannonica, sembra ben esposta specialmente nel *commonitorium* destinato al legato pontificio Paolo di Ancona che nel maggio dell'873 venne incaricato di provvedere alla scarcerazione di Metodio. Il frammento, grazie alla sua ampiezza, consente infatti di inquadrare con una certa precisione la traslazione di una strategia che, elaborata per garantire la giurisdizione romana sulla nascente chiesa bulgara, viene adottata per assicurare, nella sua fase iniziale, la chiesa metodiana dalle obiezioni aggressive dell'episcopato bavarese. Giovanni VIII chiede infatti al suo legato di spiegare

[194] *Annales Fuldenses*, a. 870, p. 70-71 : « *Karlmannus vero regnum illius nullo resistente ingressus cunctas civitates et castella in deditionem accepit"*. T. REUTER, *Germany in the early Middle Ages (800-1056)*, p. 72-76.
[195] IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 16, p. 281.
[196] HADRIANUS II, *Epistolae* , ep. 41, p. 760: *"..videlicet quia* ***favore vestro*** *frater et coepiscopus noster Ignatius in Vulgarum regione consecrare praesumpsit antistitem. Unde mirati sumus et, quod a pia intentione vestra retro reversi sitis, admodum obstupuimus. Verumtamen saltem nunc iam dictum reverentissimum praesulem ab illius regionis dispositione salubribus monitis, quaesumus, coercete".*

a Ludovico il Germanico la legittimità delle pretese romane attraverso una chiara dimostrazione: la *diocesis Pannonica* è parte integrante dell'Illirico romano; l'Illirico, oltre all'Italia e alle province occidentali[197], rientra nella sfera giurisdizionale romana; dunque, la diocesi pannonica è *subiecta* alla sede apostolica. Poiché dunque la fondazione della chiesa di Metodio, ancora da costituire, va interpretata soltanto come la restaurazione della diocesi pannonica, è fuori discussione che le prerogative romane vengano messe in dubbio. Paolo di Ancona deve inoltre aggiungere che i diritti sulla diocesi pannonica sono garantiti da *nonnulla regesta et conscriptiones synodales atque ipsarum quoque plurima ecclesiarum in his positarum monimenta*[198] o ancora da *synodalia gesta* e *ystoriae conscripte*[199]: una generica documentazione scritta che attesta *antiquitus* la consuetudine della sede apostolica di impartire *consecrationes ordinationes et dispositiones* nell'intera regione dell'Illirico. Il passaggio successivo della riflessione propone una sorta di giustificazione dell'interruzione dell'attività giurisdizionale romana nell'area pannonica: Paolo d'Ancona deve infatti ricordare al sovrano carolingio che soltanto il continuo stato di guerra impedì ai pontefici di provvedere alla consacrazione di vescovi per la regione[200]. Ma *reddita aecclesiis pace, reddi debuerunt et iura que cum pace reddita tirannicus unicuique furor ademerat*: richiamandosi allora ai decreti di papa Leone, il legato pontificio deve infatti ricordare che *remotis malis, que hostilitas intulit, unicuique id, quod legitime habuit, reformetur*. Si enuncia dunque anche per la diocesi pannonica il principio già esposto con enfasi per il recupero dell'Illirico bulgaro secondo cui, ritornata la pace, è necessario restaurare la costituzione ecclesiale originaria e cioè l'insieme dei raggruppamenti ecclesiastici – dalle diocesi alle metropolie, dalle circoscrizioni provinciali e regionali alle suddivisioni patriarcali – non certo per una semplice esigenza amministrativa ma piuttosto perché rispondente a un disegno provvidenziale che Dio ha prediposto per gli uomini *ad instar* dell'ordine gerarchico celeste. Infatti, Giovanni VIII ricorda al sovrano carolingio che i *privilegia* giurisdizionali non possono certo decadere a causa di cambiamenti storici o aggiornamenti territoriali (*regnorum particiones*), considerati del tutto marginali o secondari rispetto a una costituzione ecclesiale di origine

[197] IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 21, p. 284: "*Nam non solum intra Italiam ac ceteras Hesperies provincias, verum etiam intra totius Illyrici fines consecrationes et dispositiones apostolica sedes patrare antiquitus consuevit".*

[198] IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 21, p. 284.

[199] IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 15, p. 281.

[200] IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 15, p. 281: *Verum quia quibusdam hostilium turbationum simultatibus impedientibus illuc ab apostolica sede non est diu ex more directus antistes, hoc apud ignaros venit in dubium"*; IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 21, p. 284: „*Ipse nosti, o gloriosissime rex, quod Pannonica diocesis apostolice sedi sit subiecta, licet bellica clades eam ad tempus ab illa subtraxerit et gladius ad horam hostilis subduxerit".*

divina. Neppure l'assenza di un'attività giurisdizionale costante nel tempo, inoltre, può giustificare un indebolimento o un decadimento dei diritti sacri della chiesa romana che sono naturalmente perpetui. Il concetto, espresso ampiamente già da Niccolò I nella lettera indirizzata a Michele III nell'865[201], emerge più volte nelle lettere di Giovanni VIII anche per garantire la diocesi pannonica: si doveva infatti trattare di una delle obiezioni più frequenti dei vescovi bavaresi che avevano contestato l'attività missionaria di Metodio su mandato romano. Si legge infatti nella *Conversio Bagoariorum et Carantanorum***:**

> "A tempore igitur, quo dato et praecepto domni Karoli imperatoris orientalis Pannoniae populus a Iuvavensibus regi coepit praesulibus usque in presens tempus sunt anni LXXV, quod nullus episcopus alicubi veniens potestatem habuit aecclesicam in illo confinio nisi Salzburgenses rectores neque presbyter aliunde veniens plus tribus mensibus ibi suum ausus est colere officium, priusquam suam dimissoriam episcopo praesentaverit epistolam. Hoc enim ibi observatum fuit, usque dum nova orta est doctrina Methodii philosophi".[202]

Giovanni VIII allora istruisce il suo legato in Germania Paolo di Ancona contro le pretese del re e dei vescovi carolingi perché si ricordi di affermare che diritti connessi con l'economia della salvezza come le prerogative ecclesiastiche della sede petrina non possono ritenersi soggette a prescrizioni, né dopo 75 anni di mancato esercizio, come stabiliva il diritto carolingio, né dopo 100 anni come prevedeva il diritto romano; sono invece imprescrittibili come il diritto acquisito per il patto divino dagli Ebrei esiliati o dal genere umano decaduto con il peccato, alla liberazione dal faraone o alla stessa redenzione[203].

Le lettere in cui Giovanni VIII sceglie di riferirsi alla nuova territorialità che intende fondare in Europa centrale con il nome classico di diocesi pannonica ripropongono chiaramente una specifica concezione ecclesiologica che, elaborata

[201] NICHOLAUS I, *Epistolae*, p. 474-475 : «*Fundamentum, quod Deus posuit, humanus non valet amovere conatus et, quod Deus statuit, firmum validumque consistit, illeque potissimus peccat, qui Dei ordinationi resistere temptat. Privilegia, inquam, istius Sedis vel Ecclesiae perpetua sunt ; divinitus radicata atque plantata sunt; impingi possunt, transferri non possunt; trahi possunt, evell non possunt. Quae ante imperium vestrum fuerunt et permanent Deo gratias actenus illibata manebuntque post vos et, quousque Christianum nomen praedicatum fuerit, illa subsistere non cessabunt immutilata* ».

[202] *Conversio Bagoariorum et Carantanorum,* cap. 14, p. 134-35.

[203] NICHOLAUS I, *Epistolae,* ep. 21, p. 284: „*Verum si annorum prolixitas in talibus impedit, ergo Deus ipse reprehendendus est, qui post CCC et XXX annos filios Israhel de durissima servitute Pharaonis et fornace ferrea liberavit, sed et ipse per se redemptor, qui hominum genus post tot annorum millia de inferni claustris eripuit*".

diffusamente durante il pontificato di Niccolò I, venne già applicata per il recupero della giurisdizione romana sull'Illirico orientale occupato dai Bulgari; ma la diocesi pannonica resta soltanto una dichiarazione di principio, un argomento che legittima la giurisdizione romana su uno spazio geografico non definito.

Gregorio Magno individuava la *provincia Britanniae* e nello stesso tempo definiva il popolo a cui si rivolgeva la missione di Agostino negli *Angli*; un secolo più tardi Gregorio II e Gregorio III, pur avendo in vista l'antica denominazione ecclesiastica delle *provinciae Germaniae*, si riferiscono ai popoli in esse ormai residenti: *Thuringi, Altsaxones, Hessi, Bortharii, Nistrenses, Wedrecii, Lognai, Suduodi, Graffelti* e gli *omnes in orientali plaga constituti*[204]. A loro volta, Niccolò I e Adriano II, insistendo per il ripristino degli *iura antiqua* nell'antico e nel nuovo Epiro, nell'Illirico e nella Macedonia, nella Tessaglia e nell'Acaia, nella Dacia Ripense e in quella Mediterranea, nella Mesia, nella Dardania e nella Prevalitana, avevano bene in mente che i destinatari della politica missionaria fossero i *Vulgari*. La duplice terminologia indica chiaramente la compresenza di due piani di azione: da una parte la sede apostolica sceglie consapevolmente di restare vincolata alle primitive categorie geografico-amministrative che garantiscono i cosiddetti *iura antiqua*, dall'altra, nel parlare alle nascenti comunità cristiane di nuova composizione etnica, impiantate sui medesimi territori, accoglie i nomi etnici dei popoli che le componevano e avevano trasformato in propria patria le antiche regioni dell'impero unitario. Ma le condizioni della chiesa romana di Metodio, invece, nell'873, era talmente gravi da non consentire a Giovanni VIII specificazioni di qualsiasi genere che delimitassero con maggiore precisione la sua idea di diocesi pannonica. Le nuove compagini etniche, che trovano dunque spazio nella corrispondenza pontificia sin da Gregorio Magno, sono del tutto assenti nelle lettere compilate da Giovanni VIII nell'anno 873. Resta perciò un generico appello alla restaurazione della diocesi pannonica, rivolto alle autorità carolinge e all'episcopato bavarese, una mera esposizione dei principi già ampiamenti adottati in ambito bulgaro che avrebbero dovuto assicurare i diritti romani contestati anche in Europa centrale.

Nel giugno dell'880, Giovanni VIII indirizza a Svatopluk, *leader* moravo un'ampia epistola, nota tra gli studiosi con il nome di *Industriae tuae*[205]. Il testo è stato pubblicato singolarmente numerose volte[206] ed è stato oggetto di numerosi studi[207]. Il notevole

[204] *S. Bonifatii et Lulli Epistolae,* p. 268-269 e 291.
[205] IOHANNES VIII, *Epistolae,* ep. 255, p. 222-225.
[206] MANSI, *Sacrorum conciliorum Nove et amplissime Collectio*, XVII, n. 247, p. 181,; A. BOČEK, *Codex diplomaticus et epistolaris Marchionatu Moraviae*, I, n. 59, p. 42-44; PL, Migne, n. 293, p. 904; IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 255, p. 222-224; G. FRIEDRICH, *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae,* I, n.

interesse suscitato deriva dal fatto che già alla fine del XIX secolo venne considerato il privilegio con il quale Giovanni VIII concedeva il patronato romano alla dominazione politica di Svatopluk[208].

Evitando in questa sede di affrontare i numerosi temi che l'analisi della lettera impone all'attenzione dello studioso, si restringe piuttosto il campo agli aspetti ecclesiastici che vengono trattati. Innanzitutto, è necessario contestualizzare la scrittura presso la curia pontificia della lettera in questione. Dopo l'intervento papale che garantì la liberazione di Metodio nell'873, secondo le direttive del pontefice quest'ultimo venne condotto presso il *comes* moravo Svatopluk[209] che in quello stesso lasso di tempo siglò con i franchi la pace di Forchheim ricordata dagli *Annales Fuldenses*[210]. Negli anni successivi, l'arcivescovo missionario collaborò senza eclatanti difficoltà con il *comes* e con il clero bavarese che già da tempo operava nei territori della dominazione politica. Senza avvisaglie di nessun genere, si arriva invece all'879, anno in cui Metodio si trovò in una posizione estremamente critica. Denunciato dallo stesso Svatopluk, senz'altro su sollecitazione del clero franco che operava a fianco di quello slavo, il *reverentissimus Methodius,* ancora *archiepiscopus pannoniensis ecclesiae,* venne infatti convocato a Roma per verificare la sua ortodossia[211] di cui si dubitava per la consuetudine di usare la lingua slava durante le celebrazioni liturgiche[212]. L'incontro con Giovanni VIII non si trasformò in un processo a Metodio con conseguente deposizione, come probabilmente sperava il clero franco che aveva denunciato l'arcivescovo. Tutt'altro. L'ennesimo soggiorno romano di Metodio[213], il terzo, si traduce infatti nell'occasione propizia per iniziare

---

24, p. 18-21; J. VAJS, *Iohannis VIII. PP. Epistolae ad Svatopluk principem et Methodium archiepiscopum*, p. 7-9; MMFH, III, ep. 90, p. 197-208.

[207] Si rimanda alla bibliografia contenuta in L. HAVLÍK, *The roman privilege "Industriae tuae" for Moravia (1100th anniversary)*, p. 23-37.

[208] A. BLUMENSTOCK, *Der päpstliche Schutz im Mittelalter*, p. 157. Sull'istituto del patronato nella seconda metà del IX secolo si rimanda a F. DVORNÍK, *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle*, pp. 268 e segg.; P. VACZY, *Die Anfänge der päpstlichen Politik bei den Slawen*, p. 50; L. HAVLÍK, *Velká Morava a franská říše*, p. 157 e segg.; L. HAVLÍK, *The relationship between the Great Moravian Empire and the papal court in the years 880-885*, p. 100-122.

[209] IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 21, p. 285: "*Ne suscipias occasionem excusationis prohibentem te vel fratrem nostrum Methodium transire ad Pentepulcum, sive bella pretendant sive inimicicias congerant".*

[210] *Annales Fuldenses*, a. 874, p. 82-83.

[211] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 200, p. 160: „*Quia vero audivimus, quia Methodius vester archiepiscopus ab antecessore nostro, Adriano scilicet papa, ordinatus vobisque directus aliter doceat, quam coram sede apostolica se credere verbis et litteris professus est, valde miramur ; tamen propter hoc direximus illi, ut absque omni occasione ad nos venire procuret, quatenus ex ore eius audiamus, utrum sic teneat et credat, sicut promisit, aut non.* »

[212] IOHANNES VIII, *Epistolae* , ep. 201, p. 161: „*Audivimus etiam, quod missas cantes in barbara, hoc est in Sclavina lingua....".*

[213] Metodio è a Roma una prima volta col fratello Costantino tra l'868 e l'869; vi fa ritorno dopo un primo soggiorno presso la corte del principe pannonico Kocel per essere consacrato da Adriano II vescovo di Pannonia intorno all'870.

finalmente a stabilire un assetto organizzativo più maturo per l'arcidiocesi missionaria di obbedienza romana in Europa centrale.

Innanzitutto, scompare la connotazione pannonica nella definizione della territorialità ecclesiastica che ci si accinge a strutturare. Metodio, infatti, non è più il *reverentissimus archiepiscopus pannoniensis ecclesiae*, titolazione che richiama alla memoria la diocesi pannonica tardoromana, ma assume piuttosto il titolo di *reverentissimus archiepiscopus sanctae ecclesiae Marabensis.* Alla chiesa pannonica, che si rivendicava perché parte integrante di un Illirico giurisdizionalmente romano, si sostituisce dunque una santa chiesa morava che presuppone una territorialità ecclesiastica morava, cioè una diocesi definita attraverso una designazione di tipo etnico. Imre Boba ha rifiutato una spiegazione del genere e ha piuttosto elaborato l'ipotesi che l'arcivescovado di Metodio abbia assunto il nome dalla sede arcivescovile, stabilita nella città di *Maraba*[214]. Tale congettura, a mio avviso, non è particolarmente convincente. Non esistono infatti prove sufficienti che attestino l'esistenza di tale centro nella documentazione del IX secolo: né le fonti carolinge né le vite paleoslave di Costantino e Metodio, infatti, menzionano la città che si pretende fosse centro politico di Svatopluk e perfino sede arcivescovile di Metodio dagli anni 80 del IX secolo[215]. L'ipotesi, non comprovata dalle fonti, non è inoltre facilmente sostenibile se si procede ad una rilettura attenta delle lettere di Giovanni VIII. Metodio, infatti, fino all'879, è un arcivescovo privo di sede fissa in quanto titolare di una diocesi in costituzione che si indica con la definizione generica e classica di *diocesis pannonica*. Nell'880, invece, diventa l'arcivescovo della *sancta ecclesia Marabense*. Se davvero *Maraba* era una importante centro urbano della dominazione politica di Svatopluk, ciò doveva significare che Giovanni VIII aveva proceduto a indicare una sede arcivescovile e a vincolare Metodio a una residenza fissa. Ma tale passaggio è assente nella lettera del giugno dell'880. Lo stato di Metodio non sembra modificato; semplicemente Giovanni VIII si limita a comprovare la perfetta ortodossia di Metodio e a riconfermare la sua dignità arcivescovile con queste parole:

> "Ille [Metodio] autem professus est se iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam, sicuti sancta Romana ecclesia docet et a patribus traditum est, tenere et psallere. Nos autem illum in omnibus

[214] I. BOBA, *Moravia's History reconsidered*, p. 93 e segg. Si veda il commento alla teoria di Boba formulato nel I capitolo.
[215] La tesi è sostenuta inoltre in M. EGGERS, *Das Erzbistum des Method*, p. 112. Ritorna anche in in L. HAVLÍK, *The roman privilege "Industriae tuae" for Moravia (1100th anniversary)*, p. 29.

> ecclesiasticis doctrinis et utilitatibus orthodoxum et proficuum esse repperientes vobis iterum ad regendam commissam sibi ecclesiam Dei remisimus, quem veluti pastorem proprium ut digno honore et reverentia letaque mente recipiatis, iubemus quia nostrae apostolicae auctoritatis praecepto eius archiepiscopatus privilegium confirmavimus et in perpetuum Deo iuvante firmum manere statuimus, sicuti antecessorum nostrorum auctoritate omnium ecclesiarum Dei iura et privilegia statuta et firmata consistunt, ita sane, ut iuxta canonicam traditionem omnium negotiorum ecclesiasticorum curam habeat ipse et ea velut Deo contemplante dispenset, nam populus Domini illi commissus est et pro animabus eorum hic redditurus erit rationem".[216]

In altre parole, nessun indizio lascia supporre che la dignità arcivescovile di Metodio abbia subito una qualche variazione tra l'879 e l'880. Dunque, ritengo si possa affermare che non sia lo stato canonico di Metodio a essersi trasformato da arcivescovo missionario della Pannonia a arcivescovo con sede a *Maraba*; piuttosto, bisogna registrare una significativa variazione del linguaggio di Giovanni VIII; una duplice terminologia adottata dal pontefice per indicare il medesimo territorio ecclesiastico che da diocesi-chiesa di Pannonia si trasforma in diocesi-chiesa di Moravia.

La scelta di abbandonare un vocabolario legato alla definizione di diocesi pannonica e di indicare, invece, con maggior precisione, una circoscrizione territoriale ecclesiastica alludendo a una nuova regione caratterizzata da designazione etnica – la Moravia – si colloca in una fase delicata, durante la quale si iniziano a definire embrionalmente i termini di una arcidiocesi territoriale con sedi episcopali fisse; tale processo evolutivo necessitava una concretezza precedentemente non richiesta e una attinenza molto più marcata alle contingenze storiche, politiche e etniche. Inoltre, si deve osservare che la definizione di *ecclesia Marabense* non compare in lettere indirizzate a autorità laiche o ecclesiastiche carolinge, ma piuttosto viene introdotta nelle lettere indirizzate al capo politico Svatopluk[217] che deve farsi tutore della nuova metropolia e all'arcivescovo stesso[218] che deve collaborare col *comes*. Nella lettera del giugno dell'880, il papa definisce la chiesa di Moravia dal punto di vista territoriale. L'arcidiocesi di Metodio viene radicata alla nuova regione storica della Moravia, governata dal *comes* Svatopluk. È la *terra tua*, dunque, che accoglie le nuove istituzioni ecclesiastiche che si procede a individuare, prima di tutto con l'elezione di *alia loca , in quibus episcopi honorifice debent et possunt existere* che affianchino la prima sede vescovile della

[216] IOHANNES VIII, *Epistolae,* ep. 255, p. 223.
[217] IOHANNES VIII, *Epistolae,* ep. 255, p. 223.
[218] IOHANNES VIII, *Epistolae,* ep. 276.

metropolia, la *sancta ecclesia Nitrense* nella città di Nitra affidata al *presbyter Uuichinus* (Viching). Sono inoltre i sudditi di Svatopluk *qui intra provinciae tuae fines consistunt* il *populus* della chiesa metodiana. A mio parere, bisogna rilevare una specificità singolare della chiesa progettata da Giovanni VIII tra l'879 e l'880 probabilmente con la collaborazione dello stesso Metodio. La chiesa di Agostino nei primi anni del VII secolo è la *nova Anglorum ecclesia* e tale rimane anche nel momento in cui si procede a una organizzazione più matura degli assetti organizzativi attraverso l'individuazioni di sedi episcopali[219]. L'accezione della nuova metropolia è fortemente etnica; si individua cioè etnicamente un *populus* come destinatario della missione evangelizzatrice ma anche come fruitore del nuovo progetto ecclesiastico. La chiesa di Metodio, invece, limitandoci all'analisi delle lettere di Giovanni VIII, non è la chiesa dei Moravi ma è piuttosto la chiesa della Moravia, regione designata etnicamente per indicare la dominazione politica di Svatopluk[220]. A mio giudizio, tale particolarità non è casuale ma credo che invece dipenda dal particolare contesto in cui operava Metodio. Giovanni VIII sembra infatti perfettamente informato delle difficoltà dell'arcivescovo di obbedienza romana che opera in un contesto di frontiera, probabilmente fluido dal punto di vista etnico, a fianco di collaboratori slavi e franchi. Questi ultimi sembrano costantemente mettere in dubbio l'operato di Metodio, minacciando apertamente il progetto ecclesiastico romano. Giovanni VIII allora si sente in dovere di garantire l'arcivescovo, ma soprattutto la provincia ecclesiastica appena definita, con queste parole:

> "Presbiteros vero diacones seu cuiuscumque ordinis clericos sive Sclavos sive cuiuslibet gentis, qui intra provinciae tuae fines consistunt, praecipimus esse subiectos et obedientes in omnibus iamdicto confratri nostro, archiepiscopo vestro, ut nichil omnino praeter eius conscientiam agant. Quodsi contumaces et inoboedientes existentes scandalum aliquod aut scisma facere praesumpserint et post primam et secundam ammonitionem se minime correxerint, quasi zizaniorum seminatores ab ecclesiis et finibus vestris auctoritate nostra precipimus esse procul abiciendos secundum auctoritatem capitulorum, quae illi dedimus et vobis direximus".[221]

[219] GREGORIUS I, *Epistolae,* I, XI, 39, p. 312.
[220] Sugli intricati rapporti tra *ecclesia* e *regnum* nelle fonti altomedievali M. DE JONG, *Ecclesia and the early medieval polity*, p. 113-132.
[221] IOHANNES VIII, *Epistolae,* ep. 255, p. 223.

Giovanni VIII, a mio avviso, è perfettamente consapevole del fatto che una ipotetica *ecclesia Maravorum* rivolta ai Moravi slavi sarebbe stata ferocemente contestata dal clero franco che da tempo operava sul campo mantenendo vive le speranze dell'episcopato bavarese di tornare a controllare i nuovi territori orientali a discapito delle pretese romane così come aveva contestato l'uso della lingua slava nella liturgia. Giovanni VIII allora sembra agire con fine diplomazia. Non fonda una chiesa dei Moravi, da decenni *ethnos* che si era distinto sulla frontiera orientale per aver frenato le ambizioni espansionistiche del regno franco orientale, ma sceglie di istituire una chiesa nell'alveo protettivo dell'unità politica morava destinata a tutti i sudditi, Slavi e non, del *comes* Svatopluk. In conclusione, la nuova chiesa instaurata si fonda sulla figura di Metodio, arcivescovo di obbedienza romana riconfermato; si struttura in Moravia e cioè nella dominazione politica di Svatopluk; è rivolta a tutti i sudditi del *comes* che risiedono all'interno dei *fines*; è fornita di clero slavo e franco; inoltre, proprio per le sue particolari caratteristiche, consente difformità nell'uso della lingua liturgica. Giovanni VIII, infatti, torna con favore a consentire l'uso della lingua slava nella liturgia, raccomandandosi che si usino buone traduzioni e, allo stesso tempo, riconosce a Svatopluk e ai dignitari il diritto di poter scegliere una liturgia esclusivamente in latino[222].

In conclusione, il progetto papale di fondare una nuova chiesa di obbedienza romana in Europa centrale si scontra con problematiche contingenze storiche: da una parte, l'area mediodanubiana costituisce uno scenaro politico estremamente fluido e di difficile definizione; dall'altra la chiesa bavarese di recente fondazione, ma forte dell'appoggio delle autorità carolinge[223] non rinuncia facilmente all'ampliamento della propria giurisdizione sui territori di missione orientali che si era vista assegnare tra la fine dell'VIII secolo e gli inizi del IX in seguito al collasso del caganato avaro[224]. Tali condizioni impongono a Giovanni VIII sperimentazioni di strategie necessariamente flessibili per rivendicare diritti territoriali contestati; la definizione della nuova chiesa risente dunque, nella corrispondenza pontificia, di continue variazioni nel linguaggio politico scelto e usato per far fronte a situazioni politiche sfavorevoli e a contestazioni energiche e giustificate; in una prima fase, Giovanni VIII ha scelto di ribadire i suoi diritti

[222]IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 255, p. 224: "*Iubemus tamen, ut in omnibus ecclesiis terrae vestrae propter maiorem honorificentiam evangelium Latine legatur et postmodum Sclavinica lingua translatum in auribus populi Latina verba non intellegentis adnuntietur, sicut in quibusdam ecclesiis fieri videtur; et, si tibi et iudicibus tuis placet missas Latina lingua magis audire, precipimus, ut Latine missarum tibi sollemnia celebrentur".*

[223]J. M.H. SMITH, *Fines imperii: the marches*, p. 169-89.

[224] R. BRATOŽ, *La cristianizzazione degli Slavi*, p. 154 e seg; H. REIMITZ, *Conversion and control*, p. 189-207.

giurisdizionali attraverso il riuso di una definizione territoriale romana: la diocesi di Pannonia ha garantito la legittimità del progetto ecclesiastico romano dalle continue accuse di usurpazione di territori di missione di competenza bavarese. In una seconda fase, Giovanni VIII, nel tentativo di radicare territorialmente la nuova provincia ecclesiastica, ha abbandonato il nome classico della provincia imperiale e ecclesiastica per accogliere piuttosto una terminologia connessa alla nuova classificazione etnografica che rispondeva all'attualità. La trasformazione del linguaggio politico testimonia una svolta significativa nella gestione della politica missionaria a Roma. L'uso dell'argomento della *diocesis Pannonica* per rivendicare *iura* e *privilegia* ormai obliati col passare dei secoli corrisponde a una posizione di debolezza in cui non resta che rivendicare un diritto negato; la decisione, invece, di fondare una *sancta ecclesia Marabensis*, provincia ecclesiastica per la Moravia, rappresenta una scelta audace e innovativa grazie alla quale la sede apostolica, forte dell'autorità di Svatopluk, riconosce la sovranità politica del *comes* slavo sul territorio ecclesiastico individuato.

III. 5 ***La carriera ecclesiastica di un missionario romano: Metodio alla luce di Agostino e Bonifacio***[225]

Nel paragrafo precedente, si è cercato di mostrare che la scelta di terminologie variabili per definire la chiesa metodiana indica la capacità di usare consapevolmente linguaggi politici distinti e adeguati alle circostanze storiche e ai destinatari con il chiaro obbiettivo di perseguire con tenacia la realizzazione del progetto papale. Presso la curia pontificia, ai tempi di Giovanni VIII, si tenta di individuare argomenti legittimanti che forniscano alla territorialità romana ancora da costituire una identità intaccabile e, allo stesso tempo, si cerca di monitorare con attenzione l'attualità: le *particiones regni*, i nuovi protagonisti politici, le entità etniche in formazione e definizione. Un linguaggio politico che richiama di continuo alla memoria la tradizione apostolica, i grandi concili tardoantichi e i padri della chiesa per garantire l'intangibilità delle antiche suddivisioni delle giurisdizioni ecclesiastiche, modellate sulle distrettualità amministrative romane dioclezianee, convive, dunque, nella corrispondenza epistolare di Giovanni VIII, con un altro linguaggio del tutto innovativo che non esita a riconoscere la *novitas* proclamando la fondazione di una *sancta ecclesia Marabensis* non appena le condizioni politiche accennano a migliorare. In parallelo si può effettivamente auspicare che la dominazione di Svatopluk, stabile nella sua egemonia politica da più di sei anni (874-880), possa garantire la realizzazione del progetto ecclesiastico. Le oscillazioni nella definizione della territorialità che Giovanni VIII tenta di individuare e garantire si riscontrano naturalmente anche nei titoli che vengono attribuiti a Metodio nelle lettere pontificie. Perciò, come già ricordato nel paragrafo precedente, non ci si deve stupire se nell'estate dell'879 Metodio è il *reverentissimus… archiepiscopus Pannoniensis ecclesiae*[226] e soltanto un anno più tardi, nel giugno dell'880, si tramuta nel *reverentissimus archiepiscopus sanctae ecclesiae Marabensis*[227]. L'analisi dei titoli e degli epiteti attribuiti a Metodio nelle lettere di Giovanni VIII pone piuttosto altre problematiche e aggiunge nuovi elementi alla comprensione della politica missionaria romana in Europa centrale; l'indagine però, a mio avviso, ha un valore solo nel caso in cui linguaggi e strategie siano collocati nell'ambito di una tradizione missionaria più ampia nella quale Giovanni VIII, infatti, sembra

[225] Per supportare la lettura del seguente paragrafo si rimanda alle appendici di seguito.
[226] IOHANNES VIII, *Epistolae*, epp. 200, 201, pp. 160-161.
[227] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 255, p. 222.

individuare negli esempi forniti da Agostino e da Bonifacio, cioè negli antenati missionari di Metodio il suo punto più alto.

Metodio, missionario su mandato romano dall'869, è figura canonicamente complessa, concorrenziale rispetto ai metropoliti e ai vescovi residenziali delle marche di confine e in competizione con i *chorepiscopi* o gli *episcopi regionarii*, vescovi itineranti e missionari, dipendenti dalle sedi metropolitane limitrofe[228]; Giovanni VIII cerca dunque di garantire il buon esito della missione romana attraverso una definizione giuridica autorevole e difficilmente contestabile del proprio missionario riproponendo uno schema canonico elaborato dalla chiesa romana nell'arco di più secoli in contesti e situazioni diverse. Già nella corrispondenza pontificia di Gregorio Magno, connessa all'opera missionaria di Agostino, si individua, infatti, una procedura specifica che, nei suoi tratti essenziali, fonda una tradizione autorevole: tale procedura riguarda in particolare la posizione canonica del missionario romano che si definisce gradualmente e si accresce in base agli esiti dell'attività missionaria svolta[229].

Gregorio Magno, il 22 giugno del 601, motivava l'invio del pallio al vescovo degli Angli, Agostino adducendo come ragione la necessità di premiare i meriti del missionario con avanzamenti nel *cursus* gerarchico:

> "Cum certum sit pro omnipotenti Deo laborantibus ineffabilia aeterni regni praemia reservari, nobis tamen eis necesse est honorum beneficia , ut in spiritalis operis studio ex remuneratione valeant multiplicius insudare"[230].

I *beneficia honorum* attribuiti a Agostino erano dunque per Gregorio incentivi che avrebbero consentito di moltiplicare i successi spirituali tra gli Angli. Non solo. Il pontefice, perfettamente consapevole che la missione romana veniva percepita come elemento allogeno e turbativo e si realizzava in contesti lontani, sconosciuti e ostili, attribuiva al missionario romano poteri straordinari che gli avrebbero consentito di prevalere sulle chiese celto-britanniche presenti sul territorio e sulla concorrenza franca, sostenuta dall'influenza politica merovingia sul Kent[231] in occasione del primo impianto

[228] V. PERI, La chiesa di Roma e le missioni "ad gentes" (sec. VIII-IX), p. 630-640. Nella *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, si ricordano a più riprese vescovi missionari ordinati dall'arcivescovo di Salisburgo e inviati nei territori di missione a est del *limes*.

[229] Si veda anche V. PERI, *Il mandato missionario e canonico di Metodio*, p. 9 e segg.

[230] GREGORIUS I, *Epistolae* , II, XI, 39, p. 312.

[231] Sulla missione di Agostino presso gli Angli si veda P. H. BLAIR, *An introduction to Anglo-Saxon England*, p. 13 e segg; H. MAYR-HARTING, *The coming of christianity to Anglo-Saxon England*, p. 50 e segg.; R. A. MARKUS, *Gregory the Great and a papal missionary strategy*, p. 29-38; H. CHADWICK, *Gregory*

regolare di una gerarchia episcopale autoctona in seno al popolo battezzato e da evangelizzare. Gli *honores*, perciò, non sono soltanto riconoscimenti istituzionali della carriera del missionario, ma piuttosto tutelano la legittimità della sua attività missionaria in contesti lontani e ostili. Non solo; gli *honores* attribuiti che potenziano progressivamente l'autorità dell'inviato romano sono il risultato di politiche missionarie caute e graduali che dapprima sembrano infiltrarsi quasi neutralmente in territori di missione già praticati da altri per poi imporsi attraverso il tentativo di stabilire assetti organizzativi più maturi e stabili.

Si intende perciò verificare i *beneficia honorum* di cui godette Metodio per valutare quanto i pontefici della seconda metà del IX secolo aderirono allo schema canonico già individuato tra il VI e il VII secolo e quanto invece si aprirono alla innovazione terminologica e strategica introducendo soluzioni che rispondevano piuttosto alle variabili storiche che si fronteggiavano. L'indagine che si intende proporre non può limitarsi all'analisi della corrispondenza epistolare di Giovanni VIII che intervenne a difesa del vescovo missionario romano soltanto nel maggio dell'873, pochi mesi dopo la sua elezione pontificia.

In questo caso, infatti, è necessario ricorrere, con la dovuta cautela, alla vita paleoslava di Metodio[232], unica fonte che definisce le scelte missionarie di papa Adriano II: sarebbe stato quest'ultimo, dopo aver accolto Costantino e Metodio a Roma, a coltivare il progetto di riconvertire i missionari bizantini in missionari romani per insinuarsi ambiguamente in Europa centrale e limitare dunque l'espansione incontrollata della provincia ecclesiastica bavarese. Ritornando alla vita paleoslava di Metodio e alla possibilità di sfruttare i suoi contenuti per ricostruire la politica missionaria romana attraverso i *tituli* attribuiti a Metodio, bisogna segnalare alcuni limiti della fonte: una genesi ancora per molti versi da indagare imprime infatti al testo in questione una marcata funzionalità che condiziona il racconto. Nella vita paleoslava, innanzitutto, Metodio è il maestro e l'arcivescovo degli Slavi[233] con doppio mandato, sia bizantino che romano: da ciò deriva la legittimità della rivendicazione di una chiesa autocefala per tutti quei popoli

the Great and the mission to the Anglo-Saxons, p. 199-212; R. MEENS, *A background to Augustine's mission to Anglo-Saxon England*, p. 5-18; I. WOOD, *Christianisation and the dissemination of Christian teaching*, p. 710-34.

[232] Sulla problematicità della fonte ci si è già espressi nel II capitolo.

[233] Nel secondo capitolo della vita in cui si contestualizza Metodio all'interno di una più ampia storia della salvezza del genere umano, rispondente al disegno provvidenziale tracciato da Dio stesso, si ricorda che a Metodio venne attribuito il governo dell'arcontato slavo; l'agiografo allora ricorda che tale scelta venne fatta: "…come prevedendo che lo avrebbe mandato [l'imperatore] maestro degli Slavi e loro primo arcivescovo, perché imparasse tutte le consuetudini slave e vi si abituasse gradualmente": cit. da *Vita di Metodio* , cap. II, p. 212.

che si sarebbero identificati con gli Slavi nei secoli a venire[234]. La fonte inoltre insiste nel caratterizzare il mandato romano missionario e canonico di Metodio in modo che sia rivolto "… a tutti quei paesi slavi"[235]. Basta tuttavia consultare la corrispondenza di Giovanni VIII, prosecutore della politica di Adriano II, per avvedersi che di tale accezione "slava" del missionario romano non esiste traccia; il *populus* di Metodio non è dunque quello slavo né – e lo abbiamo già ricordato – quello moravo. L'indefinitezza geografica del progetto romano coinvolge, infatti, anche i destinatari dell'attività missionaria di Metodio. Giovanni VIII non sembra pensare a una chiesa slava, progettata per il generico *ethnos* degli Slavi e caratterizzata dall'uso esclusivo della lingua slava nella liturgia. Piuttosto, è la vita paleoslava a proporre con forza la dimensione della slavicità, presentando Metodio come maestro e arcivescovo di tutti gli slavi. Inoltre, credo sia bene ricordare che perfino la storia più strettamente ecclesiastica fornita dalla fonte vada indagata con particolare cautela. La notizia secondo cui Adriano II consacrò Metodio "vescovo in Pannonia, sulla cattedra di sant'Andronico apostolo"[236], che attribuisce dunque al missionario una sede arcivescovile identificata dagli storici con la sede classica di Sirmio[237] non trova conferma nei *tituli* che Giovanni VIII attribuisce a Metodio. La discrepanza non è, a mio avviso, casuale, ma, di nuovo, va ascritta alla natura stessa della fonte agiografica e alla sua funzionalità.

Sento allora l'esigenza di richiamare alla memoria le parole di Chadwick intorno al rapporto tra la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, composta da Beda intorno al 731 e le lettere di Gregorio Magno, compilate tra il 597 e il 601. Scrive infatti Chadwick: "However, it has to be a fundamental principle that the historian of the mission to Kent must begin by putting Bede's picture aside and has to reconstruct the narrative from Gregory's letters without reading them trought Bede's spectacles. Bede is a historian with a thesis: namely, that the chair of St. Peter is and ought to be the uniting force, the criterion of authentic orthodoxy, the determinant voice telling the Churches in Britain how things ought to be done, and to the ecclesiastical cement to bond together the quarrelling Christians in Britain and Ireland"[238]. Ipotizzo dunque che il rapporto individuato da Chadwick tra la *Historia* di Beda e le lettere di Gregorio Magno sia lo stesso che si debba supporre tra la vita paleoslava di Metodio e le lettere di Giovanni VIII; con un limite

[234] Si rimanda a R. PICCHIO, *Questione della lingua e Slavia cirillometodiana*, p. 180 e segg.
[235] Cit. *Vita di Metodio*, cap. VIII, p. 215, dove Adriano II dichiara a Kocel la sua intenzione di inviare Metodio non soltanto per il suo popolo, ma appunto a tutti i paesi slavi "come maestro da parte di Dio e dell'apostolo Pietro".
[236] *Vita di Metodio*, cap. VIII, p. 217.
[237] Sul dibattito si veda il paragrafo 7 del seguente capitolo.
[238] Cit. da H. CHADWICK, *Gregory the Great and the mission to the Anglo-Saxons*, p. 199-200.

decisamente più grave: conosciamo, infatti, l'autore della *Historia* e il contesto storico in cui ebbe vita il testo e dunque siamo parzialmente in grado di ricostruire le manipolazioni a cui venne sottoposto il passato ecclesiastico per sostenere obbiettivi attuali; invece, nonostante le innumerevoli ipotesi, non sappiamo chi fu l'autore della vita paleoslava di Metodio né abbiamo certezze intorno al luogo e alla data di origine del testo. Resta soltanto la convinzione che il racconto della vita di Metodio sia la rielaborazione di un passato più o meno lontano per il raggiungimento di obbiettivi a noi non del tutto chiari. In conclusione, l'analisi della politica romana e del ruolo di Metodio per la costituzione della chiesa morava deve fondarsi prevalentemente sull'interpretazione delle lettere di Giovanni VIII. Alla vita paleoslava di Metodio si può e si deve ricorrere, ma con la chiara consapevolezza che il racconto della storia ecclesiastica dei moravi non costituisce lo scopo finale della narrazione; piuttosto è un mezzo manipolabile per esprimere una tesi di cui non conosciamo i dettagli. Ricordati dunque i limiti della vita paleoslava come fonte e i pregi invece delle lettere di Giovanni VIII, si torna all'analisi degli stati canonicali rivestiti da Metodio tra l'868, anno del primo soggiorno romano e l'882, anno della morte di Giovanni VIII.

Metodio arriva a Roma, probabilmente su invito di Niccolò I, come monaco. Racconta a questo proposito la vita paleoslava che, dopo aver abbandonato la carica di governatore dell'arcontato slavo, Metodio "…andato sull'Olimpo, dove vivono i santi padri, prese la tonsura e rivestì gli abiti neri"[239]; aggiunge, inoltre, che, in seguito al successo della missione ai Cazari, l'imperatore Michele III e il patriarca Fozio lo "costrinsero a farsi designare come egumeno del monastero che si chiama Polychron"[240]. Metodio, dunque, è monaco egumeno che Adriano II provvede a consacrare al sacerdozio[241]; lo stato canonico ideale per rivestire il ruolo del missionario romano. Se ci si rifà ancora una volta ad Agostino, si scopre infatti che egli era monaco in un monastero fondato dallo stesso Gregorio Magno[242] e che quest'ultimo provvide a nominarlo *abbas* per stabilire la sua autorità sui compagni di missione[243]. Mayr-Harting, che si interroga sulla scelta di incaricare un monaco della politica missionaria romana, ipotizza che questa

[239] *Vita di Metodio*, cap. III, p. 213.
[240] *Vita di Metodio*, cap. IV, p. 213. Sull'esperienza monastica di Metodio, si rimanda a A.-E. N. TACHIAOS, Cirillo e Metodio, p. 53-56; 72-73.
[241] Cfr. *Vita di Metodio*, cap. VI, p. 214.
[242] GREGORIUS I, *Epistolae* , II, ep. VIII, 9. Gregorio Magno scrive a a Eulogio vescovo di Alessandria, dei successi di Agostino, monaco di un suo monastero, che si vuole abbia battezzato nella solennità della domenica in cui si festeggiava la natività di Cristo più di diecimila Angli.
[243] GREGORIUS I, *Epistolae* , II, ep. VI, 53. Il 23 luglio del 596 Gregorio Magno si vede tornare a Roma Agostino che esprime tutte le preoccupazioni e le titubanze del personale impegnato nella missione ma ancora in Provenza. Il papa incoraggia i missionari e provvede a nominare abate Agostino.

fosse una decisione non casuale, ma dettata piuttosto dalla necessità per la sede apostolica di essere garantita il più possibile sul piano dell'obbedienza; il missionario, infatti, era figura difficilmente gestibile nel momento in cui andava a operare in contesti geograficamente lontani e periferici[244]. È noto che il caso di Agostino è il precedente illustre; monaci saranno tutti i più noti evangelizzatori legati alla sede apostolica come gli anglosassoni Willibrord-Clemente (658-739) e Wynifrith-Bonifacio (c. 673-c. 755). Metodio dunque si inserisce in pieno nella tradizione romana che accoglie di buon grado missionari monaci. Del resto, nella vita paleoslava di Costantino, si racconta che anche quest'ultimo, durante il soggiorno romano, abbia preso i voti monastici[245]. Tachiaos, secondo l'interpretazione più in voga tra gli studiosi della vicenda cirillo-metodiana, ha ritenuto che Costantino abbia scelto la tonsura per seguire l'esempio di molti eminenti bizantini, compresi alcuni imperatori, che, presagendo l'avvicinarsi della morte avevano sentito il bisogno di farsi monaci[246]. Forse però l'episodio può anche essere letto da un altro punto di vista: Costantino si preparava infatti, molto probabilmente, a seguire Metodio in Europa centrale, questa volta, su mandato romano; dunque, la monacazione poteva rappresentare la condizione canonica del missionario a cui la sede apostolica non era disposta a rinunciare.

Il momento successivo della vicenda metodiana che vale la pena considerare viene tramandato dalla lettera attribuita a papa Adriano II e conservata nella vita paleoslava. Il testo, che è oggetto di un prolisso dibattito tra sostenitori e detrattori della sua autenticità[247], ricorda una fase missionaria specifica durante la quale Metodio torna nei territori di missione come semplice maestro, su mandato romano[248]. Intorno alla lettera si possono nutrire molti dubbi e già ho ricordato i chiari anacronismi confluiti nel testo attribuito a Adriano II dalle più tarde epistole missionarie di Giovanni VIII[249]. Bisogna tuttavia ammettere che il compilatore conosceva la letteratura pontificia misssionaria precedente e quindi recuperava formule ma soprattutto schemi canonici strategici che già erano stati sperimentati con altri missionari. Innanzitutto, dal punto di vista retorico,

[244] H. MAYR-HARTING, The coming of christianity to Anglo-Saxon England, p. 50 e segg.
[245] *Vita di Costantino*, cap. XVIII, p. 204: "Il giorno seguente si rivestì della santa immagine dei monaci e, ricevuta la luce per la luce, prese il nome di Cirillo".
[246] A. E. N. TACHIAOS, *Cirillo e Metodio,* p. 103.
[247] Si rimanda al II capitolo.
[248] *Vita di Metodio*, cap. VIII,p. 215-216: "Noi, dunque, pervasi da triplice gioia, abbiamo pensato, dopo aver esaminato la questione di mandare nei vostri paesi Metodio, dopo averlo consacrato, insieme ai discepoli, come nostro figlio, uomo perfetto nella conoscenza e ortodosso, perché vi insegni, come avete chiesto, interpretando i libri nella vostra lingua, realizzando le celebrazioni secondo l'officiatura ecclesiastica completa e con la santa messa, cioè il servizio liturgico, e con il battesimo, come aveva cominciato Costantino Filosofo per grazia di Dio e le preghiere di san Clemente".
[249] Si rimanda al secondo capitolo.

spicca l'uso della formula "Gloria in alto dei cieli e pace agli uomini di buona volontà"[250], *incipit* che si ritrova identico, in latino e non in paleoslavo, nella lettera che Gregorio Magno invia a Agostino il 22 giugno del 601[251]. Ma è piuttosto l'ipotesi che Metodio sia tornato nei territori di missione privo della dignità episcopale a collimare perfettamente con un copione canonico che la documentazione pontificia rivela ormai collaudato a Roma. E infatti Agostino parte per il Kent come abate e solo più tardi viene consacrato vescovo per volontà del papa[252]; Willibrord, a sua volta, secondo il racconto di Beda, dopo aver ottenuto dal duca Pipino II di Héristal il permesso di evangelizzare i Frisoni, giunge a Roma e, ottenuta l'approvazione di papa Sergio, torna ai territori di missione privo della carica episcopale[253]; infine, anche Bonifacio si rivolge a papa Gregorio II per ottenere il consenso romano alla sua opera missionaria e, ricevutolo, viene nuovamente inviato nei territori di missione senza la dignità vescovile[254]. Analogamente a Agostino, ma soprattutto a Willibrord e a Bonifacio, anche Metodio dunque torna nelle terre di Kocel, Rastislav e Svatopluk come semplice egumeno sacerdote per volontà della sede apostolica. Risulta dunque evidente che il mandato romano non comporta, in una prima fase, la consacrazione episcopale. La sede apostolica sceglie consapevolmente di intervenire in ambito missionario attraverso figure prive di significativa autorità ecclesiastica; all'origine di tale scelta si possono individuare almeno due valide motivazioni. Da una parte, il pontefice sembra prendere precauzioni per verificare l'assolutà affidabilità di uomini che, scelti come rappresentanti della politica romana, sono in genere sconosciuti alla curia: Willibrord e Bonifacio sono due monaci di origine sassone; Metodio è addirittura un greco; prima dunque di procedere a una consacrazione episcopale, il pontefice roda i prescelti. Dall'altra parte, il pontefice interviene nelle nuove aree geografiche con discrezione per consentire agli inviati di intessere una significativa rete di relazioni senza incorrere in reazioni di immediate polemiche sulla competenza giurisdizionale: il monaco sacerdote che, con il consenso romano, percorre le lande da

[250] *Vita di Metodio*, cap. VIII, p. 215.
[251] GREGORIUS I, *Epistolae* , II, XI, 36, p. 305.
[252] GREGORIUS I, *Epistolae* VIII, 9, Gregorio Magno comunica al vescovo di Alessandria che il missionario Agostino è stato consacrato *episcopus* dai vescovi delle Germanie per suo volere nel luglio del 598.
[253] Beda, *Historia ecclesiastica*, V, 11: "[Willibrord] *accelleravit venire Romam, cuius Sedi Apostolicae tunc Sergius papa praeerat, ut cum eius licentia et benedictione desideratum evangelizandi gentibus opus iniret*".
[254] *S. Bonifatii et Lulli Epistolae,* ep. 12, p. 258: „*...modestiam tuae relegionis instituimus atque praecipimus, ut in verbo gratiae Dei – quo igne salutifero, quem mittere Dominus venit in terram, enitere videris – ad gentes quascumque infidelitatis errore detentas properare Deo comitante potueris, ministerium regni Die per insinuationem nominis Christi domini die nostri veritatis suasione designes et per spiritum virtutis et dilectionis ac sobrietatis praedicationem utriusque Testamenti mentibus indoctis consona ratione transfundas"*.

evangelizzare e prende contatti con le popolazioni locali rappresenta, dunque, una figura di basso profilo, con maggiore libertà d'azione di un vescovo romano ostracizzato dalle autorità ecclesiastiche che già operano sul territorio. Dopo dunque un periodo di rodaggio in cui il missionario dimostra di essere affidabile e durante il quale ha compiuto liberamente una preliminare attività diplomatica, il papa procede alla consacrazione vescovile. Lasciando da parte il caso di Agostino, in cui la consacrazione non è diretta, ma delegata ai vescovi di Germania – probabilmente, è il vescovo di Arles, vicario papale delle Gallie[255], a impartirla - si considerino i casi di Willibrord e di Bonifacio. Nel 755, in concomitanza con un conflitto giurisdizionale scoppiato per le pretese dell'arcivescovo di Colonia sulla sede episcopale di Utrecht, Bonifacio ricorda a papa Stefano III la consacrazione episcopale di Willibrord in questi termini:

> "Nam tempore Sergii apostolicae sedis pontificis venit ad limina sanctorum apostolorum presbiter quidam mirae abstinentiae et sanctitatis, generis Saxonum, nomine Wilbrord et alio nome Clemens vocatus; quem praefatus papa episcopum ordinavit et ad praedicandam paganam gentem Fresorum transmisit in littoribus oceani occidui"[256].

Come Willibrord, anche Bonifacio ottiene la consacrazione episcopale dopo essere tornato a Roma, come testimoniano le lettere di papa Gregorio II risalenti al 722. Bonifacio, in particolare, è vescovo:

> "…ad praedicandum plebibus Germaniae gentis ac diversis in orientali Reni fluminis parte consistentibus, gentilitatis errore detentis vel adhuc ignorantiae obscuritatibus praepeditis, necessario destinare".[257]

Le fonti in questione ci permettono di constatare che i pontefici hanno impartito la consacrazione senza la tradizionale ordinazione a una sede episcopale. Retoricamente, hanno individuato nella predicazione del Vangelo rivolta ai popoli pagani di stirpe germanica la funzione ultima di tale ordinazione, determinata soprattutto in senso etnico (*..ad praedicandam paganam gentem Fresorum*; *…ad praedicandum plebibus Germaniae*

[255] Si veda nota 27. Sul vicariato di Arles si veda M. MACCARONE, *La dottrina del primato papale*, p. 729 e segg.
[256] *S. Bonifatii et Lulli Epistolae,* ep. 109, p. 395.
[257] *S. Bonifatii et Lulli Epistolae,* ep. 20, p. 269.

gentis) e soltanto genericamente territoriale (*…in orientali Reni fluminis parte*)[258]: il vescovo missionario romano non è né residenziale, né titolare; egli è dotato della massima libertà d'azione ed è itinerante; viaggia definendo un territorio e un *populus* da coinvolgere, in una fase successiva, nella costituzione di una chiesa stabile e definita; l'autorità vescovile gli consente di ordinare diaconi e sacerdoti tra membri dei nuovi popoli evangelizzati per preparare il clero necessario al funzionamento stesso della nuova chiesa; la stessa autorità, inoltre gli permette di consacrare nuovi luoghi di culto per definire così i centri nevralgici della nuova territorialità.

Se si continua a indagare i casi precedenti a Metodio, si coglie un ulteriore evoluzione nello stato giuridico del missionario. I pontefici, infatti, informati dei successi nei territori di missione, provvedono a conferire al vescovo missionario l'*honor metropolitani* per consentirgli di procedere alla fondazione e all'organizzazione di una rete base di sedi episcopali. Tale passaggio appare piuttosto confuso nella documentazione: una evidente incertezza nei *tituli* accordati, dove la voce *episcopus* si alterna a quella di *archiepiscopus*, sottende, a mio parere, difficoltà nel definire giuridicamente il missionario romano nella fase più impegnativa e più delicata del suo mandato. Nel momento cruciale della definizione della nuova chiesa in senso territoriale, infatti, sono indispensabili al missionario poteri straordinari che non sono definiti né in ambito canonico né dalla consuetudine. Si veda il caso di Agostino. Gregorio Magno sembra porsi per primo il problema canonico dell'autorità necessaria al missionario romano per procedere alla fondazione della rete episcopale per la *nova ecclesia Anglorum*. Il pontefice risolve inviando ad Agostino il pallio, insegna onorifica che aveva avuto fino ad allora altre funzionalità. Il pallio[259], stola che si portava sopra gli indumenti liturgici durante le messi solenni in occasione di determinate feste, era considerato, sin dal IV secolo, come l'insegna caratteristica della dignità papale[260]. La sua concessione rappresentava simbolicamente il conferimento di poteri papali a membri della gerarchia ecclesiastica che, elevati alla vice della sede apostolica, si trovavano a partecipare dei privilegi papali. Tale pratica era diffusa e serviva a diversi scopi; solo durante il pontificato di Gregorio Magno sembra però definirsi con più rigore l'ambito della sua applicazione. Il pallio viene conferito sia a vescovi che a arcivescovi di sedi che per tradizione pretendono di intrattenere un rapporto privilegiato con la sede apostolica[261]. Usuali sono le concessioni

[258] Cfr. V. PERI, *La chiesa di Roma e le missioni ad gentes*, p. 636.
[259] TH. KLAUSER, *Pallium*, p. 7-9.
[260] M. MACCARONE, *La dottrina del primato papale*, p. 730 e segg.
[261] La pratica era consuetudinaria con i vescovi di Sicilia, con gli arcivescovi di Ravenna e Milano e per l'arcivescovo di Salona.

del diritto agli arcivescovi di Arles e di Siviglia in quanto vicari papali: in questi casi, il pallio viene connesso con l'esercizio di una autorità ecclesiastica compiuta per incarico del papa. Ultima applicazione di tale pratica, ideata da Gregorio Magno, risulta proprio quella in contesto missionario. Il pontefice, infatti, sceglie di adoperare proprio il pallio non soltanto per riconoscere i meriti del missionario, ma per fornirlo di un segno esteriore con il quale conferirgli un'autorità direttamente emanata dalla sede apostolica per procedere all'organizzazione della *nova Anglorum ecclesia*. Nella lettera indirizzata a Agostino e datata 22 giugno 601[262], Gregorio stabilisce infatti che proprio il pallio consente al missionario di consacrare dodici vescovi *per loca singula* sottoposti alla sua autorità; aggiunge poi che al *Lundoniensis civitatis episcopus* , consacrato *a synodo* nei tempi a venire, sia sempre conferito dalla sede apostolica l'*honoris pallium*. Dalla seguente affermazione, si deve dunque supporre che Gregorio reputasse Agostino *antistes* della sede londinese[263]; ma il missionario romano, secondo le disposizioni del pontefice è molto di più; innanzitutto sta a lui scegliere un vescovo per la *civitas Eburacha* (York), a cui, in futuro, Gregorio si propone di concedere il pallio per dotarlo dell'*honor metropolitani* e consentirgli di ordinare altri dodici vescovi. Il passaggio evidentemente è cruciale perché per la prima volta, proprio in ambito missionario, il pallio non è più semplice segno di un onore liturgico tradizionalmente dato, bensì diventa la condizione per ricevere l'ufficio di arcivescovo della chiesa anglosassone e la potestà di consacrare i rispettivi vescovi. Il ruolo di Agostino, tuttavia, è ancora più ampio; oltre infatti a scegliere i propri dodici vescovi in quanto metropolita di Londra, è colui che sceglie il futuro metropolita di York; non solo; nella lettera, Gregorio stabilisce che il futuro collega soggiaccia all'autorità di Agostino così come tutti i vescovi della metropolia di York; aggiunge infine che *omnes Brittaniae sacerdotes* siano comunque soggetti a Agostino. In conclusione, Gregorio Magno individua nel pallio il simbolo distintivo del vescovo missionario che procede all'organizzazione episcopale del nuovo territorio ecclesiastico; il pallio viene inoltre connesso all'autorità metropolitica (alla fine del VII secolo la concessione del pallio nella chiesa anglosassone si confonde con la stessa dignità arcivescovile)[264]. Tuttavia, anche se nella lettera del 22 giugno del 601 Gregorio sembra

[262] GREGORIUS I, *Epistolae* , II, XI, 39, p. 312.
[263] Discrepanza evidente tra il progetto papale e il racconto di Beda in cui Agostino compare piuttosto come il vescovo di Canterbury, sede di cui il papa non fa mai menzione.
[264] M. MACCARONE, *La dottrina del primato papale*, p. 738.

individuare per Agostino una sede arcivescovile stabile nella città di Londra[265], resta il fatto che del *titulus* di *archiepiscopus Lundoniensis* non resta traccia nella documentazione pontificia che ci è pervenuta. In prevalenza, Agostino, anche dopo la concessione del pallio, resta *episcopus Anglorum*. La terminologia, a mio avviso, non è casuale. Essa testimonia infatti l'urgenza di svincolare il fondatore della nuova chiesa da ruoli istituzionali canonicamente definiti e dunque limitanti per esaltare piuttosto una dimensione più ampia della sua funzione: inviato papale, predisposto alla costituzione della chiesa anglosassone, è *antistes* di tutti gli Angli dell'intera Britannia ed è a capo dell'intera gerachia presente sull'isola, preesistente all'intervento missionario romano o istituita secondo i piani papali. Il pallio, nel caso di Agostino, non è semplice riconoscimento dei meriti missionari, ma non è neppure conferimento della dignità arcivescovile; rappresenta piuttosto l'investitura romana per procedere all'organizzazione episcopale della nuova provincia.

Il modello suggerito da Gregorio, che culmina con la concessione del pallio al missionario, sembra abbia avuto fortuna nei secoli successivi; mentre purtroppo la documentazione per Willibrord non consente di indagare con precisione le consacrazioni che papa Sergio I pensò per l'apostolo dei Frisoni[266], il ricco epistolario di Wynifrith-Bonifacio permette di cogliere l'evidente analogia. Intorno al 732, infatti, papa Gregorio III provvede a concedere il pallio al fino ad allora generico *episcopus ad praedicandum plebibus Germaniae gentis* e lo costituisce arcivescovo in virtù del *sacrei pallei munus*[267] (durante l'VIII secolo il riconoscimento di un metropolita da parte del papa è sempre accompagnato dalla concessione del pallio)[268]; nella lettera, come nel caso di Agostino, si giustifica il gesto con la necessità di conferire a Bonifacio il potere di consacrare vescovi *ex vigore sedis apostolicae.* E mentre Gregorio Magno già stabiliva con precisione la struttura della nuova organizzazione ecclesiastica individuando i principali centri coinvolti (Londra e York)[269], Gregorio III affida a Bonifacio l'ulteriore compito di individuare gli

[265] Gregorio non dice infatti che Agostino riceve il pallio per essere arcivescovo di Londra, ma piuttosto per consacrare i dodici vescovi della futura sede arcivescovile di Londra. Il discorso papale resta dunque ambiguo.
[266] Nella lettera di Bonifacio a papa Stefano III, l'apostolo di Germania ricorda il predecessore Willibrord e sostiene che venne insignito del titolo di *episcopus ad praedicandam paganam gentem Fresonum.* Nel *Liber Pontificalis* si racconta invece che Willibrord venne consacrato *archiepiscopum…in gentem Frisonum.* Probabilmente, la confusione è dettata dall'indeterminatezza dei titoli che caratterizzano il missionario romano in una fase in cui si cerca di individuare la formula canonica più efficace per consentirgli di operare legittimamente e liberamente in contesti lontani e giurisdizionalmente contesi.
[267] *S. Bonifatii et Lulli Epistolae*, ep. 28, p. 279.
[268] M. MACCARONE, *La dottrina del primato papale*, p. 738-739.
[269] Gregorio Magno si rifà alla struttura ecclesiastica della Britannia precedente alle invasioni Anglo-Sassoni.

insediamenti idonei ad accogliere le sedi vescovili per un territorio che mai fino ad allora aveva conosciuto un'organizzazione ecclesiastica. Con un'unica raccomandazione; quella cioè di provvedere con cura che i centri urbani scelti fossero sufficientemente significativi e raccogliessero un numero ragionevole di fedeli per non svalutare la *dignitas episcopatus* e rispettare dunque i *sacrorum canonum statuta*[270]. Inoltre, Gregorio II, Gregorio III, Zaccaria e Stefano III non individuano per Bonifacio la sede arcivescovile della provincia ecclesiastica in formazione mentre il *titulus* che gli attribuiscono, anche dopo la concessione del pallio, continua a essere quello di *episcopus* (la formula più ricorrente per indicare i vescovi missionari è *frater et coepiscopus noster*). Si riproduce dunque una situazione del tutto analoga a quella già analizzata nel caso di Agostino. Inoltre, lo stesso Bonifacio, nel definirsi, non adotta il titolo *archiepiscopus.* Piuttosto, quando ormai nel 755 espone a papa Stefano III il contenzioso sorto con l'arcivescovo di Colonia che pretendeva di estendere la sua giurisdizione sulla sede episcopale di Utrecht, stabilita da Willibrord[271], preferisce definirsi *legatus vel missus germanicus catholicae et apostolicae romanae ecclesiae.* La definizione che Bonifacio si attribuisce, più consona all'ufficio e all'autorità da lui esercitata in Germania e nella Chiesa franca come riformatore, acquisisce un valore significativo anche in ambito missionario. Come il *legatus*, anche il missionario intrattiene una vincolo di natura speciale con la sede apostolica partecipando della stessa dignità papale. Gregorio II, infatti, nell'alludere alla derivazione romana del potere conferito al nuovo presule per rafforzarne l'autorità di fronte a vescovi e a principi secolari, adotta formule già sperimentate per definire il rapporto ecclesiastico tra sede romana e legati pontifici oppure vicari apostolici: Bonifacio, ad esempio, partecipa in modo diretto e speciale alla *sollicitudo universalis*[272], espressione usata da papa Leone per indicare la giurisdizione universale del papa, esercitata sia direttamente sia mediante alcuni vescovi e ecclesiastici che operavano in suo nome e con la sua autorità[273]; oppure, agisce in funzione del pontefice (*in vice nostra*) nelle terre di missione[274].

[270] Secondo il Decreto di Graziano, 80 can, 3: "*Episcopi non in castellis aut modicis civitatibus debent constitui – et episcopus non ab uno sed a pluribus debet episcopis ordinari et, ut dictum est, non ad modicam civitatem, ne vilescat nomen episcopi*". La questione dell'idoneità dei centri scelti da Bonifacio riemerge nella lettera di papa Zaccaria del 1 aprile del 743 dove si approvano le disposizioni di Bonifacio pur nutrendo dubbi sui centri individuati (Wirzaburg, Buraburg, Erphesfurt). Si veda *S. Bonifatii et Lulli Epistolae*, ep. 51, p. 301-302.

[271] *S. Bonifatii et Lulli Epistolae,* ep. 109, p. 395.

[272] *S. Bonifatii et Lulli Epistolae,* p. 269: "*…a nobis episcopus consecratus atque institutionibus sanctae Sedis Apostolicae, cui Deo auctore praesidemus, Aecclesiae generali sollicitudine informatus*". Per il significato del termine *sollicitudo*, si veda J. RIVIÈRE, *In partem sollicitudinis*, p. 210-231.

[273] M. MACCARONE, La dottrina del primato papale, p. 728-729.

[274] *S. Bonifatii et Lulli Epistolae* : „*Te illis in regionibus vice nostra apostolica auctoritate pergere fecit…*"

La presentazione dei due casi consente di elaborare alcune conclusioni intorno al problema della posizione giuridica del missionario che opera per conto della Sede Apostolica. Si potenzia l'autorità del missionario, già *episcopus ad gentem*, nella fase della costituzione di una prima rete episcopale sul territorio di missione attribuendo, attraverso la concessione del pallio, l'*honor metropolitani* che non sembra garantire tuttavia il titolo di arcivescovo; non è prioritaria la definizione di una sede residenziale per il missionario che, mantenuta una totale libertà di movimento, detiene più facilmente il ruolo di *antistes* supremo della gerarchia ecclesiastica presente sul territorio; si usano strategie simboliche (il pallio), formule e linguaggi che evidenziano e manifestano il vincolo privilegiato tra Sede Apostolica e missionario: quest'ultimo, oltre a meritare il rispetto che si deve a un delegato romano o addirittura a un vicario apostolico, è apostolo che opera in vece del papa, principe degli apostoli.

Tornando a Metodio, la vita paleoslava accenna a una fase durante la quale il missionario operò nuovamente in "tutti quei paesi slavi" come semplice maestro rispettando la volontà di Adriano II. L'affermazione trova conferma, come già ricordato, nella procedura individuata da Gregorio Magno e riproposta da Gregorio II che, in una prima fase, si servono di missionari monaci insigniti soltanto degli ordini minori. Lo schema canonico descritto prevede poi, come abbiamo osservato, la consacrazione vescovile e successivamente la concessione del pallio con attribuzione dei poteri e del titolo arcivescovili. È molto probabile che Adriano II abbia scelto un percorso analogo anche per Metodio, ma la dinamica non è del tutto chiara nella vita paleoslava. Nel testo, infatti, è ben collocata la consacrazione episcopale, ma del tutto confusa quella arcivescovile. L'arcivescovo di Moravia[275] - così viene definito l'apostolo all'inizio della leggenda agiografica - viene consacrato vescovo su richiesta di Kocel che "lo mandò [Metodio] di nuovo all'apostolico [Adriano II] insieme a venti uomini, degne persone, perché lo consacrasse vescovo in Pannonia, sulla cattedra di sant'Andronico apostolo, che era uno dei settanta. E ciò avvenne"[276]: la fonte fornisce il resoconto preciso della consacrazione vescovile impartita da Adriano II e con la formula "vescovo in Pannonia sulla cattedra di sant'Andronico", definisce l'ambito geografico accennando perfino a una cattedra che non specifica con chiarezza. Dopo l'episodio del processo e dell'incarceramento del vescovo Metodio, si colloca nella narrazione un rapido passaggio che vagamente potrebbe piuttosto alludere alla consacrazione arcivescovile. Si legge,

[275] *Vita di Metodio*, p. 208: "Il giorno 6 del mese di aprile memoria e vita del beato nostro padre e maestro Metodio, arcivescovo della Moravia."
[276] *Vita di Metodio*, cap. VIII, p. 216-217.

infatti, che l'apostolico (Giovanni VIII?[277]) venne contattato dai Moravi che, dopo aver cacciato i "preti germanici che vivevano fra di loro", gli si rivolsero così: "Dal momento che anche all'inizio i nostri padri hanno ricevuto il battesimo da san Pietro, dacci dunque Metodio, come arcivescovo e maestro"[278] . La richiesta viene accolta senza esitazione; si legge, infatti, subito dopo: "L'apostolico lo inviò subito. E il principe Sventopulk con tutti i Moravi, dopo averlo accolto, gli affidò tutte le chiese e i chierici in tutte le città". Si tratterebbe allora, probabilmente, di un resoconto spoglio, privo di qualsiasi enfasi, della consacrazione arcivescovile di Metodio, attribuita a papa Giovanni VIII in una fase critica dell'attività del missionario. La fonte non descrive la concessione del pallio, pratica ormai affermata in ambito missionario, né stabilisce una sede arcivescovile: si limita a individuare in Svatopluk e nei Moravi i destinatari delle cure di Metodio e a fissare la sua competenza giurisdizionale su "tutte le chiese e i chierici in tutte le città" della nuova dominazione politica.

In conclusione, la fonte paleoslava testimonia con dovizia di particolari la consacrazione vescovile per la Pannonia, "sulla cattedra di sant'Andronico", richiesta da Kocel e impartita da Adriano II; invece, pare incerta sulla consacrazione arcivescovile di cui tramanda confusa notizia: richiesta dai Moravi in seguito alla scarcerazione di Metodio, sembra impartita da papa Giovanni VIII. Questa versione dei fatti non trova riscontranza nelle informazioni che sono contenute nelle lettere del registro di Giovanni VIII. Quest'ultimo, infatti, non si attribuisce la consacrazione arcivescovile di Metodio, ma piuttosto, dichiara esplicitamente che fu Adriano II, il suo predecessore a impartirla[279]. Inoltre, nel giugno dell'880, quando il pontefice stabilisce che Metodio dovrà procedere alla fondazione della rete episcopale per la *santa Ecclesia Marabensis*, momento cruciale durante il quale, come abbiamo già visto, sia Gregorio Magno che Gregorio III provvidero all'invio del pallio e al conferimento dell'autorità arcivescovile, si limita a confermare piuttosto un *archiepiscopatus privilegium* che Metodio ha già maturato[280]. Purtroppo, l'assenza di una documentazione relativa alla questione metodiana per il pontificato di Adriano II, impedisce di approfondire con precisione le dinamiche che determinarono una

[277] Nella vita paleoslava di Metodio non si menziona mai per nome Giovanni VIII. Questo problema è già stato affrontato nel 2 capitolo. Grazie alle lettere di Giovanni VIII, sappiamo per certo che fu lui a pretendere la scarcerazione di Metodio.

[278] *Vita di Metodio*, cap. X, p. 218.

[279] IOHANNES VIII, *Epistolae,* ep. 200, p. 160: "*...quia Methodius vester archiepiscopus ab antecessore nostro, Adriano scilicet papa, ordinatus vobisque directu...*".

[280] IOHANNES VIII, *Epistolae,* ep. 255, p. 223: "*Nos autem illum in omnibus ecclesiasticis doctrinis et utilitatibus orthodoxum et proficuum esse repperientes vobis iterum ad regendam commissam sibi ecclesiam Dei remisimus, quem veluti pastorem proprium ut digno honore et reverentia letaque mente recipiatis, iubemus, quia nostrae apostolicae auctoritatis praecepto eius archiepiscopatus privilegium confirmavimus et in perpetuum Deo iuvante firmum manere statuimus*".

consacrazione arcivescovile anticipata all'interno di uno schema canonico individuato nei casi di Agostino e di Bonifacio.

Nelle lettere di Giovanni VIII compilate nell'873 per ordinare l'immediata scarcerazione del missionario, Metodio viene definito sia *episcopus* che *archiepiscopus*: all'arcivescovo di Salisburgo e al vescovo suffraganeo Ermenrico di Passau, il legato Paolo di Ancona deve imputare il crimine di aver condannato, incarcerato e perfino battuto un *episcopum ab apostolica sede missum sine canonica sententia*[281] ; Anno vescovo di Frisinga, nella stessa occasione, viene accusato dello stesso reato, addirittura più grave perchè compiuto a danno di *Methodium, Pannonicum archiepiscopum, legatione apostolicae sedis ad gentes fungentem*. L'imprecisione nel titolo caratterizza soltanto la prima fase della corrispondenza epistolare di Giovanni VIII. Si può infatti facilmente osservare che il titolo arcivescovile si stabilizza nelle lettere compilate dopo la risoluzione della crisi dell'873. Rispetto ai casi di Agostino e di Bonifacio, bisogna dunque rilevare che Metodio ha ottenuto il titolo arcivescovile anticipatamente; inoltre, Agostino e Bonifacio, attraverso la concessione del pallio, furono insigniti dell'autorità arcivescovile per consacrare i vescovi delle chiese di nuova fondazione, anche se il titolo di cui godevano restava invariato sul piano dell*'episcopus ad gentem*. Metodio, invece, è prevalentemente *archiepiscopus ad gentem* , prima ancora di essere investito dell'autorità di organizzare le sedi della nuova chiesa. È riconoscibile, a mio avviso, uno scarto nella percezione della figura del missionario: con Metodio sembrano infatti superate le reticenze e maturi i tempi per abbandonare la figura ambigua dell'*episcopus* dotato di poteri arcivescovili per portare a termine specifiche incombenze e proporre invece apertamente la figura dell'arcivescovo missionario altrettanto garantito da un vincolo diretto e legittimante con la sede apostolica. Anche Metodio, come Agostino e Bonifacio, è privo di una sede arcivescovile residenziale o semplicemente titolare; del resto il titolo base *archiepiscopus pro fide*[282] che Giovanni VIII continua a usare perfino nell'881, legittima e consente una fluidità nelle definizioni più specifiche del ruolo di Metodio che può essere dunque l' *archiepiscopus Pannoniensis Ecclesiae*[283] fino all'879 per poi trasformarsi nel giugno dell'880 in *archiepiscopus sanctae ecclesiae Marabensis*[284].

Ci si interroga infine sulle competenze che Giovanni VIII attribuisce a Metodio, arcivescovo riconfermato, nella costituzione di un assetto organizzativo stabile e maturo

[281] IOHANNES VIII, *Fragmenta*, ep. 21, p. 285.
[282] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 276, p. 243.
[283] IOHANNES VIII, *Epistolae* , ep. 201, p. 161.
[284] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 255, p. 222.

per la *sancta ecclesia Marabense*. Nella bolla nota con il nome *Industriae tuae*, il pontefice procede innanzitutto a una conferma della dignità arcivescovile di Metodio, messa in dubbio dalle accuse di eresia che gli erano state rivolte dal clero di origine bavarese; il suo *honor* riconfermato, tuttavia, non gli garantisce l'autonomia di cui hanno goduto Agostino e Bonifacio nella scelta delle sedi e nella consacrazione degli *episcopi*. Giovanni VIII, infatti, pretende di esercitare un controllo molto più serrato sulla prima genesi dell*'ordo episcoporum* della nuova territorialità romana[285]. Dopo aver consacrato vescovo di Nitra il *presbyter Uuichinus*, inviato a Roma dal *comes* Svatopluk come accompagnatore dell'arcivescovo Metodio, chiede infatti che si scelga un altro *presbyter* o *diaconus* da inviare a Roma per la consacrazione predisposta a una seconda sede vescovile. L'autorità che Giovanni VIII attribuisce a Metodio come organizzatore della nuova chiesa si può esprimere unicamente grazie al collegio episcopale che si intende fondare, costituito da un arcivescovo missionario e da due vescovi residenziali consacrati personalmente dal pontefice[286]. Scrive infatti Giovanni VIII:

> "Ipsum quoque presbiterum nomine Vichinus, quem nobis direxisti, electum episcopum consecravimus sanctae ecclesiae Nitrensis, quem suo archiepiscopo in omnibus oboedientem, sicuto sancti canones docent, esse iubemus et volumus, ut pariter cum ipsius archiepiscopi consensu et providentia et alterum nobis apto tempore utilem presbiterum vel diaconem dirigas, quem similiter in alia ecclesia, in qua episcopalem curam noveris esse necessariam, ordinemus episcopum, ut cum his duobus a nobis odinatis episcopis praefatus archiepiscopus vester iuxta decretum apostolicum per alia loca, in quibus episcopi honorifice debent et possunt existere, postmodum valeat ordinare".[287]

Inoltre, rispetto ai casi di Agostino e Bonifacio, nella corrispondenza pontificia di Giovanni VIII emerge un altro protagonista che detiene un ruolo di primo piano nella costituzione della chiesa territoriale e che limita ulteriormente la libertà d'azione di Metodio: si tratta naturalmente del *comes* Svatopluk e di questo intendiamo trattare nel paragrafo successivo.

[285] G. ARNALDI, *Papato, arcivescovi e vescovi nell'età post-carolingia*, p. 27-53.
[286] Il quarto canone stabilito in occasione del concilio di Nicea stabiliva che le consacrazioni episcopali dovevano essere impartite da un arcivescovo alla presenza di almeno due vescovi. Si veda J. GAUDEMET, *Les elections dans l'Eglise*, p. 49-104.
[287] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 255, p. 223.

Appendice III.c

***Gregorii I Papae Registrum Epistolarum*: per la definizione canonica di Agostino**

status canonico iniziale: Agostino è monaco preposito di un monastero romano fondato da Gregorio Magno

VI, 51; 596 luglio (23)
Lettera indirizzata ai re Teodorico II di Burgundia e Teodeberto II d'Austrasia, con sede, rispettivamente, a Orléeans e a Metz. La *gens* angla chiede di essere convertita alla fede cristiana ma i sacerdoti delle regioni vicine se ne astengono. Si invia il monaco (***servus Dei***) Agostino con altri monaci. Si lodano il suo zelo e il suo ardore: qualità cristiane di Agostino. Si chiede inoltre che presbiteri franchi delle zone limitrofe collaborino alla prima fase missionaria.

VI, 52; 596 luglio 23
Si raccomandano Agostino e i suoi compagni a Eterio, vescovo di Lione, a Pelagio, vescovo di Tours e a Sereno, vescovo di Marsiglia. Agostino è monaco dal grande zelo che deve essere aiutato nella sua impresa apostolica.

VI, 53; 596 luglio 23
Ai compagni di Agostino si chiede di proseguire nell'impresa e di obbedire in tutto a Agostino che da *praepositus* è stato nominato ***abbas*** per godere di maggiore autorità.

VIII, 9; 598 luglio
A Eulogio vescovo di Alessandria, Gregorio narra che Agostino, monaco del suo monastero, consacrato ***episcopus*** dai vescovi delle Germanie per volontà papale, aveva battezzato nella solennità della domenica in cui si festeggiava la natività di Cristo più di diecimila Angli.
Beda I, 27: Interea vir Domini Augustinus Arelas, et ab archiepiscopo eiusdem civitatis Aetherio, iuxta quos iussa sancti patris Gregorii acceperant, archiepiscopus genti Anglorum ordinatus est. Incertezza sul luogo, sulla data ma perfino sull'arcivescovo che impartì la consacrazione. Beda, infatti, ricorda Arles, ma l'arcivescovo di Arles era Virgilio, non *Aetherius*. Molto probabilmente, fu Virgilio di Arles a consacrare Agostino, poiché godeva del titolo di vicario apostolico delle Gallie.

XI, 34; 601 giugno
A Desiderio, vescovo di Vienne raccomanda i monaci che stanno per raggiungere insieme al presbitero Lorenzo e all'abate Mellito il vescovo Agostino, *frater et coepiscopus noster*.

XI, 35; 601 giugno (22)
A Berta, regina degli Angli, moglie di Ethelbert. Si loda la cura e la benevolenza della regina verso Agostino, *reverentissimus frater et coepiscopus noster* e le si chiede di indurre anche l'animo del re all'amore per la fede cristiana come una novella Elena.

XI, 36; 601 giugno 22
A Agostino *episcopus Anglorum* si comunica la soddisfazione per la conversione degli Angli ma lo si esorta a non insuperbirsi per i miracoli che compie. Si noti, inoltre che l'incipit *Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis* e i temi affrontati nella lettera sembrano avere evidenti rapporti di parentela con la lettera di Adriano II che l'autore della vita paleoslava di Metodio dichiara di aver copiato.

XI, 37; 601 giugno 22
A Ethelbert, *rex Anglorum* [*Adilbertus* era dal 593 il capo (Bretwalda) della confederazione anglosassone. Egli diede ai missionari prima una casa a Canterbury e poi cedette loro il proprio palazzo. Restaurò un'antica chiesa in onore del Salvatore perché servisse da cattedrale e fondò un monastero dedicato ai santi apostoli Pietro e Paolo] perché diffonda la fede cristiana, perseguitando il culto degli idoli e distruggendo i luoghi sacri pagani su modello dell'imperatore Costantino. Lo si esorta inoltre a obbedire e prestare aiuto al *frater noster Augustinus episcopus*, ricco di scienza biblica.

XI, 38; 601 giugno 22
A Virgilio, vescovo di Arles si raccomandano i monaci inviati per supportare Agostino *frater et coepiscopus noster*.

XI, 39; 601 giugno 22
Agostino nell'intestazione resta *episcopus Anglorum*. Spiega Gregorio che sicuramente Agostino riceverà i premi del regno eterno; tuttavia è necessario che gli si attribuisca il beneficio degli onori, perché egli possa impegnarsi maggiormente nella cura per le opere dello spirito. E poiché la chiesa degli Angli è stata condotta alla grazia di Dio per dono divino ma anche grazie alla fatica di Agostino,

> "…usum tibi pallii in ea ad sola missarum sollemnia agenda concedimus, ita ut per loca singula duodecim episcopos ordines, qui tuae subiaceant dicioni, quatenus Lundoniensis civitatis [Londra] episcopus semper in posterum a synodo propria debeat consecrari atque honoris pallium ab hac sancta et apostolica, cui Deo auctore deservio, sede percipiat.
> Ad Eburacam [York] vero civitatem te volumus episcopum mittere, quem ipse iudicaveris ordinandum, ita ut, si eadem civitas cum finitimis locis verbum Dei receperit, ipse quoque duodecim episcopos ordinet et metropolitani honore perfruatur, quia ei quoque, si vita comes fuerit, pallium tribuere Dominofevente disponimus. Quem tamen tuae

> fraternitatis volumus dispositioni subiacere. Post obituum vero tuum ita episcopis quos ordinaverit praesit, ut Lundoniensis episcopi nullomodo dicioni subiaceat. Sit vero inter Lundoniae et Eburacae civitatis episcoposin posterum honoris ista distinctio,ut ipse prior habeatur, qui prius fuerit ordinatus…Tua vero fraternitas non solum eos episcopos quos ordinaverit neque hos tantummodo qui per Eburacae episcopum fuerint ordinati, sed etiam omnes Brittaniae sacerdotes habeat…".

XI, 40; XI, 41; XI, 42; XI, 45; XI, 47; XI, 48; XI, 50; XI, 51: si raccomandano ai vescovi delle Gallie e alle autorità franche i monaci inviati ad Agostino

XI, 56; 601 luglio 18
Comanda all'abate Mellito di ricordare al *reverentissimus vir frater noster Augustinus episcopus* di non distruggere i templi degli idoli ma di trasformarli in chiese; si conceda inoltre agli Angli di mangiare le carni dei buoi destinate al sacrificio agli idoli, nel giorno della dedicazione e dei santi martiri, nelle capanne fatte di rami d'albero e poste intorno alle chiese.

Status canonico finale: Agostino, *episcopus* consacrato dall'arcivescovo di Arles, vicario papale nelle Gallie, ottiene il pallio nel giugno del 601 grazie al quale gli viene conferita l'autorità di consacrare i vescovi della *nova ecclesia Anglorum*. Dalla lettera **XI, 39** si deduce che la sede metropolitana destinata a Agostino sia quella di Londra, ma il passaggio di *status* non è chiaro. Agostino piuttosto sembra investito di un'autorità fuori dall'ordinario: in quanto fondatore della nuova chiesa, detiene infatti il potere di scegliere il primo arcivescovo di York e di estendere la sua giurisdizione su tutti i vescovi della Britannia, al di là dunque dei confini della metropolia a lui affidata.

Appendice III.d

***S. Bonifatii et Lulli Epistolae*: definizione canonica di Wynifrith - Bonifacio (c. 675-c.755)**

Stato canonico iniziale: monaco

ep. 12; 719 maggio 15
A Bonifacio *religiosus et presbiter*, che ha richiesto l'approvazione romana per la sua attività missionaria, Gregorio II concede che

> "..ad gentes quascumque infidelitatis errore detentas properare Deo comitante potueris, ministerium regni Dei per insinuationem nominis Christi domini dei nostri veritatis suasione designes et per spiritum virtutis et dilectionis ac sobrietatis praedicationem utriusque testamenti mentibus indoctis consona ratione transfundas".

ep. 16; 722 (723) novembre 30
Giuramento di fedeltà di Bonifacio alla sede apostolica. Nel testo, Bonifacio si definisce *gratia Dei episcopus* e *exiguus episcopus.*

ep. 17; 722 (723) dicembre 1

Lettera di Gregorio II indirizzata a tutti i cristiani nella quale si rende nota l'attività missionaria di Bonifacio e si chiede di favorirla. Bonifacio è il *reverentissimus frater noster episcopus* diretto presso le *gentes in Germaniae partibus vel plaga orientali Reni fluminis*: là –dice Gregorio II- è necessario inviare Bonifacio perché evangelizzi chi ancora non ha ricevuto il battesimo (i pagani che come gli animali non riconoscono il Fattore) e riconduca alla dottrina ortodossa chi invece *sub religione christiana* continua a servire gli idoli. Si registra perciò una situazione semipagana.

722 (723) dicembre 1 **n. 18**
Lettera di Gregorio II al popolo a cui Bonifacio viene destinato:…*fratrem iam et coepiscopum nostrum Bonifatium vobis ordinavimus sacerdotem.* Il pontefice coglie l'occasione per ricordare alcune delle norme dottrinarie e disciplinari più significative che si intende far rispettare.

ep. 19; 722 (723) dicembre
Ai cristiani di Turingia (*viris magnificis filiis Asulfo, Godolavo, Wilareo, Hundhareo, Alvoldo et omnibus Deo dilectis Thuringis, fidelibus christianis*) Gregorio II affida il *frater karissimus* Bonifacio. Aggiunge:

> "Quem ad vos episcopum consecratum in sorte praedicationis distinavimus, apostolicis institutionibus informatum, ad instruendam

fidem vestram. In omnibus volumus et hortamur oboedientes ei consentire ad complementum in Domino vestrae salvationis."

ep. 20; 722 (723) dicembre
Gregorio II affida a Carlo Martello *dux* Bonifacio

> "..a nobis episcopum consecratum atque institutionibus sanctae sedis apostolicae, cui Deo auctore praesidemus, aecclesiae generali sollicitudine, informatum-ad praedicandum plebibus Germaniae gentis ac diversis in orientali Reni fluminis parte consistentibus."

ep. 21, 722 (723) dicembre?
Lettera di Gregorio II con chiaro intento pastorale: continue citazioni scritturistiche. Ai *carissimi*, Gregorio II annuncia Bonifacio *fidelis minister et conservus in Domino…frater et coepiscopum meum… ut a diabolica fraude liberati mereamini adoptionis filiis aggregari et ut ab aeterna damnatione liberati vitam habeatis aeternam.*

ep. 28; 732 c.
Gregorio III invia il pallio. Intitolazione:

> "Reverentissimo et sanctissimo fratri Bonifatio coepiscopo – ad inluminationem gentis Germaniae vel circumquaque in umbra mortis morantibus gentibus, in errore constitutis, ab hac apostolica Dei ecclesia directo".

Il pontefice si congratula per i successi della missione e concede il pallio a Bonifacio:

> "Hinc iure tibi sacri pallei direximus munus, quod beati Petri apostoli auctoritate suscipiens induaris, atque inter archiepiscopos unus, Deo auctore, precipimus, ut censearis. Qualiter enim eum utaris, ex mandato apostolico informatus cognosces ita, ut, dum missarum sollempnia geris vel episcopum te contingerit consecrare, illo tantummodo tempore eum utaris….precipimus, ut iuxta sacrorum canonum statuta, ubi multitudo excrevit fidelium, ex vigore apostolicae sedis debeas ordinare episcopos, pia tamen contemplatione, ut non vilescat dignitas episcopatus…..Ut, quoties episcopum consecraveris, duo vel tres conveniant tecum episcopi, ut Deo sit gratum quod geritur, ut eis convenientibus ipsisque presentibus consecres".

ep. 50, 742 gennaio-marzo
Bonifacio comunica a papa Zaccaria, appena eletto, le sue disposizioni ecclesiastiche in terra di missione:

> "Necesse quoque habemus indicare paternitati vestrae, quia per Dei gratiam Germaniae populis aliquantulum percussis vel correctis tres ordinavimus episcopos et provinciam in tres parrochias discrevimus

> [Wirzaburg, Buraburg, Erphesfurt]…Haec tria loca propria carta auctoritate apostolatus vestri roborare et confirmare diligenter postulamus, ut, si Dominus voluerit, per auctoritatem et praeceptum sancti Petri iussionibus apostolicis fundatae et stabilite sint tres in Germania episcopales sedes, et ut praesentes vel futurae generationes non praesumant, vel parrochias corrumpere vel violare praeceptum apostolicae sedis."

ep. 51; 743 aprile 1

Risposta di papa Zaccaria. Bonifacio continua a restare nell'intitolazione *reverentissimus et sanctissimus frater..coepiscopus.* Il pontefice conferma le tre sedi episcopali scelte da Bonifacio ma gli chiede anche se ritenga che i luoghi scelti e le *turbae populorum* siano tali da giustificare che *ut episcopos habere mereantur;* gli dice infatti di ricordare che *in sacris canonibus praecipimur observare: ut minime in villulas vel in modicas civitates episcopos ordinemus, ne vilescat nomen episcopi.*

ep. 109; 755

Bonifacio scrive a papa Stefano III perché questi prenda una posizione intorno al contenzioso giurisdizionale sorto per la giurisdizione sulla sede episcopale di Utrecht. Bonifacio si presenta come *legatus vel missus germanicus catholicae et apostolicae Romanae ecclesiae*. Il vescovo di Colonia pretende la giurisdizione sulla sede di Utrecht, fondata dal missionario Willibrord adducendo la giustificazione secondo cui ai tempi di Dagoberto il re merovingio concesse l'*oppidum* alla chiesa di Colonia per evangelizzare i Frisoni. Bonifacio ritiene che i dirritti di Colonia siano decaduti perché la *gens Fresorum* da quel tempo è rimasta pagana. Inoltre, Boniacio ricorda che la sede episcopale venne fondata da Willibrord e quest'ultimo era vescovo consacrato dalla sede apostolica.

Status canonico finale: vescovo consacrato da Gregorio II, ottiene il pallio da Gregorio III grazie al quale viene dotato della dignità arcivescovile che gli consente di stabilire sedi episcopali e consacrare vescovi nelle nuove terre assoggettate alla giurisdizione romana. Nonostante ciò, nella corrispondenza pontificia, analogamente a Agostino, Bonifacio non gode del titolo di arcivescovo e, ancora più marcatamente, non si individua la sede arcivescovile della provincia ecclesiastica in formazione.

Appendice III.c

Vita paleoslava di Metodio e lettere di Giovanni VIII: per la definizione canonica di Metodio

Status canonico iniziale: egumeno del monastero di Polychron (di cui non si hanno notizie se non nella vita di Metodio)

cap. VI; Primi mesi dell'868
Nella vita paleoslava di Metodio si ricorda che il pontefice, probabilmente Adriano II, consacra sacerdote il beato Metodio.

*Nella vita paleoslava di Costantino, quest'ultimo, sacerdote, prende a sua volta i voti monastici durante il soggiorno romano.

cap. VIII ; 868-869
La vita paleoslava di Metodio contiene la lettera di Adriano II, indirizzata a Kocel, Svatopluk e Rastislav, di cui si dubita fortemente sulla sua autenticità. In ogni caso, nella lettera il pontefice invia ai suddetti capi politici Metodio, reinvestito dell'autorità romana (dopo averlo consacrato, insieme ai discepoli, come nostro figlio), come maestro legittimato a tradurre i testi liturgici in slavo e a usare lo slavo nella liturgia. La lettera, pur dubbia, ripercorre una pratica che sembra confermata dal caso di Agostino e da quello di Bonifacio: prima di procedere alla consacrazione episcopale, si rinvia su mandato romano il missionario nelle terre di missione già precedentemente percorse.

cap. VIII; 870 ?
Nella vita paleoslava di Metodio, quest'ultimo torna a Roma e viene consacrato da Adriano II "vescovo in Pannonia sulla cattedra di sant'Andronico".

cap. IX; 870
Racconta la vita paleoslava che Ludovico il Germanico (oppure Carlomanno, secondo H. Lunt) insieme ai vescovi accusano Metodio di invadere territori già assegnati alla giurisdizione bavarese. Si racconta che quest'ultimo venne recluso in Svevia per due anni e mezzo.

frammento 16; 873 maggio
Giovanni VIII chiede a Carlomanno di consentire a Metodio *frater noster*, ordinato dalla sede apostolica, di esercitare le funzioni episcopali nell'*episcopatus* dei Pannonici (*Pannoniensium*).

frammento 18; 873 maggio
Giovanni VIII scrive al *dux Montemerus* perché si orienti verso la diocesi pannonica. Non si cita Metodio ma si dice che per la diocesi pannonica un *episcopus* è stato ordinato dalla sede apostolica.

frammento 20; 873 maggio
A *Alwinus*, Giovanni VIII ordina di restituire la sede al *frater noster* Metodio.

frammento 21; 873 maggio
Giovanni VIII invia istruzioni al legato Paolo di Ancona per ottenere la liberazione immediata di Metodio. Paolo di Ancona non deve accettare di prendere parte a una causa che giudichi *super diocesim* ma deve piuttosto pretendere che Metodio venga immediatamente reinvestito della dignità episcopale. Il problema del conflitto giurisdizionale viene praticamente ignorato e l'attenzione viene invece dirottata sull'anticanonicità dell'operato dei vescovi bavaresi. All'arcivescovo di Salisburgo e al vescovo suffraganeo di Passau si deve infatti imputare il crimine di aver condannato, incarcerato e perfino battuto un *episcopum ab apostolica sede missum sine canonica sententia*: senza consultare la sede apostolica, essi hanno infatti cercato una sentenza a una causa che può essere discussa solo *inter archiepiscopos* e alla presenza di un *patriarcha iudex*. In conclusione, Metodio è vescovo su mandato romano, non è vescovo suffraganeo che può essere giudicato da un'assemblea di vescovi presieduta da un arcivescovo; inoltre la causa, che verte intorno a un contenzioso giurisdizionale di tali proporzioni, va discussa soltanto tra arcivescovi, davanti a un patriarca.
Metodio deve essere condotto da Svatopluk: nessuna menzione geografica né indicazione del *populus* a cui l'*episcopus* viene destinato.

frammento 22; 873 maggio
Giovanni VIII a Ermenrico, vescovo di Passau. Per *insania* Metodio *frater et coepiscopum noster*, sottratto alla chiesa a lui affidata, è stato tratto *in episcoporum concilium*. Il crimine consiste nell'aver giudicato e condannato un vescovo consacrato dalla sede apostolica *ad hoc;* nell'aver preteso di scavalcare l'autorità della sede apostolica.

frammento 23; 873 ante settembre
Giovanni VIII a Anno, vescovo di Frisinga, accusato di aver svolto un ruolo di primaria importanza in occasione del processo a Metodio. Giovanni VIII indignato denuncia l'anticanonicità ma soprattutto quella che ritiene essere stata una vera e propria usurpazione di potere ai danni della sede apostolica:

> "Usurpasti enim tibi vices apostolice sedis et quasi patriarcha de archiepiscopo tibi iudicium vindicasti, immo, quod est gravius, fratrem tuum Methodium, Pannonicum archiepiscopum legatione apostolice sedis ad gentes fungentem, tyrannice magis quam canonice tractans, nec presbiterorum, qui penes te reperti sunt, iudicasti dignum consensu, quod nonnisi in contumeliam sedis apostolice perpetrasti, quin etiam petente illo, sacris canonibus edocentibus, ipsius sancte sedis iudicium concedi minime permisisti, sed in eum cum sequacibus tuis et sociis quasi sententiam protulisti a divinisque celebrandis officiis illum sequestrans carceri mancipasti".

ep. 200; 879 (giugno-luglio)
A Svatopluk *de Maravna* Giovanni VIII comunica che convocherà Metodio a Roma per indagare sulla sua ortodossia, come richiesto. Nella lettera si rivela il ruolo di Adriano II nell'intera vicenda dichiarando che *…Methodius vester archiepiscopus ab antecessore nostro, Adriano scilicet papa, ordinatus vobisque directus…*Dunque, Metodio è stato consacrato arcivescovo (problema: vescovo o arcivescovo?) ed è stato affidato a Svatopluk da Adriano II secondo le parole di Giovanni VIII.

ep. 201; 879 (giugno-luglio)
Giovanni VIII convoca Metodio a Roma. Il titolo ufficiale con cui Giovanni VIII si rivolge a Metodio: *reverentissimus Methodius archiepiscopus Pannoniensis Ecclesiae.*

ep. 255; 880 giugno
A Svatopluk Giovanni VIII invia una lettera con la quale si stabiliscono i primi momenti istituzionali per l'organizzazione di una chiesa territoriale dotata di sedi episcopali. Metodio non è più il *reverentissimus archiepiscopus Pannoniensis Ecclesiae*, ma piuttosto è il *reverentissimus archiepiscopus sanctae ecclesiae Marabensis*; è il *confrater noster* e l'*archiepiscopus vester*. Si insiste con gli aggettivi possessivi. Non si invia il pallio ma si insiste sulla dignità arcivescovile che viene riconfermata e si conferisce l'autorità di scegliere sedi vescovili e vescovi, questa volta con la collaborazione del principe:

> "Nos autem illum in omnibus ecclesiasticis doctrinis et utilitatibus orthodoxum et proficuum esse repperientes vobis iterum ad regendam commissam sibi ecclesiam Dei remisimus, quem veluti pastorem proprium ut digno honore et reverentia letaque mente recipiatis, iubemus quia nostrae apostolicae auctoritatis praecepto eius archiepiscopatus privilegium confirmavimus et in perpetuum Deo iuvante firmum manere statuimus, sicuti antecessorum nostrorum auctoritate omnium ecclesiarum Dei iura et privilegia statuta et firmata consistunt, ita sane, ut iuxta canonicam traditionem omnium negotiorum ecclesiasticorum curam habeat ipse et ea velut Deo contemplante dispenset, nam populus Domini illi commissus est et pro animabus eorum hic redditurus erit rationem. Ipsum quoque presbiterum nomine Vichinus, quem nobis direxisti, electum episcopum consecravimus sanctae ecclesiae Nitrensis, quem suo archiepiscopo in omnibus oboedientem, sicuto sancti canones docent, esse iubemus et volumus, ut pariter cum ipsius archiepiscopi consensu et providentia et alterum nobis apto tempore utilem presbiterum vel diaconem dirigas, quem similiter in alia ecclesia, in qua episcopalem curam noveris esse necessariam, ordinemus episcopum, ut cum his duobus a nobis odinatis episcopis praefatus archiepiscopus vester iuxta decretum apostolicum per alia loca, in quibus episcopi honorifice debent et possunt existere, postmodum valeat ordinare. Presbiteros vero diacones seu cuiuscumque ordinis clericos sive Sclavos sive cuiuslibet gentis, qui intra provinciae tuae fines consistunt, praecipimus esse subiectos et obedientes in omnibus iamdicto confratri nostro, archiepiscopo vestro, ut nichil omnimo praeter eius conscientiam agant".

Arcivescovo senza sede, collabora con il principe per individuare oltre a Nitra un ulteriore sede vescovile e un adeguato vescovo che Giovanni VII consacrerà. Arcivescovo ordinato da Roma, privo di sede e due vescovi, a loro volta consacrati da Giovanni VIII e obbedienti in tutto a Metodio rappresentano la prima organizzazione ecclesiastica di una chiesa profondamente legata a Roma. L'organo collegiale costituito da Metodio, il vescovo Vichingo e il vescovo ancora da nominare ha il compito di provvedere a un ulteriore evoluzione della chiesa morava attraverso l'individuazione di altre sedi episcopali e le *ordinationes* di altri vescovi.

ep. 276; 881 marzo 23
Lettera di Giovanni VIII in cui si loda l'attività di Metodio e lo si incoraggia a proseguire nonostante le avversità e l'ostilità. Nella lettera Metodio non è arcivescovo di qualche sede arcivescovile, ma resta *archiepiscopus pro fide.*

Status canonico finale: Metodio monaco intraprende la sua attività di missionario su mandato romano come semplice *presbiter*. Resta confusa la consacrazione di Adriano II. Vescovo o arcivescovo? Il suo titolo nella prima fase della corrispondenza di papa Giovanni VIII non è chiarissimo: in certe situazioni viene definito *episcopus*, in altre si insiste sulla sua dignità arcivescovile. L'ultima fase si stabilizza sul titolo arcivescovile, riconfermato nell'880. Non si invia il pallio a Metodio. Privo di sede, è capo della chiesa morava che inizia a evolversi in senso provinciale.

III. 6 ***Il ruolo di Svatopluk nella costituzione della sancta Ecclesia Marabensis***

Nelle istruzioni che Giovanni VIII consegna al legato Paolo di Ancona, prima della partenza per il suo viaggio in Germania nel maggio dell'873, sono contenute disposizioni particolari che riguardano il futuro immediato di Metodio. Il pontefice chiede al suo incaricato di ottenerne la scarcerazione e di accompagnarlo incolume presso Svatopluk di Moravia. Egli, inoltre, indica gli argomenti di cui Paolo di Ancona deve avvalersi in caso di obiezione tra le autorità carolinge laiche e ecclesiastiche responsabili dell'incarcerazione di Metodio e del suo processo e. Scrive allora così:

> "Ne suscipias occasionem excusationis prohibentem te vel fratrem nostrum Methodium transire ad Pentepulcum, sive bella pretendant sive inimicicias congerant. Qui enim sancti Petri sunt, pacifici sunt et, quocumque ierint, bellis a proximorum utilitate minime coercentur."[288]

Intuendo che alla sua richiesta di condurre Metodio presso Svatopluk si obbietterà che tale progetto non è realizzabile per lo stato di guerra vigente tra i Moravi e i Carolingi, Giovanni VIII suggerisce allora a Paolo i motivi per i quali le stesse autorità carolinge dovrebbero favorire il progetto: se anche i Moravi sono *sancti Petri*, diventano pacifici e la loro turbolenza è ridotta al minimo con evidente vantaggio dei *proximi.*

Ma cosa significa nelle lettere di Giovanni VIII *populus* di san Pietro? A questo proposito, sono molto significative le lettere indirizzate ai capi politici slavi con i quali il pontefice era riuscito a intavolare una relazione duratura e positiva. Analizzando infatti la corrispondenza pontificia rivolta in particolare a Svatopluk, leader dei Moravi e a Branimir, leader dei Croati, è possibile individuare un linguaggio politico missionario che nella ecclesiologia petrina trova una componente essenziale[289]. Giovanni VIII insiste nell' autorappresentarsi come *vicarius Petri*[290] secondo una tradizione che già si era affermata nella seconda metà del V secolo. Compiendo poi un allargamento ulteriore del titolo e del concetto di *vicarius Petri,* già operato parzialmente nella corrispondenza pontificia con i sovrani franchi nell'VIII secolo quando «sotto il nome dell'apostolo si mettono le persone e i territori che appartenevano o venivano rivendicati dalla Chiesa romana come sua

[288] IOHANNES VIII, *Fragmenta,* ep. 21, p. 285.
[289] Sullo sviluppo della tematica petrina presso la sede romana si veda M. MACCARONE, *"Sedes apostolica-vicarius Petri",* p. 275-362.
[290] Ad esempio, nella lettera a Svatopluk dell'879, IOHANNES VIII, *Epistolae,* ep. 200, p. 160: "…*quia nos, qui per Dei gratiam beati Petri apostolorum principis vicem tenemus*…".

proprietà»[291], Giovanni VIII rinsalda il legame tra la Sede Apostolica e i nuovi *populi* cristiani proprio nel nome di san Pietro. La dipendenza giurisdizionale dalla sede romana viene presentata come rapporto privilegiato che si instaura tra il capo politico con tutto il suo *populus* e Pietro *patronus*, *adiutor* e *defensor*[292] mentre il pontefice *vicarius* si riserva il compito di mediare e garantire la relazione attraverso la preghiera. A Branimir, ad esempio, Giovanni VIII racconta che nel giorno dell'Ascensione ha benedetto tutto il suo *populus* a Roma *super sacrum altare beati Petri apostoli*[293]. Il pontefice spiega inoltre ai capi politici slavi i vantaggi che derivano dalla protezione di Pietro in termini estremamente concreti: dichiara, infatti, che il legame con l'apostolo oltre ad assicurare il trionfo *in coelesti …regione cum Christo Deo*, garantisce soprattutto la *victoriam de inimicis*[294]. Colpisce la duttilità del concetto che varia vistosamente a seconda dei destinatari: se "essere di san Pietro" nelle lettere indirizzate alle autorità carolinge significava rendere finalmente inoffensivi i Moravi, per Svatopluk come per Branimir "essere di san Pietro" è garanzia di successo militare contro i nemici (naturalmente i Carolingi).

Nelle lettere ai capi politici slavi, la giurisdizione romana sulle nuove chiese che si intende costituire non assicura unicamente la protezione dell'apostolo Pietro bensì garantisce l'ingresso all'interno di una comunità spirituale d'eccellenza di tipo familiare dove il pontefice è il padre e i figli sono le autorità laiche riconosciute della *Respublica Christiana*. Nell'universo di Giovanni VIII *filii* sono i membri della dinastia imperiale carolingia, i principi dell'Italia meridionale, alcuni tra i più importanti rappresentanti della élite carolingia. La scelta di adottare per i capi politici slavi la definizione di *dilecti filii* rappresenta una evidente volontà di riconoscerne l'autorità e di parificare la loro posizione ai grandi della *Respublica Christiana*. I *dilecti filii* Boris di Bulgaria, Branimir e Svatopluk, accolti tra le braccia spirituali e apostoliche della sede petrina[295], ottengono dunque da Roma una piena legittimazione del diritto di esercitare un'autorità di governo

[291] Cit. da M. MACCARONE, *"Sedes apostolica-vicarius Petri"*, p. 356-357.
[292] In questi termini, ad esempio, si definisce l'apostolo nella lettera a Svatopluk dell'880. IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 255, p. 222.
[293] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 190, p. 152: "*Nam in die ascensionis Domini inter sacra missarum sollempnia super sacrum altare beati Petri apostoli celebrantes elevatis sursum manibus benediximus tibi et omni populo tuo omnique terrae tuae…".*
[294] Specialmente nelle lettere a Branimir, Giovanni VIII insiste nel descrivere i benefici della protezione petrina nell'ambito militare. Nelle lettere a Svatopluk invece il discorso è più sfumato. Da ciò ne deriverebbe che presso la Curia maggiori sono i dubbi sul cristianesimo di Branimir. Anche nelle lettere indirizzate a Boris di Bulgaria torna il motivo della protezione di Pietro come garanzia *a visibilibus et invisilibus hostibus* (IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 198, p. 158-159).
[295] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 255, p. 222-223; ep. 190, p. 152.

sui propri *populi* e sui *principati terreni*[296] che hanno fondato.Nella retorica del pontefice, tale privilegio deriva dalla *devotio* assoluta che i nuovi *leaders* hanno dimostrato nei confronti della Sede Apostolica rivolgendosi al pontefice per ricevere i *semina rectae praedicationis*. Non solo: Giovanni VIII insiste più volte nel ricordare un ulteriore merito dei nuovi *filii*. Innanzitutto quello di aver ricercato la dipendenza giurisdizionale da Roma riconoscendo quegli *iura antiqua* che i carolingi in Occidente e i *basilei* in Oriente avevano messo in dubbio. Il pontefice scrive infatti a Branimir per lodarne la fedeltà alla Sede Apostolica *unde parentes vestros melliflua sanctae praedicationis dogmata suscepisse agnoscitis*[297]; allo stesso modo, si rivolge a Svatopluk per sottolineare che la legittimità della giurisdizione romana in Moravia traeva origine dall'opera evangelizzatrice degli *antecessores nostri, sancti videlicet sedi apostolicae praesules*[298] che per primi iniziarono ai dogmi cristiani i *parentes* dei Moravi. In altre parole, la celebrazione del vincolo tra i nuovi capi politici e la Sede Apostolica è occasione polemica per tornare a rivendicare diritti ecclesiastici contestati. All'accusa più comune secondo cui gli *iura* rivendicati erano decaduti a causa dell'assenteismo missionario della Sede Apostolica nelle regioni periferiche di sua pertinenza, Giovanni VIII risponde dichiarando non soltanto che gli avi dei nuovi *populi* erano stati convertiti dalla *sancta romana ecclesia*, ma che, proprio in virtù di questo, i nuovi capi politici avevano scelto spontaneamente di ritornare a rivolgersi alla chiesa di Roma: Giovanni VIII dunque non riconosce l'attività missionaria promossa dalle chiese bavaresi tra i Moravi e tra i Croati (né tanto meno dalle chiese greche tra i *Vulgarii*) e lancia piuttosto l'idea, priva di qualsiasi fondamento, che la prime conversioni al cristianesimo fossero state il frutto dell'evangelizzazione di matrice romana. In conclusione, il riconoscimento politico dei nuovi *filii*, nella corrispondenza epistolare di Giovanni VIII, è il premio per il riconoscimento dei diritti giurisdizionali romani sulle nuove dominazioni politiche.

Tra i nuovi *filii* di Giovanni VIII, Svatopluk di Moravia detiene una particolare preminenza. Nella lettera nota con il nome *Industriae tuae* e compilata nell'880 per fornire indicazioni sulla prima rete episcopale stabile nella nuova compagine politica, il pontefice infatti non si limita a definire Svatopluk *dilectus filius* ma arriva ad appellarlo come *quasi*

[296] Ad esempio nella lettera a Branimir del 879, Giovanni VIII si esprime così: IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 190, p. 152: "…*ut hic et in aeternum corpore simul et anima salvatus et principatum terrenum, quem habes, prospere ac securiter regere possis*".
[297] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 190, p. 152.
[298] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 200, p. 160.

unicus filius[299]. L'epiteto scelto dal pontefice è piuttosto singolare specialmente perché è raro incontrarlo nella corrispondenza pontificia tra il IX e l'XI secolo[300]. Accanto a Svatopluk, *unicus filius* tra i capi politici slavi che hanno intrattenuto scambi epistolari con Giovanni VIII, soltanto Ludovico III[301], figlio di Ludovico il Germanico, Bosone di Provenza[302], Guido[303] e Lamberto[304] di Spoleto e Berengario del Friuli[305] ricevono lo stesso titolo onorifico:

Secondo Walter Ullmann, l'epiteto nella corrispondenza pontificia veniva usato soltanto per gli imperatori carolingi e per alcune personalità politiche che il pontefice selezionava come possibili candidati alla dignità imperiale[306]. Da questa considerazione, è derivata un'opinione storiografica piuttosto ardita che trae origine dalle riflessioni di Dvorník[307]. Quest'ultimo ha, infatti, ipotizzato che Giovanni VIII, attribuendo a Svatopluk l'epiteto in questione, considerasse il capo moravo un potenziale candidato alla dignità imperiale[308]. A mio avviso, tale possibilità è da escludere perché l'operazione condotta è eccessivamente meccanica. Non credo, infatti, si possa attribuire all'epiteto *unicus filius* una valenza unilaterale nella corrispondenza pontificia. Senz'altro però bisogna rilevare che la definizione scelta dal pontefice, probabile provocazione ai danni dei Carolingi, lascia intravedere la volontà esplicita di rafforzare ulteriormente il prestigio di Svatopluk agli occhi dei contemporanei, specialmente in occasione della delicata costituzione dell'organizzazione della *sancta ecclesia Marabensis*. In altre parole, il titolo onorifico, usato in genere per indicare gli imperatori e i candidati alla dignità imperiale, viene in questo caso concesso per onorare piuttosto il capo politico che, oltre a intrattenere proficui scambi epistolari e a promettere fedeltà alla Sede Apostolica, ha sufficienti potenzialità politiche per sostenere efficacemente e concetamente il progetto ecclesiastico romano. E il titolo *unicus filius* torna infatti nuovamente a caratterizzare il capo moravo qualche anno più tardi quando il successore di Giovanni VIII, papa Stefano V si appella a Svatopluk come al custode e al garante di una chiesa territoriale di obbedienza romana

[299] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 255, p. 222-223: "*Pro qua scilicet tanta fide ac devotione tua et populi tui apostolatus nostri ulnis extensis te quasi unicum filium amore ingenti amplectimur et cum omnibus fidelibus tuis paternitatis nostrae gremio veluti oves Domini nobis commissas recipimus..".*
[300] Uno studio sull'utilizzo dell'epiteto in L. HAVLÍK, *The roman privilege for Moravia*, p. 27.
[301] IOHANNES VIII, *Epistolae,* ep. 205, p. 165.
[302]IOHANNES VIII, *Epistolae,* ep. 14, p. 11.
[303] IOHANNES VIII, *Epistolae,*ep. 19, p. 34.
[304] IOHANNES VIII, *Epistolae,* ep. 222, p. 200.
[305] IOHANNES VIII, *Epistolae,*ep. 150, p. 184.
[306] W. ULLMANN, *Die Machtstellung des Papsttums*, p. 228, 490.
[307] F. DVORNÍK, *Gli Slavi*, p. 82.
[308] La questione viene riproposta in L. HAVLÍK, *King Sventopluk's of Moravia image in the Middle Ages*, p. 170-171; L. HAVLÍK, *The roman privilege for Moravia*, p. 26-27.

estremamente fragile all'indomani della scomparsa di Metodio[309]. Giovanni VIII, dunque, approfondisce un linguaggio specifico per valorizzare rapporti profondi e peculiari con i nuovi capi politici slavi; per Svatopluk, l'enfasi è accentuata e i titoli scelti ancora più rilevanti perché si spera di guadagnare il suo appoggio incondizionato per la realizzazione di un progetto ecclesiastico che si crede attuabile in breve termine.

Inoltre, Giovanni VIII insignisce Svatopluk con il titolo carolingio di *gloriosus comes*[310]. Nel *Registrum* del pontefice, vengono definiti *comites* anche Kocel, Domagoj, Sedesclavus e Branimir: i nuovi capi politici slavi, dunque, che afferivano al mondo carolingio[311]. Nel linguaggio amministrativo carolingio il *comes* è l'alto funzionario regio per eccellenza che governa circoscrizioni teritoriali ben definite per conto dell'imperatore[312]. Si può allora ipotizzare che Svatopluk, *comes gloriosus* nelle lettere di Giovanni VIII, fosse stato integrato all'interno del sistema amministrativo carolingio attraverso la concessione del titolo comitale? Tale opzione non trova fondamento di sorta nelle fonti franche né tanto meno risulta credibile se contestualizzata nel quadro storico-politico dell'epoca. Gli *Annales Fuldenses* non forniscono elementi che possano lasciar sottendere l'investitura comitale del leader dei Moravi: Svatopluk viene ricordato semplicemente come *nepos Rastizi* e resta privo di qualsiasi titolo del sistema amministrativo carolingio perfino dopo la pace di Forchheim, siglata nell'874 tra Carlomanno, Ludovico il Germanico e i Moravi. Soltanto per l'894, anno della morte di Svatopluk, l'annalista si decide a attribuirgli un titolo comunque non comitale scrivendo così:

> "Zwentibaldus, dux Maravorum et vagina totius perfidiae, cum omnes regiones sibi affines dolo et astucia perturbando humanum sanguinem siciens circumiret, ultimum hortando suos, ne pacis amatores, sed pocius inimici domesticis persisterent, diem ultimum clausit infeliciter."[313]

[309] STEPANUS V, *Fragmenta*, ep. 33, p. 352: "Amplectitur enim vos spiritaliter et diligit sicut unicum et carissimum filium ».

[310] Nella prima lettera indirizzata a Svatopluk, l'intestazione è corrotta e non è dunque possibile conoscere il *titulus* che Giovanni VIII attribuiva nell'879 a *Zuentapu…de Maravna* (IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 200, p. 160); nella lettera invece dell'880, Svatopluk è glorioso *comes* (IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 255, p. 222). Infine, in una lettera indirizzata a Metodio e datata 23 marzo 881, Giovanni VIII si riferisce al leader dei Moravi con un generico *princeps.*

[311] Per i capi politici legati alla sfera politica bizantina altri sono i titoli che utilizza Giovanni VIII: Boris di Bulgaria è *rex* mentre il serbo *Montemerus* è *dux.*

[312] K. F. WERNER, *Missus-Marchio-Comes*, p. 220-225 ; G. SERGI, *L'Europa carolingia e la sua dissoluzione,* p. 231-262.

[313] *Annales Fuldenses*, p. 125, a. 894.

Nell'episodio della morte, dove Svatopluk viene ritratto nella sua accezione più negativa come a suggellare la fine di un rapporto pernicioso per il mondo carolingio, il leader viene dunque definito *dux Maravorum*. Il titolo ducale non indica qui un effettivo esercizio di un incarico amministrativo di vertice all'interno di una marca o di un *regnum*; piuttosto viene usato, a mio avviso, per rafforzare ulteriormente la caratterizzazione negativa. Il titolo, infatti, aveva subito una forte svalutazione in seguito alla ribellione del duca di Baviera Tassilone: usato da quel momento con maggior parsimonia e sostituito dall'anticheggiante *proefectus*[314], il titolo di *dux* restava ambiguo e poteva essere usato – nel caso di Svatopluk certamente – come sinonimo di pericoloso ribelle all'autorità carolingia. E dagli *Annales Fuldenses* sembra trarre direttamente la lezione il vescovo Liutprando che nel suo *Antapodosis*[315], compilato tra il 958 e il 962, designa Svatopluk come *dux* e rappresenta l'azione di *Arnolfus rex* contro *Centebaldum Maravanorum ducem* nell'ambito ideologico del rapporto tra il re e un duca ribelle[316].

Tornando dunque alla questione del titolo di *gloriosus comes* che Svatopluk condivide nella corrispondenza pontificia con altri leaders slavi di ambigua o del tutto marginale inquadratura all'interno del sistema amministrativo carolingio, risulta allora evidente che Giovanni VIII individua nuovi *partners* politici autonomamente dall'autorità imperiale e, distribuendo titoli mutuati dal linguaggio amministrativo proprio dell'impero[317], si propone infine come dispensatore di cariche pubbliche all'interno di un evidente procedimento di *imitatio* delle competenze imperiali. È Giovanni VIII, in altre parole, a riconoscere a Svatopluk attraverso l'assegnazione del titolo comitale prerogative proprie del *rex* carolingio. E l'investitura papale viene infatti percepita come tale e altrettanto riconosciuta da storici che scrivono nelle ultime decadi del IX secolo o all'inizio del X secolo. Se si consulta ad esempio il *Chronicon* compilato dall'abate di Prüm Regino nei primi anni del X secolo[318], per l'anno della morte di Svatopluk il tenore del racconto è profondamente diverso da quello proposto negli *Annales Fuldenses*, ma soprattutto è il titolo attribuito al capo politico dei Moravi a risultare di particolare interesse. Scrive infatti Regino:

---

[314] K. F. WERNER, *Missus-Marchio-Comes*, p. 215-217; H.–W. GOETZ , *Dux et ducatus*, p. 45.
[315] LIUTPRANDI, *Antapodosis*, p. ,
[316] G. GANDINO, *Il vocabolario politico e sociale di Liutprando da Cremona*, p. 19-20.
[317] L. HAVLÍK, *The roman privilege "Industriae tuae" for Moravia,* p. 25 suggerisce che il termine *comes* adoperato dal papa non sia mutuato dal linguaggio amministrativo carolingio. A suo parere, infatti, il papa procede piuttosto a imitare il *konsistorion hagion*, concilio personale del *basileus* a Costantinopoli, promuovendo quindi un personale *comitatus* costituito dai nuovi capi politici slavi e dai dignitari del senato a Roma (definiti allo stesso modo *comes*).
[318] REGINO, *Chronicon*. R. MCKITTERICK, *Perceptions of the past in the early Middle Ages*, p. 30-33.

> "Circa haec etiam tempora Zuendibolch rex Marahensium Sclavorum, vir inter suos prudentissimus et ingenio calidissimus, diem clausit extremum; cuius regnum filii eius pauco tempore infeliciter tenuerunt, Ungaris omnia usque ad solum depopulantibus".[319]

Svatopluk dunque non viene più ricordato come il perfido *dux* ribelle bensì come *rex* capace e saggio di un *regnum* privo di rapporti di dipendenza con il sistema carolingio che, alla sua morte, finisce per essere devastato dalle invasioni magiare. Inoltre, nell'885, quando papa Stefano V torna a rivolgersi a Svatopluk per affrontare il problema del destino della *sancta Ecclesia Marabensis* all'indomani della scomparsa dell'arcivescovo Metodio non esita a definirlo nell'intestazione *Zuentopolcus rex Sclavorum*[320].

A mio avviso, la tradizione appena individuata che connota regalmente Svatopluk trae origine proprio dalla corrispondenza epistolare di Giovanni VIII. Nelle lettere, infatti, il pontefice seleziona il leader dei Moravi come protetto di san Pietro e come *unicus filius* e *gloriosus comes* della Sede Apostolica. Oltre al riconoscimento spirituale (*sancti Petri*, *dilectus filius*) procede al riconoscimento politico (*comes)* proponendosi come fonte autonoma del potere regio: il *gloriosus comes* di Giovanni VIII, in ultima analisi, non ha nessun nesso con il sistema politico carolingio; indipendente, ha autorità regia assoluta sul territorio che governa (*regnum*) e sul *populus* che vi abita. Un *comes* che gode di prerogative regie nella corrispondenza di Giovanni VIII sembra spianare la strada a un *rex* che governa un *regnum* nella corrispondenza di Stefano V.

La prerogativa regia più eclatante concessa con la bolla nota sotto il nome di *Industriae tuae* è senz'altro quella di concedere a Svatopluk il privilegio di organizzare la chiesa territoriale della sua dominazione politica a fianco di Metodio, arcivescovo missionario e legato del pontefice; quindi un riconoscimento e un'ammissione del tutto innovativa da parte di Roma che l'autorità cristiana fosse in tal caso quella nazionale indipendente, invece di quella dello Stato imperiale cristiano per mezzo dei suoi funzionari e delle sue autorità competenti[321]. Gregorio Magno, nel giugno del 601, aveva infatti attribuito al *gloriosus filius* Ethelbert *rex Anglorum* un ruolo di primo piano nella diffusione del cristianesimo additandolo come novello Costantino[322], ma non gli aveva concesso nessun diritto di intervento nella fase della costituzione della chiesa territoriale

[319] REGINO, *Chronicon*, p. 143.
[320] STEPANUS V, *Epistolae*, ep. 1, p. 354.
[321] La novità viene messa in luce anche in V. PERI, *La chiesa di Roma e le missioni ad gentes (sec. VIII-IX)*, p. 639-640.
[322] GREGORIUS I, *Epistolae*, II, ep. XI, 37, p. 308-309: "*Sic enim Constantinus quondam piissimus imperator Romanam rempublicam a perversis idolorum cultibus revocans omnipotenti Deo domino nostro Iesu Christo secum subdidit seque cum subiectis populis tota ad eum mente convertit*."

Anglorum assegnando soltanto ad Agostino il compito di individuare sedi e uomini della rete episcopale che si intendeva stabilire sul territorio. Nel caso invece di Bonifacio, i pontefici non riuscirono naturalmente a individuare capi politici sassoni o turingi sufficientemente cristiani o potenti da coinvolgere nel progetto ecclesiastico e dunque incaricaricarono il missionario di indicare le sedi adeguate della nuova rete episcopale affidando la sua incolumità alle autorità carolinge e ai cristiani dei *populi* da evangelizzare[323]. Giovanni VIII, invece, sufficientemente convinto della stabilità nel nuovo *comes* individuato, Svatopluk e del suo evidente interesse alla costituzione di una arcidiocesi autonoma rispetto alle chiese bavaresi limitrofe, concede al leader moravo il diritto di scegliere le sedi episcopali idonee e convenienti per la sua dominazione politica e di indicare i candidati idonei a ricoprire l'incarico episcopale; nella fase della costituzione della nuova chiesa, gli garantisce dunque un ruolo non secondario rispetto a quello dell'arcivescovo Metodio e lo elegge assoluto garante della gerarchia istituita e della pace della sua chiesa. Fondatore della *sancta Ecclesia Marabensis –cum ipsius archiepiscopi consensu*[324]- Svatopluk, dunque, al pari dei Carolingi del Regno franco orientale, detiene l'autorità direttamente concessa dal pontefice, di scegliere i candidati e perfino le sedi episcopali dell'organizzazione ecclesiastica del suo *regnum*: è il re infatti a trasmettere all'incaricato eletto la *potestas* dell'ufficio ecclesiastico[325] come ad esempio afferma Ludovico il Germanico in una lettera conservata nella collezione di San Gallo in termini categorici:

> "Inde dignum et industrium ecclesiae Dei rectorem invenientes, nostra conspectui perducant eligendum, ut per nos archiepiscopo commendatus, officii sui auctoritatem per nostram obtineat potestatem."[326]

La scelta innovativa e coraggiosa di Giovanni VIII di valorizzare l'autorità politica del nuovo leader slavo e di parificare le sue prerogative a quelle dei *reges* carolingi deriva dalla piena consapevolezza che la realizzazione del progetto ecclesiastico moravo con il quale la Sede Apostolica mirava ad approfondire la presenza giurisdizionale romana nell'Europa carolingia dipende unicamente dall'appoggio

[323] Alle lettere rivolte genericamente ai cristiani sassoni e turingi si affiancano lettere indirizzate a *viri magnifici* cristiani nelle quali si forniscono le referenze di Bonifacio e si chiede massima collaborazione. *S. Bonifatii et Lulli Epistolae,* ep. 19, p. 268: "*Viris magnificis, filiis Asulfo, Godolavo, Wilareo, Gundhareo, Alvoldo et omnibus Deo dilectis Thuringis, fidelibus christianis, Gregorius papa".*
[324] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 255, p. 223.
[325] W. ULLMANN, *Principi di governo e politica nel Medioevo*, p. 147-157; si veda inoltre G. BÜHRER-THIERRY, *Évêques et pouvoir dans le royaume de Germanie*, p. 153 e segg.
[326] MGH, Formulae, p. 395.

incondizionato di Svatopluk. Giovanni VIII, in particolare, sembra aver riconosciuto i limiti della politica missionaria dei suoi predecessori Niccolò I e Adriano II proprio nella scarsa considerazione delle esigenze nei capi politici coinvolti nella costituzione di nuove chiese di obbedienza romana. Il khan Boris, ad esempio, nella seconda metà dell'867 aveva chiesto a papa Niccolò I di consacrare Formoso vescovo di Porto arcivescovo di Bulgaria. Il papa aveva opposto un netto rifiuto alla candidatura di Formoso adducendo come motivazione l'anticanonicità del trasferimento da una sede all'altra; aveva dunque preteso l'immediato ritorno di Formoso a Roma e aveva inviato a Boris altri due candidati graditi alla Sede Apostolica, Domenico di Triva e Grimoaldo di Polymartia. Il contrasto tra Boris e Niccolò I che sorse per scegliere il candidato alla dignità arcivescovile della nuova chiesa non si risolse nè si risanò durante il pontificato di Adriano II[327]. Giovanni VIII, ormai consapevole della crisi omai irreversibile nei rapporti della Bulgaria con Roma e del conseguente orientamento filogreco del khan Boris, adotta dunque una strategia del tutto accondiscendente nei confronti delle esigenze espresse da Svatopluk in ambito ecclesiastico. Senza esitazioni, infatti, consacra Viching, candidato di Svatopluk giunto a Roma insieme a Metodio, alla sede episcopale di Nitra.

Giovanni VIII però non si limita a accogliere e a consacrare il candidato scelto da Svatopluk per affiancare l'arcivescovo Metodio; invoca infatti un intervento ancora più significativo del *gloriosus comes* nella costituzione della prima gerarchia ecclesiastica della sua dominazione politica. Scrive infatti:

> "…iubemus et volumus, ut pariter cum ipsius archiepiscopi consensu et providentia et alterum nobis apto tempore utilem presbiterum vel diaconem dirigas, quem similiter in alia ecclesia, in qua episcopalem curam noveris esse necessariam, ordinemus episcopum…".[328]

Giovanni VIII insiste inoltre nell'attribuire a Svatopluk un ruolo di assoluto garante dell'autorità del *vester archiepiscopus*; informato dell'ostilità e dell'insofferenza che il clero di origine franca esprimeva nei confronti di Metodio e dell'uso della lingua slava nella liturgia, chiede a Svatopluk di tutelare il corretto funzionamento degli organi ecclesiastici appropriati evitando scandali e scismi con queste parole:

> "Quodsi contumaces et inoboedientes existentes scandalum aliquod aut scisma facere praesumpserint et post primam et secundam ammonitionem se minime correxerint, quasi zizaniorum seminatores ab

[327] V. GJUZELEV, *The adoption of Christianity in Bulgaria*, p. 120; *Nicolaus I* , p. 173-190.
[328] IOHANNES VIII, *Epistolae,* ep. 255, p. 223.

> ecclesiis et finibus vestris auctoritate nostra precipimus esse procul abiciendos secundum auctoritatem capitulorum, quae illi [a Metodio] dedimus et vobis direximus."[329]

In conclusione, Giovanni VIII, per guadagnare l'assoluto favore di Svatopluk durante la delicata fase di fondazione di una chiesa territoriale fortemente contestata dalle autorità carolinge laiche ed ecclesiastiche, si fa promotore del nuovo soggetto politico. Attraverso un linguaggio enfatico, costruisce e rende pubblica l'immagine di un vincolo privilegiato tra Sede Apostolica e leader slavo; consegnandogli prerogative specifiche dell'autorità regale, ne fortifica l'identità politica.

[329] IOHANNES VIII, *Epistolae,* ep. 255, p. 223.

III.7 *La questione di Sirmio*

Che Metodio sia stato consacrato vescovo (e/o arcivescovo) della città di Sirmio (l'attuale Srmska Mitrovica, sul fiume Sava) da papa Adriano II, probabilmente nell'anno 870 è opinione storiografica corrente. Studiosi vicini alla cosiddetta "revisionistic view" e esponenti della "traditional view"[330] si sono dovuti confrontare con questa informazione storica: i primi, sostenitori di una localizzazione meridionale-balcanica della formazione politica morava, hanno accolto l'opzione Sirmio con gradimento, indicando la località come sede ecclesiastica con residenza effettiva del vescovo Metodio e come centro politico del principato moravo[331]; i secondi, invece, hanno faticato a giustificare la scelta papale di una sede così meridionale per una Moravia collocata a nord del Danubio e hanno ipotizzato che il *titulus* attribuito al missionario bizantino sia piuttosto da considerarsi fittizio. Herwig Wolfram, ad esempio, rifiuta la possibilità che Sirmio sia stata residenza effettiva di Metodio adducendo tre valide ragioni: la cittadina, distrutta nel 582 dagli Avari, era risorta solo parzialmente; durante la seconda metà del IX secolo doveva rientrare nella sfera politica bulgara[332]; era troppo periferica - o addirittura esterna – rispetto alla diocesi metodiana, prevalentemente a nord del Danubio[333]. A suo parere, dunque, bisogna ritenere che il *titulus* attribuito a Metodio non possa essere considerato effettivo: si trattava invece del recupero onorifico e prestigioso di una *sedes* defunta che onorava ulteriormente il missionario greco. Tale procedimento, secondo lo storico austriaco, era già stato sperimentato da Leone III (795-816); nella lettera indirizzata ai vescovi bavaresi nell'aprile del 798, il papa, con l'approvazione di Carlo, *rex Francorum et Langobardorum atque patricius Romanorum*, stabiliva l'innalzamento di Salisburgo a sede arcivescovile per tutta la *Baiowariorum provincia* e inviava il pallio a Arno «*…ecclesiae Iuvavensium, quae et Petena nuncupatur, quae in honore beati Petri principis apostolorum venerabiliter est consecrata, ibique requiescit corpus sacri pontificis Hruodberti*[334] *una cum venerabilibus suis sodalibus, scilicet Chunialdo atque*

[330] Si veda paragrafo 4 del I capitolo.
[331] I. BOBA,, *Moravia's History reconsidered,* oppure M. EGGERS, *Das "Grossmährische Reich". Realität oder Fiktion?;* M. EGGERS, *Das Erzbistum des Method.*
[332] Intorno alla dominazione bulgara oppure franca della città di Sirmio nel IX secolo manca l'evidenza storica. Bisogna infatti ricordare che tra l'827 e l'870 nessuna fonte contemporanea descrive la presenza di popoli specifici nella piana pannonica.
[333] H. WOLFRAM, *Die Geburt Mitteleuropas*, p. 296-297.
[334] S. Ruperto, monaco irlandese, che con l'appoggio del conte Theodo di Baviera, fondò sul luogo dell'antica città romana di Juvavum, il monastero di s. Pietro dedicandosi in seguito all'evangelizzazione della Baviera. Si veda J. BAUER, *Ruperto*, coll. 506-508.

Kislario»[335]: la chiesa di Salisburgo[336] dunque veniva impropriamente connessa alla sede ecclesiastica tardoantica di Petena (Pićan, in Istria!) per legittimare e attribuire lustro alla sede recentemente innalzata che non poteva vantare altrettanta gloriosa tradizione[337]

Prima di esprimermi intorno alla questione, mi sembra necessario ricordare quale sia la fonte che attribuisce a Metodio la cattedra vescovile di Sirmio. Tale informazione, innanzitutto, trae origine esclusivamente dalla vita paleoslava di Metodio. Nel capitolo ottavo, si narra che papa Adriano II, su richiesta del capo politico slavo Kocel (che molto probabilmente risiedeva nella regione del lago Balaton), abbia inviato Metodio a continuare con nuovo mandato l'opera di evangelizzazione e di inculturazione già avviata nelle terre abitate dagli slavi e che, qualche tempo dopo, «..[Kocel] lo mandò di nuovo all'apostolico insieme a venti uomoni, degne persone, perché lo consacrasse vescovo di Pannonia, sulla cattedra di sant'Andronico apostolo, che era (uno) dei settanta. E ciò avvenne»[338]. Tale passaggio si ritrova analogo in altre fonti cirillometodiane, dipendenti o profondamente connesse con la vita paleoslava di Metodio. La *Pochvalo slovo* del Codice Uspenskij, ad esempio, racconta che «i romani consacrarono il reverendissimo e il devoto Metodio arcivescovo della cattedra di sant' Andronico, apostolo della Pannonia, uno dei 70», prima di inviarlo nuovamente nelle regioni slave a proseguire la sua missione di evangelizzazione[339]. Ulteriore esempio, pù tardo, può essere costituito dalla *Cronaca dei tempi passati (Povest' vremennych let)*, prima opera storiografica della Rus di Kiev risalente al XII secolo; l'anno 6406[340] è dedicato al recupero della tradizione bulgara di Costantino e Metodio. Si legge quindi che «..il principe Kocel nominò Metodio vescovo in Pannonia, sul seggio del santo apostolo Andronico, uno dei settanta, discepolo del santo apostolo Paolo»[341]. Bisogna allora, prima di tutto, segnalare che Metodio, nelle fonti a nostra disposizione, non viene mai ordinato vescovo (o arcivescovo) della città di Sirmio; piuttosto, in un numero parziale di fonti, tutte legate al modello costituito dalla *Vita Methodi*, viene attribuito al missionaro bizantino il *titulus* appartenuto a sant'Andronico che viene annoverato tra i settanta discepoli di Gesù e che si trova, in alcuni casi, esplicitamente connesso alla tradizione paolina.

[335] *Epistolae selectae pontificum romanorum*, ep. 4, p. 58-59.
[336] Salisburgo, infatti, sorgeva soltanto sulla cittadina romana di *Iuvavum* che non fu sede episcopale dell'antico Norico!
[337] H. WOLFRAM, *Die Geburt Mitteleuropas* , p. 189-190, p. 211.
[338] *Vita di Metodio*, cap. VIII, p. 216-217.
[339] La fonte è già stata presentata nel paragrafo 2 del II capitolo. *Pochvalno slovo*, p. 314.
[340] Le fonti paleoslave adottano un sistema che conteggia gli anni dalla creazione del mondo.
[341] *Racconto dei tempi passati*, p. 16.

Come passo immediatamente successivo, si mostra la necessità di verificare il nesso tra sant'Andronico e la città di Sirmio. La ricerca a questo livello si complica vistosamente. Di Andronico, infatti, conserviamo ben poche notizie[342]. Non esistono leggende agiografiche sul suo conto né notizia di un martirio[343]. Possediamo unicamente un breve passaggio di una lettera di Paolo alla comunità cristiana di Roma in cui si menziona il suddetto personaggio. Nella lettera, Paolo così si esprime: «Salutate Andronico e Giunia, miei connazionali e compagni di prigionia, insigni fra gli inviati, e diventati di Cristo prima di me (Rom., XVI, 7)»[344] . Si può dunque dedurre che Andronico, ebreo convertito al cristianesimo, contemporaneo stimato da Paolo, praticò con grande zelo attività apostolica. La sua figura non risulta abbia goduto di particolare fortuna nei secoli successivi: nessun testo tardoantico o altomedievale, infatti, ci consente di approfondire la conoscenza dell'esperienza biografica del compagno di Paolo. Risulta però che il nome di Andronico sia confluito nella tradizione dei settanta (o settantadue) discepoli di Gesù[345] anche se non sono noti i passaggi intermedi di tale processo. A riprova di ciò, esistono infatti ben due *indices apostolorum*, assai oscuri nella loro tradizione manoscritta, e di autorità, che citano tra le settanta personalità proprio l'Andronico di Paolo[346]. Il primo *index*, conservato in codici del XIV secolo, va attribuito allo pseudo-Doroteo di Tiro ed è connesso alla tradizione manoscritta del *Chronicon Paschale*[347]. In lingua greca, il *De septuaginta Domini discipulis* offre una lista di personalità più o meno note del primo cristianesimo, molte delle quali legate alla memoria paolina, a cui in genere attribuisce la cattedra di una città prestigiosa dell'occidente e dell'oriente cristiano. Alla ventesima posizione compare il nostro Andronico «cujus meminit Apostolus in Epistola ad Romanos, qui et Hispaniae episcopus fuit»[348]. Episcopo di una generica *Hispania*, è invece vescovo di un'altrettanta generica Pannonia nell'*index* attribuito, erroneamente da Migne, a Ippolito Romano[349]. Quest'ultimo testo[350], tradito da codici che conservano le opere ascritte al padre della chiesa Ippolito, propone una lista analoga alla precedente. Le voci sono meno elaborate, ma le personalità, citate nello stesso ordine, sono le medesime. Tra le divergenze più significative, va annoverata proprio la

[342] T. GARCIA DE ORBISO, *Andronico e Giunia*, p. 1179-1180; L. CLUGNET, *Andronic*, coll. 1773-1774.
[343] *Acta Sanctorum*, IV, Venezia 1740, p. 4.
[344] SAN PAOLO, *Lettere*, p. 49.
[345] Luca 10,1-12;
[346] Si veda *sub voce* Apostoli, BHG, p. 53-55.
[347] *De septuaginta Domini discipulis*, p. 1059 e ss.
[348] *De septuaginta Domini discipulis*, p. 1062.
[349] E. PRINZIVALLI, *Ippolito Romano*, curata da in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, II, Roma 1983, pp. 1798-1800. Tra le opere attribuite a Ippolito non compare mai la menzione del *De LXX apostolis.*
[350] *De LXX Apostolis*, p. 954-958.

diversa tradizione apostolica che si attribuisce a Andronico. Nella ventesima posizione, di nuovo, si trova infatti «Andronicus», non più vescovo di Hispania, ma piuttosto «episcopus Pannoniae»[351]. I due opuscoli, per concludere, sono gli unici testi su cui si fonda la tradizione apostolica derivante dalla figura paolina di Andronico. Oltre a divergere nell'identificazione della regione geografica che fu di competenza dell'apostolo, sono purtroppo molto generici. Né l'uno né l'altro indicano infatti una sede precisa, spagnola o pannonica, che avrebbe dovuto ospitare la nuova cattedra apostolica.

Andronico allora non ha una cattedra; piuttosto, in un'epoca non certa, si è voluto connettere il nome prezioso, conservato nelle lettere ai romani di Paolo, a intere regioni che la tradizione vuole siano state interessate dalla predicazione proprio di Paolo[352]. In conclusione, non esistono testi, né tardoantichi ne altomedievali, che attribuiscono a Andronico la cattedra di Sirmio. Soltanto il *De LXX discipulis* ci consente di registrare la presenza nebulosa di una tradizione apostolica posticcia e neppure univoca che pretendeva di legare la memoria del compagno di Paolo all'intera Pannonia: da ciò deriva che tutta la regione e non una città in particolare usufruiva o poteva usufruire del prestigio apostolico derivante da Andronico. Resta dunque ancora da sviscerare il nesso Andronico-Sirmio, assunto essenziale su cui si fonda la tesi che vorrebbe Metodio, nel IX secolo, vescovo della città serba. Priva di evidenza diretta, l'ipotesi che ha supposto Andronico vescovo di Sirmio è stata elaborata dal gesuita Daniele Farlati (1690-1773)[353]. Quest'ultimo curò, insieme a Francesco Riceputi, la monumentale opera storica denominata *Illyricum sacrum*[354], pubblicata in otto volumi dal 1751 al 1819, che contiene la storia dei vescovi e delle chiese di tutta la penisola balcanica, corrispondente all'Illirico romano (durante il regno di Giustiniano). Rispondente al nuovo interesse verso i Balcani, anche della chiesa cattolica, che maturò tra la fine del XVII secolo e l'inizio del XVIII secolo con l'intensificarsi degli sforzi di emancipazione nazionale degli slavi dal giogo turco, l'opera rappresenta un'impresa eccezionale per la quantità dei documenti raccolti e analizzati[355] e per lo sforzo erudito. Già il Coleti, redattore degli ultimi due volumi pubblicati, non risparmiava però critiche al suo predecessore; denunciava in particolar modo l'eccessiva libertà nella ricostruzione storica, l'uso di documenti apocrifi e perfino di tradizioni

[351] *De LXX Apostolis*, p. 955.
[352] EUSEBIO DI CESAREA, *Historia*. Paolo in Illirico: II, 18,9; III 1,1; III 4,1; VI 25,7.
[353] Si veda la voce J. LUČIĆ, *Farlati*, p. 582-594.
[354] Descrizione dell'opera e del suo significato compare sotto la voce J. LUČIĆ, *Illyricum*, p. 866-868.
[355] Per la compilazione dell'opera venne raccolta una quantità esorbitante di materiali che furono compattati in trecento volumi e conservati a Padova nel cosiddetto Museo Illirico. Purtroppo un fondo così prezioso è andato praticamente disperso, a causa della censura praticata dalla Repubblica veneziana per i materiali che riguardavano specificatamente la storia della Dalmazia.

leggendarie. Insieme a quest'ultimo, Farlati curò anche il VII volume, intitolato *Ecclesia Diocletana, Antibarensis, Dyrrhachiensis et Sirmiensis cum earum suffraganeis, auctore Daniele Farlato presbytero Societatis Jesu et Jacobo Coleto olim ejusdem societatis alumno* , dove, riuscendo a consacrare alla figura oscura di Andronico ben quattordici pagine[356], pretese di poter sostenere che il compagno di Paolo aveva fondato e occupato la sede vescovile di Sirmio. Si può allora concludere ricordando che proprio la supposizione del gesuita, di cui raramente si cita l'opera (mai), abbia finito per costituire la fonte stessa.

Verificato che l'indagine intorno alla figura di Andronico non conduce a Sirmio se non attraverso la dotta speculazione del gesuita Farlati, resta da verificare, specularmente, se un'indagine condotta sulla storia ecclesiastica di Sirmio non possa condurre a Andronico.

La città di Sirmio, colonia flavia negli anni 70 del I secolo d.C., assume un ruolo centrale nella storia dell'Illirico occidentale (Dalmazia, Pannonie, Norico Ripense e Mediterraneo) tra il III e il IV secolo[357]. In seguito alla riforma amministrativa dioclezianea, le due Pannonie (la *Superior*, con centro a *Carnuntum*, presso Vienna e la *Inferior*, con centro a *Aquincum*, presso Budapest) vengono smembrate in quattro province: la *Pannonia Savia*, con centro a *Siscia* (Sisak), la *Pannonia Secunda* (*Pannonia Inferior*, più tardi *Sirmiensis*), con centro a Sirmio (Sremska Mitrovica), la *Pannonia Prima* (*Pannonia Superior*), con centro a *Savaria* (Sźombathely, Ungheria) e la *Pannonia Valeria*, con centro a *Sopianae* (Pecs, in Ungheria)[358]. Sirmio, dunque, oltre a rappresentare un importante centro economico e strategico per il controllo dell'intero Illirico, in qualità di capitale della Pannonia seconda, diventa un significativo centro amministrativo. Durante la tetrarchia, inoltre, la città assume la qualifica di residenza imperiale permanente, per la prima volta con l'imperatore Galerio. Gli scavi archeologici, che hanno avuto luogo specialmente nei primi anni 70 del XX secolo, hanno consentito di verificare per il IV secolo una fase di notevole crescita della città: sono stati identificati numerosi edifici pubblici in pietra tra i quali sono da ricordare il palazzo imperiale, le terme, l'*horreum*, l'ippodromo e un probabile mercato[359]. Tra il IV e il V secolo, le regioni illirico-danubiane vengono contese tra *pars Orientis* e *pars Occidentis* mentre primi

---

[356] D.FARLATI, *Illyricum sacrum*, p. 469-482.

[357]Si rimanda in particolare a A. MÓCSY, *Pannonia and Upper Moesia*; V. A. SIRAGO, *Teodosio e la spaccatura dell'Illirico*; p. 219-230; M. PAVAN, *Romanesimo e cristianesimo e immigrazione nei territori pannonici*, p. 161-227. Utile strumento voce J. LUČIĆ, *Illyricum*, p. 866-868.

[359]Si veda D. BOSKOVIC -N. DUVAL - P. GROS – V. POPOVIC, *Recherche archéologique à Sirmium*, p. 597-620.

significativi movimenti di migrazione ne compromettono la stabilità e la continuità. Senz'altro la città pagò le conseguenze della disfatta di Adrianopoli e del *foedus* teodosiano che consentì lo stanziamento dei Goti nella Dacia Ripensis, nella Mesia inferiore e nella Tracia. È probabile inoltre che Goti e Alani, guidati rispettivamente da *Alatheus* e *Saphrax*, si siano stabiliti proprio lungo la valle della Drava, tra Pannonia settentrionale, Italia e Dalmazia[360]. Risulta invece documentata l'occupazione di Sirmio da parte degli Unni nel V secolo. Intorno agli anni 30 del V secolo è attestata la presenza unna in gran parte della Pannonia; Sirmio, invece, riconquistata dall'impero romano orientale, viene ceduta dalla *pars Occidentis* alla *pars Orientis* nel 437. Nel 441, ogni tentativo di resistenza viene stroncato da Attila che occupa i rimanenti possessi danubiani dei romani orientali: vengono occupate le città di *Ratiaria*, *Viminacium*, *Singidunum*, *Sirmium* e *Naissus*[361]. Contesa nella prima metà del VI secolo da Gepidi e Longobardi e riconquistata dall'esercito bizantino nel 567, la città viene infine occupata dagli Avari guidati da Baian nel 582[362]. Le travagliate vicende della città che, dalla fine del IV secolo, risulta esposta al continuo susseguirsi di nuove dominazioni, emergono naturalmente anche dagli scavi archeologici che registrano un progressivo declino della città: gli edifici, rovinati dall'azione distruttiva di assedi e saccheggi, non venivano abbandonati, ma recuperati, erano trasformati in mediocri abitazioni; l'occupazione avara sembra abbia messo fine anche a questa debole, ma costante attività di recupero che caratterizzò il V secolo. Così come risulta molto problematico ricostruire le vicende materiali di Sirmio, ripercorrere la storia del cristianesimo e della chiesa di Sirmio nel tardoantico e nell'altomedioevo non è sicuramente un'impresa facile. Ci si è applicato con grande competenza il francese Jacques Zeiller all'inizio del XX secolo[363]. Il risultato è costituito da un racconto dalla trama spesso interrotta, dove l'ombra prevale sulla luce. Le informazioni possibili emergono dagli scavi archeologici, dagli atti dei martiri, dalle liste episcopali dei primi concili ecumenici e dalle notizie di sinodi provinciali. Le prime notizie certe sul cristianesimo nella regione danubiana si traggono dagli atti dei martiri relativi a martìri dei primi anni del IV secolo che ebbero per protagonisti abitanti comuni ma anche preti o vescovi: quest'ultimo dato ci informa sul grado di sviluppo delle comunità ecclesiali presenti nell'area. Molti sono i nomi che compaiono e in prevalenza si

[360] A. MÓCSY, *Pannonia and Upper Moesia*, p. 341.
[361] A. Mócsy, *Pannonia and Upper Moesia*, p. 350.
[362] W. POHL, *Die Aware.*
[363] J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubbiennes de l'empire romain.* Si consulti ancora A. MÓCSY, *Pannonia and Upper Moesia*, p. 322-336 oppure N. CAMBI E M. SIMONETTI, *Sirmium*, p. 3239-3241. Si veda anche R. POPOVIC, *Le christianisme sur le sol de l'Illyricum ;* C. PIETRI, *La géographie de l'Illyricum écclésiastique*, p. 21-62.

tratta di cristiani martirizzati a Sirmio. Tale situazione induce a pensare che ciò avvenisse perché, centro politico più significativo, ebbe un trattamento più intransigente, ma è anche probabile che il grande numero di martiri legati alla città di Sirmio dipenda piuttosto dalla capacità di preservare e tramandare i culti, specialmente attraverso la traslazione delle reliquie in centri più sicuri. Il caso più eclatante è rappresentato probabilmente da san Demetrio, martire a Sirmio le cui reliquie vennero poi trasferite a Tessalonica: operazione questa che garantì la conservazione del fortunatissimo culto, ma che produce gravi difficoltà nella ricostruzione della biografia del santo e della storia della sua intricata fortuna[364]. Intorno al 303, gli atti dei martiri attestano un attacco frontale ai capi delle comunità cristiane di Sirmio, di Singidunum (Belgrado), di Cibalae e di Siscia. Tra le vittime più autorevoli spicca il primo vescovo attestato di Sirmio, sant'Ireneo[365]. Finita l'età dei martiri, Eusebio, nella *vita Constantini*, non ricorda gli alti prelati provenienti dalla Pannonia e dalla Mesia tra i vescovi accorsi a Gerusalemme in occasione della consacrazione della basilica voluta dall'imperatore, giustificandone l'assenza con l'estrema giovinezza del cristianesimo nelle aree danubiane[366]. L'occasione successiva per approfondire il tema è costituito dalle sottoscrizioni dei vescovi che parteciparono al concilio di Nicea. Compaiono infatti *Domnus Pannoniae* e *Dacus Dardaniae*, probabili emissari della Pannonia e della Mesia superiore, che dovevano rappresentare dunque i vescovi tutti di entrambe le province. Zeiller cerca di identificare *Domnus* con il secondo vescovo conosciuto di Sirmio. Ritiene infatti che *Domnus*, rappresentante per tutta la Pannonia, non poteva che non essere vescovo della città più importante, non soltanto della Pannonia Secunda, ma di tutto il gruppo delle province pannoniche. Al concilio di Serdica invece è presente il terzo vescovo di Sirmio, Eutherius. È possibile dunque compilare una lista completa dei vescovi di Sirmio per l'intero IV secolo grazie soprattutto ai dibattiti tra ariani e ortodossi che coinvolsero ampiamente i prelati dell'intera regione (noti sono ad esempio i partigiani ariani *Valens*, vescovo di Mursa e *Ursacius*, vescovo di Singidunum ai tempi di Costanzo II). Per il V e il VI secolo, invece, mancano nomi certi: evidentemente la dominazione unna provocò una crisi radicale dell'organizzazione ecclesiastica della città. Zeiller insiste nell'identificare gli ultimi vescovi di Sirmio dietro a titolazioni a suo avviso sospette in alcune lettere pontificie. Ritiene ad esempio che l'*episcopus seniensis* a cui si rivolge papa Innocenzo nel 409 non possa identificarsi né

[364] S. Demetrio, originariamente sirmiense e poi tessalonicense, curiosamente legato a Metodio, originario di Tessalonica e successivamente preteso vescovo di Sirmio Si veda R. JANIN, *Demetrio di Tessalonica*, coll. 556-565.
[365] A. AMORE , *Ireneo, vescovo di Sirmio*, coll. 899-900.
[366] EUSEBIUS, *Vita Costantini*, cap. IV, p 43.

con il vescovo di Siena né con il vescovo di Senia (in Dalmazia), ma sia il vescovo di Sirmio[367]. Più problematica ancora mi pare l'identificazione dell'ultimo vescovo di Sirmio con il *Sebastianus, episcopus Resiniense* destinatario di due lettere di Gregorio Magno, la prima dell'anno 591 e la seconda del 595[368]. I più ritengono che la sede ecclesiale di Sebastiano debba essere *Resinum* (Rhizon, Rhisinium), l'attuale Risano presso Cattaro. Zeiller, invece, poiché alcuni codici propongono la variante *episcopus Sirmiense*, afferma che Sebastiano possa essere considerato l'ultimo vescovo di Sirmio, ormai lontano dalla sua sede occupata dagli avari[369]. La lista dei vescovi di Sirmio, completa per il IV secolo, rappresenta una rarità fortunata nell'intera Pannonia. Altre città, in ogni caso, costituivano sedi vescovili altrettanto dignitose, con significative tradizioni martiriali. Nella Pannonia Savia sono da ricordare le sedi episcopali di *Siscia*, *Jovia* (Ludbreg) e *Emona* (Novigrad) (testimoniate attive nel IV secolo); nella Pannonia Prima sono solo ipotizzabili centri episcopali a *Savaria* e a *Carnuntum* (dato archeologico) mentre certa è la sede vescovile di *Scarbantia*; nella Pannonia Valeria è probabile che a *Sopianae*, centro principale del distretto, risiedesse un vescovo (dato archeologico); per la Pannonia Secunda , la più ricca di documenti storici, giuridici e letterari concernenti la storia ecclesiastica, oltre alla più nota Sirmio, sedi vescovili furono *Mursa*, *Cibales* e probabilmente *Bassiana* (Petrovci); inoltre vicino a Sirmio, si trovava la nota sede episcopale di *Singidunum* (anche se facente parte, amministrativamente, della *Moesia superior*). Un quadro complessivo ampio consente dunque di collocare Sirmio in una rete episcopale diffusa e capillare in tutta l'area tra i fiumi Drava e Sava. Zeiller cerca di suggerire che probabilmente Sirmio va considerata la sede metropolitana dell'intera area perché, residenza imperiale, godeva naturalmente di priorità rispetto agli altri centri urbani della regione. La possibilità, da non escludere, che Sirmio rivestisse un ruolo di sede arcivescovile per l'intera Pannonia, non è però certificata dalle fonti in nostro possesso né possiamo definire con sicurezza quali fossero gli ipotetici vescovadi suffraganei.

In ogni caso, occorre notare che le fonti che consentono di ricostruire frammentariamente la storia ecclesiastica della città di Sirmio non menzionano mai sant'Andronico: assente negli atti martiriali concernenti i primi cristiani della città, non ricordato nelle scheletriche menzioni dei vescovi sirmiensi del IV secolo, non compare neppure nelle numerose iscrizioni epigrafiche che sono state rinvenute nei famosi cimiteri paleocristiani della città. Si ricordano, infatti, a quest'ultimo proposito ben 3 necropoli

[367] INNOCENTIUS I, *Epistolae et decreta*, ep. 41, p. 607-608.
[368] GREGORIUS I, *Epistolae* , ep. I, 27, p. 40-41; ep. V,40, p. 329-331.
[369] Tale interpretazione è condivisa in V. POPOVIĆ, *Le dernier évêque de Sirmium*, p. 91-110.

cristiane, risalenti al V e al VI secolo, dotate di ampie tombe sotterranee affrescate e di basiliche martiriali (*martyria*) di cui sono state rinvenute le fondamenta[370]: le epigrafi hanno consentito di stabilire che uno dei due cimiteri era legato alla memoria del martire Sineros[371], mentre l'altro si sviluppava intorno alle reliquie di sant'Ireneo. In conclusione, la breve presentazione della storia ecclesiastica di Sirmio, notevole nel IV secolo, dimostra che non esiste evidenza che consenta di stabilire la presenza di una tradizione apostolica legata alla figura di Andronico nella città tardoantica e altomedievale. Resta agli storici - e questo dovrebbe essere sottolineato con maggiore enfasi - soltanto la traccia di una tradizione oscura, fondata esclusivamente sull'opuscolo greco *De LXX discipulis* di cui non si conosce con certezza l'origine, che connette l'Andronico paolino all'intera provincia della Pannonia e non alla sede ecclesiastica, pur notevole nel IV secolo, della città di Sirmio. Credo dunque che il passo della *Vita Methodi* relativo all'ordinazione del missionario greco a "vescovo di Pannonia, sulla cattedra di sant'Andronico apostolo, che era (uno) dei settanta" vada interpretato con maggiore cautela. Nessuna evidenza infatti sostiene l'ipotesi che la cattedra di Sirmio fosse specificatamente legata alla tradizione di Andronico e, a un livello superiore, a quella di Paolo.

Aggiungo a ciò un'altra considerazione legata specificatamente alle fonti cirillometodiane paleoslave, a mio avviso di un certo interesse e che meriterebbe di essere ulteriormente approfondita. Lo slavista italiano Riccardo Picchio sottolineava, nel 1983, in suo contributo comparso nella rivista *Palaeobulgarica*, la significativa connotazione paolina di Costantino e Metodio nelle due vite paleoslave[372]. Entrambe le vite propongono infatti una parte introduttiva[373], corredata da continue citazioni scritturistiche tratte dal corpus delle lettere di Paolo, nella quale si espone esplicitamente il significato esegetico dell'esperienza storica dei due missionari bizantini: secondo l'agiografo o gli agiografi, l'attività di Costantino e Metodio risponde a un preciso disegno provvidenziale che pretende continua l'azione della Grazia nella storia umana attraverso l'invio di Maestri; i due fratelli tessalonicesi sono i successori dei profeti dell'Antico Testamento e degli apostoli del Nuovo Testamento, scelti da Dio e strumenti della Grazia per diffondere il vangelo al nuovo popolo scelto, quello degli slavi. L'ideologia, così apertamente esposta, dei due testi agiografici presenta dunque una dipendenza evidente con i temi basilari sull'apostolato che trapelano dalle lettere di Paolo. I motivi paolini non si limitano a

[370] J. GUJON, *Sirmium chrétienne dans le basse antiquité et le haut moyen-age*, p. 621-647.
[371] J.-M. SAUGET, *Sereno*, curata da in BS, pp. 863-865.
[372] R. PICCHIO, *VC and VM's pauline connotations of Cyril and Methodius' apostleship*, p. 112-118.
[373] *Vita di Costantino-Cirillo*, cap.I, pp. 170-171; *Vita di Metodio*, cap. 1-2., p. 208-212.

giocare un ruolo essenziale nelle parti introduttive delle due leggende, ma imbevono di sé entrambi i racconti con citazioni dirette o chiare allusioni. Nella *Vita Constantini*, l'eroe rappresenta un imitatore di Cristo attraverso Paolo, mentre trasmette la fede cristiana agli slavi: più semplicemente, è il nuovo Paolo della chiesa slava.

Metodio, a sua volta, è definito in termini paolini[374]. Il suo apostolato storico, che trova il compimento più alto nel conferimento della dignità pastorale, è in definitiva espressione più fedele dell'*imitatio Pauli* . Portatori dunque di una ideologia paolina scoperta, i testi su cui si fonda la successiva letteratura cirillometodiana costruiscono i propri protagonisti modellando le loro personalità sulla figura apostolica di Paolo. Tale legame, manifesto, sembra ulteriormente approfondito nei testi probabilmente successivi e nelle *Vite liturgiche* o nei *Servizi liturgici* in onore di Costantino e Metodio[375]. Casi esemplari sono, ad esempio, costituiti dalla *Cronaca Laurenziana* in cui il cronista ricorda che Metodio fu insediato in Pannonia da Kocel, "sulla cattedra di sant'Andronico, uno dei settanta allievi del santo apostolo Paolo", per quindi affermare: "….e di questo popolo slavo è maestro Paolo"[376] oppure da un tardo Servizio mediobulgaro in cui di Metodio si dice "Divenisti in verità un nuovo Paolo, per le opere"[377]. Ho voluto riportare le riflessioni di Picchio concernenti la significativa connotazione paolina di Costantino e Metodio nella letteratura cirillometodiana slava in questa sede, dedicata al problema di Sirmio, connesso alla figura nebulosa di Andronico, con un preciso scopo. Ipotizzo, infatti, che la ragione dell'introduzione della cattedra generica di Andronico, compagno di Paolo sia piuttosto da ascriversi allo sforzo, già presente nelle vite paleoslave di Costantino e Metodio e intensificato nei testi successivi, di costruire nessi inequivocabili tra l'apostolato di Metodio e la tradizione paolina. Non può dunque sorprendere l'interpretazione russa, tramandata dalla Cronaca dei tempi passati, comparsa intorno al 1113 e attribuita al monaco russo Nestor del monastero delle grotte di Kiev, dove Andronico rappresenta la chiave di volta che lega (confusamente) Metodio, Paolo e gli slavi[378]. Scrive infatti il cronista: "Di poi il principe Kocel nominò Metodio vescovo in Pannonia sul seggio del

[374] Ad esempio, si ricordi che di Metodio, nel 2 cap. della vita, si scrive che egli fu tutto per tutti, per guadagnare tutti, con chiaro riferimento a Paolo che in 1 Cor. 9, 22: "Ero libero da tutti, e mi sono asservito a tutti per guadagnare il maggior numero. Mi sono fatto come un Giudeo per guadagnare i Giudei; come un soggetto alla Legge con i soggetti alla Legge, pur essendo io soggetto alla Legge; come fuori dalla Legge con quelli che sono fuori dalla Legge, e pur non essendo fuori dalla legge di Dio poiché dentro la legge di Cristo, per guadagnare quelli che sono fuori dalla Legge. Mi sono fatto debole con i deboli per guadagnare i deboli, mi sono fatto tutto con tutti per salvarne almeno qualcuno". (p. 77).
[375] R. PICCHIO, *Questione della lingua e Slavia cirillometodiana*, p. 190-193.
[376] LAVROV, *Materialy*, p. 106.
[377] LAVROV, *Materialy*, p. 121.
[378] M. GARZANITI, *Alle radici della concezione dello spazio nel mondo bizantino-slavo (IX-XI sec.)*, p. 662-663.

santo apostolo Andronico, uno dei settanta, discepolo del santo apostolo Paolo. ….Infatti era stato maestro del popolo slavo Andronico. Presso i moravi giunse e ivi insegnò l'apostolo Paolo; qui prima che vi giungesse l'apostolo Paolo, era l'Illiria, ma vi erano gli slavi prima. Ecco perché maestro del popolo slavo è Paolo, da quel popolo siamo derivati anche noi Russi, così anche di noi Russi è maestro Paolo; egli istruì il popolo russo e per esso designò vescovo e vicario dopo di sé Andronico. E il popolo slavo e quello russo sono una sola cosa…".[379] Non è Roma dunque che ha ordinato Metodio sulla cattedra di Andronico, pensando a Sirmio, ma sono piuttosto ragioni interne alle fonti cirillometodiane slave che hanno introdotto una cattedra di Andronico, di cui non conoscono la sede, per rafforzare ulteriormente il nesso Metodio-Paolo. Si tratta naturalmente di un'ipotesi che necessita ulteriori verifiche, ma che mi pare significativa specialmente quando si è costretti a constatare che tracce della famosa titolazione sirmiense, che si vorrebbe sottintesa[380] dal riferimento a Andronico, non sono assolutamente presenti nelle fonti romane che invece potrebbero e forse dovrebbero alludervi. Mi pare, infatti, anomalo che Adriano II abbia ordinato Metodio vescovo di Pannonia, indicando per cattedra la nota sede tardoantica di Sirmio e che Giovanni VIII, suo successore e prosecutore della sua politica non abbia mai, nelle lettere dedicate alla questione dell'arcidiocesi metodiana, ricordato un *titulus* così prestigioso per onorare e legittimare il suo fedele vescovo.

La memoria della celebre capitale della *Pannonia secunda* scompare presto dalle fonti latine storiche, letterarie e giuridiche. Centrale nei racconti storici delle invasioni e delle gesta militari degli ultimi imperatori o dei re barbarici[381], compilati nel IV, nel V e nel VI secolo, la città di Sirmio torna a essere menzionata nel VII secolo da *Fredegarius*, ma unicamente in una prospettiva storica[382]. Se si consulta invece la corrispondenza pontificia, la presenza di Sirmio non è assolutamente evidente. Ammettendo, con un certo scetticismo, che le lettere di Gregorio Magno, individuate da Zeiller, fossero destinate a *Sebastianus*, vescovo di Sirmio e non vescovo di Risano, bisogna allora sottolineare che si tratta delle ultime epistole romane nelle quali troveremo ancora il toponimo della città pannonica. Per tutto il VII secolo di Sirmio non si tratterà né si ricorderà. Il *codex*

[379] *Racconto dei tempi passati,* p. 15-16.
[380] Ho voluto mostrare, nella prima parte del paragrafo, che proprio di tale connessione, Sirmio-Andronico, dubito per assenza di elementi probatori significativ!
[381] Sirmio è ricorrente nelle opere storiche e letterarie pubblicate nella sezione *Auctorum antiquissimorum tomi* pubblicate nei MGH (ad esempio, Eutropio, *Breviarium ab urbe condita*; Ausonio, *Gratiarum actio dicta domino Gratiano augusto*; Giordanus, *Getica, Romana*; Ennodio, *Panegiricus dictus Theodorico*).
[382] FREDEGARIUS, *Gesta Theodorici regis*, in MGH SRM, II, p. 204: "*Per Sirmium Pannoniasque iter faciens, ad Italiam venit* [Teodorico]".

Carolinus, raccolta carolingia delle lettere dei papi dell'VIII secolo, nonostante la riconquista della Pannonia dovuta a Carlomagno, non tratterà della sede ecclesiastica tardoromana. Lo stesso silenzio, ancora più sconcertante, si manifesta nei registri di Niccolò I e Adriano II, papi che si occuparono del recupero della giurisdizione romana sull'intero Illirico: della trama episcopale pannonica di cui Sirmio sembra costituisse il perno, nessuna menzione[383]. Adriano II avrebbe dunque intitolato Metodio sulla cattedra di Sirmio quando sembra evidente che a Roma nel IX secolo non si conservava memoria delle sedi episcopali pannoniche tardoantiche? Lo stesso Giovanni VIII, che, oltre a proseguire il contenzioso per il controllo della nuova chiesa bulgara, connesso a un più generale problema giurisdizionale sull'intero Illirico, si occupò in prima persona di un recupero giurisdizionale romano sulla regione della Pannonia attraverso la costituzione della diocesi metodiana, non cita mai la città di Sirmio, né come centro ecclesiastico attuale, possibilmente da restaurare, né come centro ecclesiastico tardoantico, da ricordare. In una lettera indirizzata ai vescovi della chiesa di Costantinopoli riguardante la questione del patriarca Fozio[384], il papa si mette addirittura a citare il caso dell'eresiarca Fotino, vescovo di Sirmio accusato di adozionismo[385] e reintegrato nella sua dignità da papa Innocenzo, senza mai citarne la cattedra: si trattava soltanto di un *exemplum*, quello di Fotino, che nel IX secolo sembra aver perso la sua dimensione storica e geografica. Giovanni VIII, in conclusione, ricorda a chiare note Adriano II come il predecessore che ordinò Metodio *archiepiscopus*[386]; eppure mai Giovanni VIII, nelle lettere del Registro o nei frammenti di lettere a noi pervenuti, attribuisce a Metodio il titulus di *episcopus sirmiensis* né fa riferimento a una qualche cattedra legata alla tradizione apostolica di Andronico. La diocesi metodiana è soltanto pannonica oppure morava a partiere dall'anno 879. Partendo dal presupposto che se Adriano II avesse realmente restaurato la cattedra di Sirmio per l'arcivescovo Metodio, di tale titolazione sarebbe rimasta senz'altro traccia nella corrispondenza epistolare del papa successore, concludo ancora una volta la riflessione rifiutando la suddetta titolazione. Metodio, ritornato a Roma, ottenne da Adriano II la consacrazione episcopale come "arcivescovo ordinato per i sudditi di *Zvuentapu de Maravna* e a loro diretto". I titoli che gli riservano le lettere di Giovanni VIII si alternano, senza traccia di una cattedra: "archiepiscopus pro fide", "archiepiscopus

[383] È interessante ricordare che negli annali di Fulda non compare mai Sirmio.
[384] IOHANNES VIII, *Epistolae*, ep. 208, a. 879, pp. 176 e seg. (*exemplum* di Fotino a p. 180).
[385] M. SIMONETTI, *Fotino di Sirmio*, coll. 1391-1392.
[386]Lettera di Giovanni VIII, indirizzata a "Zvuentapu…de Maravna" nell'estate dell'879, nella quale si conferma la consacrazione più significativa del suo predecessore ricordando che "*Methodius vester archiepiscopus ab antecessore nostro, Adriano scilicet papa, ordinatus vobisque directus*": IOHANNES VIII, *Epistolae* , ep. 200, p. 160.

Pannoniensium episcopatus", "archiepiscopus Pannoniensis Ecclesiae", "archiepiscopus Ecclesiae Marabensis". Credo dunque sia più condividere con Vittorio Peri l'ipotesi che neppure Metodio, come altri arcivescovi missionari, portò mai il titolo di una sede urbana stabile, centro fisso di una comunità cristiana già organizzata anche sul piano civile: fu piuttosto arcivescovo missionario, direttamente dipendente dal vescovo di Roma al di fuori di una gerarchia episcopale presente sul territorio di missione, il cui titolo, sia pure in una fase considerata eccezionale, non veniva dunque conferito mediante la localizzazione e la residenza definitiva in una città, ma restava legato al nome di un popolo o di una intera regione metropolitica designata con le denominazioni dell'antica taxis ecclesiastica.[387] Concludo inoltre ricordando che la chiesa episcopale in Sremska Mitrovica (Sirmium), identificata con entusiasmo da Imre Boba e dai suoi seguaci con la chiesa che accolse le spoglie dell'arcivescovo Metodio nell'885, risale certamente all'XI secolo.[388]

[387]V. PERI., *La chiesa di Roma e le missioni ad gentes*, p. 637-642. Si veda anche V. PERI, *Il mandato missionario e canonico di Metodio e l'ingresso della lingua slava nella liturgia*, p. 23.
[388] F. CURTA, *Southeastern Europe in the Middle Ages 500-1250*, p. 133; Z. TOMČIĆ, *Archeologia dell'alto Medioevo tra Drava, Danubio e Sava*, p. 129-150.

Conclusioni

È giunto il momento di tirare le fila del mio lavoro sottolineando che il metodo adottato nel corso della ricerca ha consentito l'emergere di nuove caratteristiche della *sancta Ecclesia Marabensis* e ha evidenziato nuove problematiche da discutere. Il primo punto che ho voluto sottolineare riguarda la natura della diocesi affidata a Metodio nella seconda metà del IX secolo. La *sancta Ecclesia Marabensis* non è una territorialità ecclesiastica definita, statica, radicata territorialmente e dunque riproducibile sulle carte geografiche con lo scopo più o meno velato di individuare l'ubicazione della Grande Moravia; costituisce, piuttosto, il progetto di una territorialità di obbedienza romana accarezzato dai pontefici della seconda metà del IX secolo e sostenuto dai leaders delle nuove compagini politiche emerse nell'area del bacino medio danubiano. Perché, innanzitutto parlo di un progetto e non di una realtà istituzionale ultimata. In primo luogo, bisogna rilevare il fattore tempo come limite alla costituzione di una diocesi periferica dalla forma compiuta. La brevità dell'intera vicenda non consente, infatti, la definizione di una territorialità più matura, dotata di una rete episcopale adeguata e funzionale: resta piuttosto nelle fonti l'individuazione di un progetto che possiamo articolare in tre fasi. In una prima fase, Niccolò I e Adriano II, dopo aver accolto a Roma intorno all'868 Costantino e Metodio, progettarono la costituzione di una diocesi di obbedienza romana in Europa centrale inaugurando uno scambio epistolare proficuo con il *comes* pannonico Kocel; più tardi, Giovanni VIII monitorò con costanza la nuova territorialità intrattenendo rapporti sempre più significativi con i leaders delle compagini politiche medio danubiane; eppure, l'embrionale assetto della *sancta Ecclesia Marabensis* , fondato sull'unica sede episcopale già con la morte di Metodio (885) e con l'invasione magiara che, agli inizi del X secolo stravolse i dinamici equilibri politici dell'Europa centrale, scomparve definitivamente. Ma non si trattò soltanto di debolezza interna; fattori esterni infatti, ostacolarono la genesi della territorialità pensata. In particolare, fu la forte ostilità che il progetto incontrò, espressa con determinazione dalla chiesa bavarese, a comprometterne la piena realizzazione. Il progetto della chiesa metodiana minacciò infatti profondamente gli interessi espansionistici delle diocesi bavaresi, come quelle di Salisburgo, Passau, Frisinga e Ratisbona, che già avevano intrapreso una importante attività di evangelizzazione con il pieno sostegno delle autorità carolinge del regno dei franchi orientali: il controllo dell'area medio danubiana dove, secondo le aspettative dei capi politici slavi, doveva sorgere l'arcidiocesi di diretta obbedienza romana, era infatti vitale per l'impero e passava

prima di tutto attraverso l'integrazione dei nuovi territori nella sfera della giurisdizione della chiesa bavarese. L'ostilità raggiunse il suo culmine con il processo e l'incarcerazione dell'arcivescovo Metodio, trattenuto per ben tre (870-873): anni su iniziativa dei vescovi bavaresi, Carlomanno e Ludovico il Germanico: l'episodio, sicuramente il più eclatante, serve dunque a sottolineare quanto concretamente il fattore della competizione interna alla chiesa stessa abbia limitato la politica missionaria romana in Europa centrale e abbia dunque ritardato e danneggiato l'effettiva realizzazione del progetto romano.

Dunque una delle caratteristiche che devono essere sottolineate con forza nell'individuare le linee di evoluzione della *sancta Ecclesia Marabensis* è la sua estrema elasticità. La territorialità progettata viene piuttosto continuamente ripensata e riproposta dinamicamente da un gruppo di papi che si susseguono nella seconda metà del IX secolo che, seppure con pratiche e strategie diverse, mostrano attenta considerazione dei contesti e delle contingenze cercando di trarre vantaggio dalle nuove dinamiche geo-politiche che, in seguito al collasso del caganato avaro (797), interessano gli spazi periferici dell'Europa carolingia e bizantina. L'analisi degli stadi mutevoli del progetto consente dunque di approfondire le dinamiche della politica missionaria romana in una delle sue fasi di sperimentazione. Durante i pontificati di Niccolò I e Adriano II, infatti, la Sede Apostolica tornò a presentarsi come chiesa dalla forte vocazione missionaria, prerogativa della sua tradizione apostolica, concentrando i suoi sforzi nella costituzione di una chiesa bulgara di obbedienza romana nell'ambito di una più ampia dialettica con la chiesa costantinopolitana: ciò che sembra essere al centro della discussione riguarda in questa fase il rilancio del primato romano e il contestuale recupero di territori che in età tardoimperiale appartenevano alla compagine imperiale romana. Durante il pontificato di Giovanni VIII, la politica missionaria venne ulteriormente intensificata: oltre a continuare lo sforzo dei suoi predecessori che riguardava l'iniziativa evangelizzatrice nei confronti dei Bulgari, Giovanni VIII ampliò la dimensione geografica del suo interesse rivolgendo la sua attenzione e i suoi sforzi in numerose direzioni, questa volta coinvolgendo direttamente i leaders locali di buona parte dell'Europa centrale e sud-orientale. È appunto in questa fase che si registra una svolta comunicativa assai rilevante che comprende la ripresa diretta dei temi più tradizionali che già Agostino e Bonifacio avevano proposto in altri contesti rivestendo il loro ruolo delicato di mediatori culturali.

L'analisi degli stadi del progetto romano per la fondazione della *sancta Ecclesia Marabensis*, registrati dalla documentazione pervenutaci, consente dunque di esplorare dettagliatamente uno dei versanti *in fieri* della politica missionaria romana nella seconda

metà del IX secolo. evidenziare lo sforzo di sviluppare un ampio ventaglio di relazioni con il maggior numero di capi politici interessati alla realizzazione del progetto ecclesiastico. L'evidente percezione della forte turbolenza politica dell'intera regione spinse infatti i pontefici a individuare e a sperimentare molteplici contesti geografici e politici capaci di accogliere la diocesi che si progetta. Niccolò I e Adriano II trattarono infatti con Kocel di Pannonia, ma anche con Rastislav e Svatopluk di Moravia. Negli anni successivi, Giovanni VIII coinvolse nel progetto perfino il *dux* serbo *Montemerus* nell'eventualità che, fallito l'approccio con i capi politici danubiani, si potesse comunque proseguire l'esperienza istituzionale in un altro contesto geografico. Nello sforzo di individuare il miglior contesto politico per la realizzazione del progetto, la Sede Apostolica compie dunque un importante tentativo di definizione e legittimazione proprio delle nuove compagini politiche emerse nell'area medio danubiana e balcanica in seguito al crollo del caganato avaro che invece erano state sistematicamente e consapevolmente ignorate dalle autorità carolige, al massimo, erano state descritte nelle fonti cone gruppi umani del tutto instabili e pericolosi con i quali era impossibile interagire. Sono invece soprattutto le epistole papali che ci cosentono di accedere alla nuova realtà geo-politica. Uno spazio fluido e dinamico da circoscrivere geograficamente ma soprattutto politicamente per garantire le opportunità di intervento romano inizia dunque a emergere progressivamente più definito proprio nelle epistole che sono da interpretare come la ricerca di una base di dialogo comune tra la Sede Apostolica e i leader locali con i quali sempre più profondamente si interagisce. Da qui nasce la decisione di valorizzare le epistole come scelta consapevole di creare rapporti e di instillare messaggi. La consapevolezza che un contesto politico più fluido è maggiormente manipolabile ma anche la percezione delle necessità di questi leader di un riconoscimento politico, resa ancora più urgente dall'aperta ostilità mostrata nei loro confronti dai carolingi orientali e testimoniata dagli *Annales Fuldenses* e dalla *Conversio Bagoariorum et Carantanorum,* spinge Giovanni VIII a sperimentare un linguaggio politico. L'efficacia di questo linguaggio è determinata dall'inserire questi nuovi capi politici in modo concreto in un bacino comune di riferimento con la volontà determinata di sviluppare il progetto in un contesto fortemente instabile e in aperta opposizione con le autorità carolinge attraverso la selezione continua e consapevole di temi e di termini pensati per affrontare situazioni contingenti e dinamiche e per gestire al meglio le relazioni diplomatiche con i diversi protagonisti dell'intera vicenda.

L'analisi delle variabili del linguaggio politico missionario di Giovanni VIII è stata condotta seguendo almeno tre percorsi tematici, cruciali e ben individuabili nella corrispondenza pontificia missionaria. Il pontefice, in primo luogo, sente a più riprese l'urgenza di attribuire alla diocesi progettata e fortemente osteggiata sia dalle autorità carolinge che dai vescovi bavaresi un'antica appartenenza romana dove l'aggettivo romano è utilizzato nella sua duplice accezione: "romano" in quanto di pertinenza dell' antico orbe romano e "romano" in quanto della diocesi di Roma. Per farlo, adotta una strategia già ideata da papa Niccolò I per la rivendicazione dei diritti romani sulla chiesa bulgara fondata sul recupero del ruolo primaziale della sede petrina su territori che la tradizione tardoantica riesumata presumeva della vastissima diocesi di Roma. E così, come la fondazione della chiesa bulgara da parte papale era stata giustificata rivendicando la pertinenza dell'antica provicia romana dell'Illirico all'orbita imperiale occidentale e dunque nella legittima sfera giurisdizionale della sede romana, anche la nuova territorialità dell'*ecclesia marabensis* , seppur ubicata in uno spazio territoriale non definito, venne definita *diocesis pannonica*. Questo recupero si rendeva necessario data la contemporanea compresenza di due forti competitori interessati al controllo religioso e politico dello stesso territorio e cioè la chiesa costantinopolitana e quella bavarese. Si tenta dunque, in risposta alla polemica forte e aggressiva dell'episcopato bavarese, una strategia politica già sperimentata con successo ai danni della chiesa di Costantinopoli riesumando genericamente la memoria della provincia romana e avanzando dunque nel nome di una continuità provvidenziale l'intangibilità di diritti giurisdizionali inalienabili nel tempo.

Dobbiamo dunque osservare che il recupero terminologico della *diocesis pannonica* corrisponda a una precisa fase estremamente critica dell'esperienza missionaria ideata da Niccolò I e Adriano II e rappresenti la riproposizione attualizzata della politica missionaria romana tradizionale avviata con le esperienze tra gli Angli nel VI secolo da Gregorio Magno e proseguite nella prima metà dell'VIII secolo nei confronti di Sassoni e Turingi: queste due esperienze vengono identificate come modelli a cui rifarsi apertamente. Anche Gregorio Magno, infatti, aveva prospettato l'attività missionaria di Agostino tra gli Angli come il recupero della Britannia un tempo cristiana alla giurisdizione romana. Dobbiamo poi notare che, ottenuta la scarcerazione di Metodio (873), la fase più critica del progetto sembrò superata. Giovanni VIII pretese il trasferimento del missionario romano presso Svatopluk e un periodo di stabilità tra Franchi e Moravi, in seguito alla pace di Forchheim, consentì una proficua collaborazione tra Metodio e Svatopluk. L'affermazione politica del capo moravo Svatopluk e la stabilità

del suo principato sembrano essere all'origine dell'abbandono del linguaggio pannonico. Giovanni VIII, infatti, inizia a definire la nuova chiesa con una nuova denominazione etnica vincolando espressamente il progetto alla Moravia. Non più dunque un linguaggio astratto che, attraverso il recupero di una memoria giurisdizionale più o meno presunta sulla Pannonia, consente di rivendicare diritti osteggiati su uno spazio di confine ancora non del tutto definito, ma piuttosto un linguaggio aderente a una specifica e nuova compagine etnica e politica che la Sede Apostolica ha giudicato sufficientemente stabile per garantire la realizzazione del progetto ecclesiastico. In questa prospettiva, risulta del tutto improprio il tentativo di definire l'estenzione originaria dell'arcidiocesi di Metodio.

All'interno dello sviluppo del linguaggio territoriale della definizione religiosa e politica, uno dei temi cruciali che si sviluppano è legato all'identità e alla legittimazione di coloro che fungono da tramiti di Roma, cioè l'identità del missionario romano. Si coglie, infatti, un continuo sforzo di attribuire a Metodio una posizione canonica che lo garantisca dai ripetuti attacchi perpetuati ai suoi danni dagli alti prelati della gerarchia bavarese. È infatti possibile allora individuare una vera e propria carriera di Metodio che ripercorre le tappe essenziali di uno schema già individuato e parzialmente fissato nella tradizione da Gregorio Magno nella definizione degli stadi canonici di Agostino e dai papi Gregorio II, Gregorio III e Zaccaria nell'esperienza missionaria di Wynifrith - Bonifacio. Giovanni VIII si rivolge ancora una volta alla tradizione gregoriana ma anche alla memoria più recente dell'VIII secolo: le esperienze missionarie vissute da Agostino e da Bonifacio, che vengono percepite come i momenti più alti della politica missionaria romana, costituiscono infatti un bacino di piattaforma da cui attingere atteggiamenti, tematiche, vocabolario, strategie. Parallelamente, si individuano variazioni significative nella progressiva carriera di Metodio e soprattutto nei titoli che gli vengono attribuiti. Giovanni VIII mostra allora di essere in grado di interpretare l'antico modello a cui si richiama esplicitamente adattandolo alle esigenze imposte dalle contingenze specifiche e rispondendo dunque con flessibilità alla *novitas* di un contesto che si cerca di interpretare in tutta la sua complessità. Dall'analisi condotta dalle titolature in progress di Metodio emerge un missionario romano che cresce canonicamente durante l'intera vicenda missionaria; figura non cristallizzata, riveste posizioni gerarchiche elevate ma nello stesso tempo gode di una notevole libertà di movimento e di azione che gli consente di monitorare gli stadi evolutivi del progetto della *sancta ecclesia Marabensis*.

Un'analoga operazione interpretativa sul ruolo legittimato è rivolta nei confronti dei capi politici locali il cui compito è quello di permettere la realizzazione della missione

stessa nei luoghi della propria egemonia. L'analisi allora viene condotta proprio sul linguaggio politico papale adottato nei confronti dei nuovi leaders delle compagini etniche dell'Europa centrale e sud-orientale e in particolare nei confronti di Svatopluk, capo moravo a cui si affida il compito di sostenere Metodio e di farsi garante di un progetto ecclesiastico indirizzato alla sua dominazione politica. La scelta dei titoli con i quali Giovanni VIII si indirizza ai suoi nuovi partners politici è infatti direttamente mutuata dal linguaggio amministrativo e istituzionale carolingio - si noti infatti il titolo di *comes* con cui il papa chiama a più riprese Svatopluk -, e testimonia la volontà manifesta di legittimare provocatoriamente il loro diritto a esercitare un'autorità pubblica, direttamente concessa dal pontefice, sui loro *populi* e sui territori di loro competenza . Evidente, a questo proposito, appare la discrepanza con le fonti franche che si riferiscono ai nuovi leaders rifiutando loro tituli del vocabolario amministrativo carolingio. La legittimazione politica di Svatopluk non passa soltanto attraverso i titoli di tipo amministrativo attribuiti dal pontefice nella corrispondenza epistolare(*gloriosus comes*); avviene, infatti, specialmente attraverso la concessione di prerogative regali, esercitate di norma dalle autorità carolinge, nella gestione delle questioni ecclesiastiche specifiche del territorio governato: a Svatopluk viene infatti attribuito un ruolo di primo piano, finora mai rivestito da un capo politico recentemente convertito, nella fondazione della rete episcopale della *sancta Ecclesia Marabensis* con possibilità di scegliere sedi idonee ad accogliere cattedre episcopali nell'ambito della propria dominazione politica e di nominare in collaborazione con l'arcivescovo Metodio i candidati di suo gradimento per rivestire la carica vescovile. Si assiste inoltre allo sviluppo di un linguaggio di tipo affettivo, tradizionalmente evocante la parentela politica esistente tra i pontefici e gli imperatori, che viene riproposto con forte valore simbolico nelle lettere missionarie. In particolare proprio Svatopluk gode di uno dei titoli più emblematici -*quasi unicus filius*- a rimarcare dunque la totale e prestigiosa integrazione del leader nel novero delle autorità della *Respublica Christiana*.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

ANASTASIUS BIBLIOTHECARIUS, *Epistolae*
Anastasii Bibliothecarii epistolae sive praefationes, edd. E. Perels-G. Laehr, in MGH Epp. VII (Epistolae Karolini Aevi V), Weidmann^{2}, 1974, p. 395-442.

Annales Bertiniani
Annales Bertiniani, ed. G. Waitz, MGH SS rerum Germanicarum in usum scholarum, V, Hannoverae Hannoverae 1883.

Annales Fuldenses
Annales Fuldenses, ed. F. Kurze,in MGH SS rerum Germanicarum in usum scolarum, VII, Hannoverae 1891.

Annales Regni Francorum
Annales Regni Francorum, ed. F. Kurze,in MGH SS rerum Germanicarum in usum scholarum, VI, Hannoverae 1895.

BEDA, *Historia*
Bede's Ecclesiastical History of the English People, edd. B. Colgrave e R. A. B. Mynors, Oxford, Oxford University Press, 1969.

Capitularia Regum Francorum
Capitularia Regum Francorum, edd. A. Boretius e V. Krause, in MGH Capitularia regum francorum, I, n. 211

Codex Theodosianus
Codex Theodosianus, ed. Kruger, Berolini 1923

CONSTANTINUS PORPHIROGENITUS, *De administrando imperio*
CONSTANTINUS PORPHIROGENITUS, *De administrando imperio*, ed. GYULA MORAVCSIK (con una traduzione inglese di ROMILLY J. H. JENKINS), Salzbourg, 1991^{2}.

Conversio Bagoariorum et Carantanorum
Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und der Brief der Erzbischofs Theotmar von Salzburg, ed. F. Lošek in MGH Studien und Texte, XV, Hannover 1997.

COSMAS PRAGENSIS, *Chronica*
Cosmae Pragensis Chronica Boemorum, ed. B. Bretholz, MGH SS rer. Ger. NS, t. II, Berolini 1923.

Chronica Przibiconis dicti Pulkava
Chronica Przibiconis dicti Pulkava, in MMFH, I, Brno, 1967.

Decretales pseudo-isidoriane

Decretales pseudo-isidoriane et capitula angilramni, ed. Paulus Hinschius, Darmstadt-Eberstadt, Scientia Verlag Aalen, 1963.

Descriptio civitatum et regionum ad septentrionalem plagam Danubii
Descriptio civitatum et regionum ad septentrionalem plagam Danubii, edd. Horák-Travniček, Rozpravy ČSAV, řada SV, 66, seš.2, Praha 1956.

De septuaginta Domini discipulis
De septuaginta Domini discipulis, ed. Migne, in PG, LXLII, p. 1059 – 1062.

De LXX Apostolis
De LXX Apostolis, ed. Migne, in PG, X, p. 954-958.

EINHARDUS, *Vita Karoli Magni*
Einhardi Vita Karoli Magni, edd. O. Holder-Egger, MGH SS Rerum Germanicarum in usum scholarum, Hannover, 1911[6]

Epistola
Epistola, in MMFH, III, p. 254-259.

Epistolae decretales summorum pontificum
Epistolae decretales summorum pontificum, ed. Carafa, Romae, 1591.

Epistolae selectae pontificum romanorum
Epistolae selectae pontificum romanorum Carolo Magno et Ludowico Pio regnantibus scriptae, ed. K. Hampe, in MGH Epistolae V (Epistolae merovingici et karolini aevi, III), Weidmann, 1974[2].

EUSEBIUS, *Historia*
EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica*, a cura di F. Maspero e M. Ceva, Milano, Rusconi, 1979.

EUSEBIUS, *Vita Costantini*
EUSEBIUS, *Life of Constantine*, a cura di A. Cameron e S. G. Hall, Oxford, Clarendon, 1999.

GELASIUS PAPA I., *Epistolae et decreta*
GELASIUS PAPA I., *Epistolae et decreta*, ed. Migne, in PL, LIX, coll. 13-140.

Gesta Concilii Aquileinsis
Gesta Concilii Aquileinsis contra Palladium et Secundianum haereticos, ed. Migne, in PL,XVI, coll. 916-939.

GODESCALCUS ORBACENSIS, *Responsa de diversis*
GODESCALCUS ORBACENSIS, *Responsa de diversis*, ed. C. Lambot, Louvain, Spicilegium sacrum, Lovaniense, 1945.

Grande Munus
Grande Munus, in Acta Apostolicae Sedis, XIII, fasc. 147, Roma, 1881, p. 145-53.

GREGORIUS I, *Epistolae*
Gregorii I Papae Registrum Epistolarum, edd. P. Ewald, L. M. Hartmann, in MGH Epp. I-II, Weidmann 1957[2].

F. GRIVEC – F. TOMŠIČ, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses Fontes*
F. GRIVEC – F. TOMŠIČ (a cura di), *Constantinus et Methodius Thessalonicenses Fontes*, Zagreb 1960 (Radovi Staroslavenskogo Instituta Knjiga 4).

HADRIANUS I, *Epistolae*
Epistolae Hadriani I. papae, ed. K. Hampe, in MGH Epp. V (Epistolae Karolini aevi, III), Weidmann[2], 1974, p. 3-57.

HADRIANUS II, *Epistolae*
Hadriani II papae epistolae, ed. E. Perels, in MGH, Epp. VI (Epistolae Karolini aevi, IV), p. 691-765.

Hadrianus II
Hadrianus II (867-872) in *Le Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, II, Paris 1955, p. 173-190.

Kronika tak řečeného Dalimila
Kronika tak řečeného Dalimila, ed. M. Blahová (con traduzione in ceco di M. Krčmová), Praha 1977.

OTTO KRONSTEINER, *Das Leben des heiligen Method*
OTTO KRONSTEINER (a cura di), *Das Leben des heiligen Method, des Erzbischofs von Sirmium*, Salzburg, 1989 (Die Slavischen Sprachen 18).

INNOCENTIUS I, *Epistolae et decreta*
INNOCENTIUS I, *Epistolae et decreta*, ed. Migne, in PL, XX, coll. 457-612.

IOHANNES VIII, *Epistolae*
Registrum Iohannis VIII. papae, ed. Caspar, in MGH, Epp. VII (Epistolae Karolini Aevi V), 2 edizione, Weismann 1974, p. 1-272.

IOHANNES VIII, *Fragmenta*
Fragmenta registri Iohannis VIII. papae, ed. Caspar, in MGH, Epp. VII (Epistolae Karolini Aevi V), 2 edizione, Weidmann 1974, p. 273-312.

IOHANNES DIACONUS, *Sancti Gregorii Magni vita*
IOHANNES DIACONUS, *Sancti Gregorii Magni vita,* ed. Migne, in PL, LXXV, coll. 59-242.

IACOPO DA VARAZZE, *De sancto Clemente*
De sancto Clemente, in IACOPO DA VARAZZE, *Legenda Aurea*, ed. G. P. Maggioni, II, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 1998, p. 1188-1203.

LAVROV, *Materialy*
P. A. LAVROV (a cura di), *Materialy po istorii vozniknovenija drevnejšej slavjanskoj pis'mennosti*, Leningrad 1930.

Legenda Christiani
Legenda Christiani. Vita et Passio sancti Wenceslai et sancte Ludmile ave eius, ed. J. Ludvikovský (con traduzione in ceco), Praha, 1978.

Legenda Quemadmodum
Legenda Quemadmodum, ed. Ludvikovský, in MMFH, II, Brno, 1967, p. 289-296.

LIUTPRANDUS, *Antapodosis*
LIUTPRANDI, *Antapodosis,* ed. J. Becker, in MGH SS rerum Germanicarum in usum scholarum, Hannover – Leipzig 1915.

Ljetopis Popa Dukljanina
Ljetopis Popa Dukljanina, ed. V. Mošin V., Zagreb, MH, 1950.

NICHOLAUS I, *Epistolae*
Nicolai I papae epistolae, ed. Perels, in MGH, Epp. VI (Epistolae Karolini aevi, IV), Berolini 1925, p. 259-690.

Nicolaus I
Nicolaus I (858-867) in *Le Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, II, Paris, éditions E. De Boccard, 1981, p. 151-72.

Notae de episcopis pataviensibus
Notae de episcopis pataviensibus, ed. G. Waitz, in MGH SS XXV, Hannoverae 1964.

Notitiae dignitatum
Notitiae dignitatum, ed. O. Seck, Notitiae dignitatum, Berolini, 1876.

Pochvalno Slovo
Pochvalno Slovo, ed. J. Vašica, in MMFH, II, p. 167-170.

Racconto dei tempi passati
Racconto dei tempi passati: cronaca russa del secolo 12, a cura di I. P. Sbriziolo, Torino, Einaudi,1971.

REGINO, *Chronicon*
Reginonis abbatis prumiensis Chronicon cum continuatione treverensi, ed. F. Kurze, in MGH SS rerum Germanicarum in usum scholarum, L, Hannover, 1890.

ŠAFAŘÍK, *Pamatký*
J. ŠAFAŘÍK (a cura di), *Pamatký dřevního písemnictvi Jihoslovanů*, Praha, 1852.

S. BONIFACIUS I. PAPA, *Epistolae et decreta*
S. BONIFACIUS I. PAPA, *Epistolae et decreta*, ed. Migne, in PL, XX, coll. 749-792.

S. Bonifatii et Lulli Epistolae
S. Bonifatii et Lulli Epistolae, ed. E. Dümmler, in MGH Epp. III (Epistolae Merowingici et Karolini Aevi, I), Weidmann 1957^2, p. 231-433.

SAN PAOLO, *Lettere*

San Paolo. Le lettere, a cura di C. Carena, Torino, Einaudi, 1990.

STEPANUS V, *Epistolae*
Stephani V. papae epistolae, ed. Laehr, in MGH, Epp. VII, (Epistolae Karolini Aevi, V), Weidmann 1974[2], p. 354-365.

STEPANUS V, *Fragmenta*
Fragmenta registri Stephani V. papae, ed. Caspar in MGH, Epp. VII (Epistolae Karolini Aevi V), 2 edizione, Weidmann 1974 p. 334-353.

TEODOROV-BALAN, *Kirilъ i Metodi*
A. TEODOROV-BALAN (a cura di), *Kirilъ i Metodi*, I, Sofia, 1920-1934.

The old English Orosius
The old English Orosius, ed. Janet M. Bately, London, 1980 (Early English Text Society, Supplementary Series 6).

Translatio S. Clementis
Translatio S. Clementis, edd. P. Meyvaert, P. Devos, in P. Meyvaert – P. Devos, *Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la «Légende Italique» résolue grâce à un document inédit*, Analecta bollandiana 73 (1955), p. 455-461. [*Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis*]

VAILLANT, *Textes vieux-slaves*
A. VAILLANT (a cura di) , *Textes vieux-slaves*, 2 voll., Paris 1968.

VALAHFRID STRABO, Vita s. Galli
VALAHFRID STRABO, *Vita s. Galli*, ed. B. Krusch, MGH SS rerum Merovingicarum 4, Hannover-Leipzig 1902, p. 280-337.

Vita Basilii
Vita Basilii, ed. Migne, in PG, CIX.

Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis
Vita Constantini-Cyrilli cum translatione S. Clementis in AA SS, Martii tomus II, 1668, p. 19-21.
Vita di Costantino-Cirillo
Vita di Costantino-Cirillo, tr. M. Garzaniti, in A.-E. N. Tachiaos, *Cirillo e Metodio. Le radici cristiane della cultura slava*, Milano, Jaca Book, 2005, p. 170-205.

Vita di Metodio
Vita di Metodio, tr. M. Garzaniti, in A.-E. N. Tachiaos, *Cirillo e Metodio. Le radici cristiane della cultura slava*, Milano, Jaca Book, 2005, p. 208-223.

Vita s. Ludmille et s. Wenceslai
Vita s. Ludmille et s. Wenceslai autore Cristiano monacho, ed. Emler, in Fontes Rerum Bohemicarum I, Praha, 1873, p. 199-227.

Život sv. Klimenta
Život sv. Klimenta, ed. F. Miklosich, in MMFH, II, p. 134-152.

Studi

S. AIRLIE, *Semper fideles? Loyauté envers les Carolingiens comme constituant de l'identité aristocratique*, in *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IX^e^ aux environs de 920*), ed. R. Le Jan, Lille, Centre d'Histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 1998 (Histoire et littérature régionales, 17), p. 129-143.

A. ALBERTI, *Il codice Uspenskij. Analisi della struttura e riflessioni critiche*, "Studi Slavistici", 2 (2005), p. 7-33.

Almanach. Velká Morava (Almanacco. La Grande Moravia), a cura di O. Bárta, Brno, Moravské Muzeum, 1965.

A. AMORE , *Ireneo, vescovo di Sirmio,* in BS, VII, Roma, Istituto Giovanni XXIII, 1966, coll. 899-900.

M. V. ANASTOS, *The transfer of Illyricum, Calabria and Sicily to the jurisdiction of the patriarchate of Costantinople in 732-33*, in *Silloge bizantina in onore di Silvio Giuseppe Mercati*, Roma, Associazione nazionale per gli studi bizantini, 1957, (Studi Bizantini e Neoellenici, 9), p. 14-31.

M. ANČIĆ, *I territori sud-orientali dell'Impero carolingio all'alba della nuova epoca*, in *Bizantini, Croati, Carolingi. Alba e tramonto di regni e imperi*, a cura di C. Bertelli e G. P. Brogiolo, Ginevra-Milano, Skira, 2001, p. 61-96.

Archbishop Theodore: commemorative studies on his life and influence, a cura di M. Lapidge, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

G. ARNALDI, *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII*, "Bullettino dell'istituto storico italiano per il Medio Evo e archivio Muratoriano", 68 (1956), p. 3-89.

G. ARNALDI, *Papato, arcivescovi e vescovi nell'età post-carolingia*, in *Vescovi e diocesi in Italia nel Medioevo (sec. IX-XIII). Atti del II convegno di storia della chiesa in Italia - Roma, 5-9 sett. 1961*, Padova, Antenore, 1964, (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 5), p. 27-53.

G. ARNALDI, *Bonifacio e Carlomagno*, in *I problemi dell'occidente nel secolo VIII,* I, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1973, (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 20), p. 17-39.

G. ARNALDI, *Il papato e l'ideologia del potere imperiale*, in *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare,* II, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1981 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 27), p. 341-407.

G. ARNALDI, *Natale 875. Politica, ecclesiologia, cultura del papato altomedievale*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1990 (Nuovi Studi Storici, 9).

G. ARNALDI, *Mito e realtà del secolo X romano e papale* in *Il secolo di ferro: mito e realtà del secolo X*, I, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1991, (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, 38), p. 27-53.

G. ARNALDI, *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII: una retractatio*, in *Europa medievale e mondo bizantino. Contatti effettivi e possibilità di studi comparati. Tavola rotonda del XVIII Congresso del CISH-Montreal, 29 agosto 1995*, a cura di G. Arnaldi e G. Cavallo, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1997, (Nuovi studi storici, 40), p. 163-177.

G. ARNALDI, *Anastasio Bibliotecario*, in *Enciclopedia dei papi*, I, Roma, Treccani, 2000, p. 735-746.

J. BAUER, *Ruperto*, in BS, X, Roma, Istituto Giovanni XXIII, 1968.

J. BEČKA, *Slovanský ústav v letech 1922-1963* (L'istituto slavo negli anni 1922-1963), "Slavia", 68 (1999), pp. 401-420.

P. BEDNÁR - I. STANÍK, *Archeologický a stavebno-hiastorický výskum Nitrianskeho hradu v rokoch 1988-1991* (Ricerca archeologico-storica del castello di Nitra negli anni 1988-1991), in *Nitra. Príspevky k najstaršim dejinám mesta*, a cura di J. Jakab, Nitra, 1993, p. 127-141.

O. BERTOLINI, *I papi e le missioni fino alla metà del secolo VIII*, in *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1967 (Settimane di studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 14), p. 327-363.

O. BERTOLINI, *Adriano II*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Roma, Treccani, 2000, p. 22-27.

H. BIRNBAUM, *Where was the missionary field of SS. Cyril and Methodius?*, in *Thessaloniki – Magna Moravia. Proceedings of the International Conference, Thessaloniki, 16-19 October, 1997*, Thessaloniki, 1999, p. 47-52.

H. BIRNBAUM, *The location of the Moravian state-Revisited*, "Byzantinoslavica", 54/2 (1993), p. 336-338

Bizantini, Croati, Carolingi. Alba e tramonto di regni e imperi, a cura di C. Bertelli e G. P. Brogiolo, Ginevra-Milano, Skira, 2001.

P. H. BLAIR, *An introduction to Anglo-Saxon England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977[2].

A. BLUMENSTOCK, *Der päpstliche Schutz im Mittelalter*, Innsbruck 1890.

I. BOBA, *Moravia's History reconsidered. A reinterpretation of medieval sources*, The Hague, Martinus Nijhoff-, 1971.

I. BOBA, *The Episcopacy of St. Methodius*, "Slavic Review", 26/1, (1967), p. 85-93.

S. BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma, Viella, 2004 (Sacro/Santo 8).
I. BONACCORSI, *Stefano V*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Roma, Treccani, 2000, p. 38-41.

J. BONAMOUR, *De Cyprien Robert a nos jours: l'œuvre de Cyrille et Methode á travers les travaux français*, in *Christianity among the Slavs. The heritage of saints Cyril and Methodius*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1988, (Orientalia Christiana Analecta 231), p. 165- 174

D. BOSKOVIC -N. DUVAL - P. GROS – V. POPOVIC, *Recherche archéologique à Sirmium. Campagne franco-yougoslave de 1973*, "Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité", 86/1 (1974), p. 597-620.

F. BOUGARDIN, *Niccolò I*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Roma, Treccani, 2000, p. 1-22.

CH. BOWLUS, *Frankish-Moravian conflicts in the ninth century. A turning point in the history of the Carpatian Basin*, in *Thessaloniki – Magna Moravia. Proceedings of the International Conference, Thessaloniki, 16-19 October, 1997*, Thessaloniki, 1999 p. 53-63.

CH. BOWLUS, *Franks, Moravians and Magyars. The struggle for the Middle Danube (788-907*), Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995.

L. E. BOYLE, *The site of the tomb of st. Cyril in the lower basilica of san Clemente, Rome*, in *Christianity among the Slavs. The heritage of saints Cyril and Methodius. Acts of the international congress held on the Eleventh Centenary of the death of St. Methodius, Rome, October 8-11, 1985*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1988 (Orientalia Christiana Analecta, 231), p. 75-81.

R. BRATOŽ, *La cristianizzazione degli slavi negli atti del convegno "ad ripas Danubii" e del concilio di Cividale*, in *XII centenario del concilio di Cividale (796-1996). Convegno storico-teologico. Atti*, Udine, 1998.

J. BRČIC, *Dvie službe rimskoga obreda za svetkovinu Cirila i Metuda*, Zagreb, Academia, 1870

È. BROUETTE, *Villibrordo*, in BS, XII, Roma, Istituto Giovanni XXIII, 1969, coll. 1113-11121.

P. BROWN, *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

R. BROWNING, *Byzantium and Bulgaria. A comparative study across the early medieval frontiers*, London, Maurice Temple Smith, 1975.

G. BÜHRER-THIERRY, *Évêques et pouvoir dans le royaume de Germanie. Les Églises de Bavière et de Suabe 876-973*, Paris, Picard éditeur, 1997.

H. BULÍN, *A propos de formations politiques des Slaves à la périphérie méridionale du bassin du Moyen Danube au cours de IX^{e} siècle*, "Byzantinoslavica", 28/2 (1968, p. 360-378.

V. BURIAN, *Šafařikovy dopisy Slovinci Bart. Kopitarovi v letech 1826-27* (Lettere di Šafařik allo sloveno Kopitar), "časopis Bratislava", 5 (1931), p. 16-24.

D. CACCAMO, *Introduzione alla storia dell'Europa orientale*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1991.

N. CAMBI - M. SIMONETTI, *Sirmium*, in *Dizionario patristico e delle antichità cristiane*, II, Casale Monferrato, Marietti, 1983, p. 3239-3241

M. CAPALDO, *La slavia antica e altomedievale di fronte al mondo romano-germanico*, in *Lo spazio letterario.* III. *Le culture slave*, a cura di M. Capaldo, Roma, Ed. Salerno, 2006, p. 817-830.

F. CARAFFA, *Bonifacio (Winfrido)*, in BS, III, Roma, Istituto Giovanni XXIII, 1963, coll. 308-317

E. CASPAR, *Studien zum Register Johann VIII*, "Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde", 36 (1911), p. 77-156.

G. CENGIAROTTI, *Liberarsi di Palacký? Note sulla Oesterreichs staatsidee a margine di un dibattito storiografico*, "Storia della storiografia", 32 (1997), p. 143-155.

Česká literatura od počatků k dnešku (La letteratura ceca dagli esordi a oggi), a cura di J. Lehár, A. Stich, J. Janačková, J. Holý, Praha, Nakladatelství Lidové Noviny, 1996-1998.

H. CHADWICK, *Gregory the Great and the mission to the Anglo-Saxons*, in *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École de Rome, Roma, 9-12 maggio 1990*, Roma, Institutum patristicum Augustinianum, 1991, p. 199-212 (Studia Ephemeridis "Augustinianum", 33).

V. CHALOUPECKÝ, *Říše Velkomoravská* (L'impero grandemoravo), in *Idea československého státu*, a cura di J. Kapras, B. Němec, F. Soukup, Praha, Národní Rada Československá, 1936, p. 20-35.

P. CHÁRVAT, *Zrod českého státu (568-1055)* (Origine dello stato ceco), Praha, Vyšehrad, 2007.

J. CHOVANEC – P. MOZOLÍK, *Historické a štátoprávne korene samostatnosti Slovenskej Republiky*, Bratislava, Vydavatel'stvoProcom, 1994.

J. CIBULKA, *Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu a začatky křest'anství na Moravě* (La chiesa grandemorava a Modrá u Velehradu e gli inizi del cristianesimo in Moravia), Praha, ČSAV, 1985.

J. CIBULKA, *První tři velkomoravské kostely, objevené na hradišti u Mikulčic, jejich význam a otázka Metodějova hrobu* (Le prime tre chiese della Grande Moravia, scoperte nell'insediamento fortificato di Mikulčice, il loro significato e la questione della tomba di Metodio), in *Soluňští bratři. 1100 let od příchodu sv. Cyrila a Metoděje na Moravu*, a cura di Václav Bartůněk, Praha, Česká Katolická Charita, 1962, p. 87-159.

Christianity amongs the Slavs: the heritage of saints Cyril and Methodius. Acts of the internationalcongress held on the eleventh centenary of the death of st. Methodius (Rome, october 8-11, 1985), a cura di E. G. Farrugia, R. F. Taft, G. K. Piovesana, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1988 (Orientalia Christiana Analecta, 231).

S. ČIRKOVIĆ, *The Serbs*, London, Blackwell Publishing, 2004

S. ČIRKOVIĆ, *Branimir*, in LdM, II, München-Zurig, Artemis Verlag, 1983, col. 572.

L. CLUGNET, *Andronic*, in BS, I, Roma, Istituto Giovanni XXIII, 1961, coll. 1773-1774.

Y. M.-J. CONGAR, *S. Nicolas Ier († 867): ses positions ecclesiologique*, "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", 21 (1967), p. 393-410.

F. CONTE, *Gli Slavi. Le civiltà dell'Europa centrale e orientale*, Torino, Einaudi 1991.

A. CRONIA, *Revision der slavischen Eigennamen im alten Evangeliar von Cividale*, "Wiener slavistisches Jahrbuch", 2 (1952), p. 6-21.

F. CURTA, *The making of the slavs. History and archaeology of the lower Danube region, c. 500-700*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2001.

F. CURTA, *Southeastern Europe in the Middle Ages 500-1250*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

G. CUSCITO, *Aquileia e la cristianizzazione degli Slavi nei secoli VIII-IX. Un problema storiografico, "*Atti e memorie della società istriana di archeologia e storia patria", 36 (1988), p. 35-75.

R. DAVIS, *The Lives of the Ninth-Century Popes (Liber Pontificalis). The ancient biographies of ten popes from A.D. 817-891*, Liverpool, Liverpool University Press, 1995 (Translated Texts for Historians, 20), p. IX-XVI.

Dějiny ve věku nejistot. Sborník k příležitosti 70. narozenin Dušana Třeštíka *(La storia nell'età dell'incertezza. Raccolta in occasione del 70 anniversario di Dušan Třeštík), a cura di J. Klápště, E. Plešková e J. Žemlička, Praha, Nakladatelství Lidové Noviny, 2003.*

M. DE JONG, *Ecclesia and the early medieval polity*, in *Staat im frühen Mittelalter*, a cura di S. Airlie, W. Pohl, H. Reimitz, Wien, Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 2006 (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 334), p. 113-132.

J. DEKAN, *Začiatky slovenských dejín a ríša vel'komoravská* (Gli inizi della storia slovacca e l'impero della Grande Moravia), Bratislava 1951(Slovenské dejiny II).

E. DENIS, *Otázka rakouská. Slováci*, Praha 1919.
G. T. DENNIS, *The "anti-Greek" character of the Responsa ad Bulgaros of Nicholas I?*, "Orientalia Christiana Periodica", 24 (1958), p. 165-174.

Der Austroslavismus. Ein verfrühtes Konzept zur politischen Neugestaltung Mitteleuropas, a cura di A. Moritsch, Wien- Köln-Weimar, Bohlau, 1996.

P. DEVOS, *Le dîner au Latran d'Hadrien II avec le grecs en 868, sexta feria septuagesimae*, "Analecta Bollandiana", 108 (1990), p. 183-191.

Die Frühmittelalterliche Elite bei den Völkern des Östliehen Mitteleuropas. Materialien der internationalen Fachkonferenz, Mikulčice 25, 26. 05. 2004, a cura di P. Kouřil, Brno, Archeologický ústav AV ČR, 2005.

P. DINEKOV – L. GRAŠEVA – S. NIKOLOVA, *Kirilo-Metodievska enciklopedia* (Enciclopedia Cirillo-Metodiana), Sofija 1985.

Z. R. DITTRICH, *Christianity in Great Moravia*, Groningen, Wolters, 1962

G. DOBNER, *Kritische Abhandlung von den Gränzen Altmärens oder des grossen Mährischen Reiches im 9ten Jahrhundert, gegen einige den Ruhm des heutigen Markgrafenthums Mähren nachtheilige Sätza des Hr. Stephan Salagius, eines neuen ungarischen Schrifstellers*, Abh. Priv. Gesell. VI, 1, Praha 1784.

J. DOBROVSKÝ, *Cyrill und Method der Slawen Apostel,* Praha, 1823.

Josef Dobrovský (1753-1829), in *Lexikon české literatury. Osobnosti, díla, instituce,* I, Praha, Academia, 1985, p. 560-71.

H. DOPSCH, *Slawenmission und päpstliche Politik. Zu den Hintergründen des Methodius-Konfliktes*, in *Der Heilige Method, Salzburg und die Slawenmission des internationalen Symposiumms vom 20. bis 22. September 1985 in Salzburg*, Innsbruck 1987.

A. DOROTHEE, *Johannes VIII. Päpstliche Herrschaft in den karolingischen Teilreichen am Ende des 9. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie, Vol. 797).

B. DOSTÁL, *Břeclav-Pohansko IV. Velkomoravský velmožský dvorec*, Brno 1975.

R. DOSTÁLOVÁ, *ΜΕΓΑΛΗ ΜΟΡΑΒΙΑ*, "Byzantinoslavica", 27 (1966), p. 344-49.

L. DUCHESNE, *L'Illyricum ecclésiastique*, "Byzantinische Zeitschrift", 1 (1892), p. 531-550.

L. DUCHESNE, *Introduction. Le Liber Pontificalis au IX^{e} siècle,* in *Le Liber Pontificalis,* ed. L. Duchesne, II, Paris, éditions E. De Boccard, 1981, p.I-VIII.

I. DUJEČEV, *Une ambassade byzantine auprès de Serbe au IX^{e} siècle*, in *Medioevo bizantino-slavo. Saggi di storia politica e culturale*, I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1965, p. 221-230.

I. DUJČEV, *Responsa Nicolai I. Papae ad consulta Bulgarorum als Quelle für die Bulgarische geschichte*, in *Medioevo bizantino-slavo. Saggi di storia politica e culturale*, I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1965, p. 125-148.

I. DUJČEV, *Il problema delle lingue nazionali nel Medioevo e gli Slavi*, "Ricerche slavistiche", 8 (1960), p. 39-60 (ristampato in *Medioevo bizantino-slavo. Saggi di storia politica e culturale*, II, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1968, p. 43-68).

I. DUJEČEV, *Constantin Philosophe-Cyrille à Rome au début de 868*, "Slavia", 38 (1969), p. 521-527.

I. DUJEČEV, *Note sulle vie di comunicazione attraverso la penisola balcanica durante il Medioevo*, in *Medioevo bizantino-slavo. Saggi di storia politica e culturale*, III, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1971, p. 1-17.

I. DUJČEV, *San Metodio promotore della civiltà slava*, in *Christianity among the slavs. The heritage of saints Cyril and Methodius. Acts of the international congress held on the Eleventh Centenary of the death of St. Methodius*, *Rome, October 8-11, 1985*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1988 (Orientalia Christiana Analecta, 231), p. 83-94.

M. ĎURICA, *Wo wirkten die Hl. Kyrill und Method?*, "Einige Überlegungen zum Abschluβ anni Methodiani, Slowakei", 23 (1985), p. 83-118.

P. DUTHILLEUL, *Les sources de l'histoire des saints Cyrille et Méthode*, "Échos d'Orient", 39 (1935), p. 272-306.

F. DVORNÍK, *Les légendes de Costantin et de Méthode vues de Byzance*, Praha, Orbis,1933.

F. DVORNÍK, *Photius, Nicholas I and Hadrian II*, "Byzantinoslavica", 34/1 (1973), p. 33-50 (ristampato in F. DVORNÍK, *Photian and Byzantine ecclesiastical studies*, London, Variorum Reprints, 1974).

F. DVORNÍK, *The embassies of Costantine-Cyril and Photius to the arabs*, in *To honor Roman Jakobson. Essays on the occasion of his Seventieth Birthday*, I. The Hague 1967, p. 569-576 (ristampato in F. DVORNÍK, *Photian and Byzantine ecclesiastical studies*, London, Variorum Reprints, 1974).

F. DVORNÍK, *Gli slavi: storia e civiltà dalle origini al secolo XIII*, Padova, Liviana Editrice, 1974.

F. DVORNÍK, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle*, Paris, H. Champion, 1926.

F. DVORNÍK, *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge, Cambridge University Press, 1948.

F. DVORNÍK, *Lo scisma di Fozio. Storia e leggenda*, Roma, Edizioni Paoline, 1952.

F. DVORNÍK, *Sts. Cyril and Methodius in Rome*, "St. Vladimir's seminary quarterly", 7 (1963), p. 20-30.

F. DVORNÍK, *Byzantine missions among the slavs*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1970.

M. EGGERS, *Das "Grossmährische Reich". Realität oder Fiktion?. Eine Neuinterpretation der Quellen zur Geschichte des mittleren Donauraumes im 9. Jahrhundert*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1995.

M. EGGERS, *Das Erzbistum des Method. Lage, Wirkund und Nachleben der kyrillomethodianischen Mission*, München, Otto Sagner, 1996.

M. EGGERS, *Die Slavenmission Passaus, Bischof Pilgrim und die Lorcher Fälschungen*, "Südostforschungen", 57 (1998), p. 13-36.

M. EGGERS, *The historical-geographical implications of the cyrillo-methodian mission among the slavs*, in *Thessaloniki – Magna Moravia. Proceedings of the International Conference, Thessaloniki, 16-19 October, 1997*, Thessaloniki, 1999, p. 65-85.

G. ELDAROV, *Metodio e Boris* in *Christianity among the slavs. The heritage of saints Cyril and Methodius. Acts of the international congress held on the Eleventh Centenary of the death of St. Methodius*, Rome, *October 8-11, 1985*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1988 (Orientalia Christiana Analecta, 231), p. 211-226.

F. R. ERKENS, *Pilgrim, Biscof von Passau*, "Ostbairische Grenzmarken", 34 (1992), p. 25-37.

Europa medievale e mondo bizantino. Contatti effettivi e possibilità di studi comparati (Tavola rotonda del XVIII congresso del CISH. Montrèal, 29 agosto 1995), a cura di G. Arnaldi e G. Cavallo, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1997.

D. FARLATI, *Illyrici Sacri tomus VII. Ecclesia Diocletana, Antibarensis, Dyrrachiensis, et Sirmiemsis, cum earum suffraganeis*, Venetiis, Sebastiano Coleti, 1817.

B. FERIANČIĆ, *Domagoj*, in LdM, III, München-Zurig, Artemis Verlag, 1986, col. 1175.

J. V. A. FINE, *The early medieval Balkans. A critical survey from the sixth to the late twelfth century*, Ann Arbor, The university of Michigan Press, 1983.

R. FLETCHER, *The conversion of Europe. From paganism to Christianity 371-1386 AD*, London, Harper Collins Publishers, 1997.

B. N. FLORJA, *Skazanija o slavjanskoj pis'mennosti* (Leggende sulla letteratura slava), Moskva 1981.

Durych Václav Fortunát (1735-1802), in *Lexikon české literatury. Osobnosti, díla, instituce*, I, Praha, Academia, 1985, p. 626-27.

P. FOURNIER – G. LE BRAS, *Histoire de collections canoniques en Occident*, Paris, Scientia Verlag, 1972[2].

J. FRIED, *The Frankish kingdoms, 817-911: the east and middle kingdoms*, in *The new Cambridge medieval history*, II, *c. 700-c.900*, a cura di R. McKitterick, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 142-168.

J. FRIEDRICH, *Ein Brief des Anastasius bibliothecarius an den Bischof Gaudericus von Velletri über die Abfassung der Vita cum translatione S. Clementis papae*, München 1892, p. 393-442.

J. GAUDEMET, *Les elections dans l'Eglise latine des origines au XVI siècle*, Paris, Edition Fernand Lanore,1979.

L. GALUŠKA, *Christianity in Great Moravia and its centre in Uherské Hradiště-Sady*, "Byzantinoslavica", 59/1 (1998), p. 161-179.

L. GALUŠKA - L. POLÁČEK, *Církevní architektura v centrální oblasti velkomoravského státu* (L'architettura sacra nella regione centrale dello stato della Grande Moravia), in *České země v raném středověku*, a cura di Petr Sommer, Praha, Nakladatelství Lidové Noviny, 2006, p. 92-153.

L. GALUŠKA, *Uherské Hradiště-Sady. Křest'anské centrum Říše Velkomoravské* (Uherské Hradiště-Sady, Centro cristiano dell'impero grandemoravo), Brno, Moravské zemské Muzeum, 1996.

G. GANDINO, *Il vocabolario politico e sociale di Liutprando di Cremona*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1995 (Nuovi Studi Storici, 27).

T. GARCIA DE ORBISO, *Andronico e Giunia*, in BS, I, Roma, Istituto Giovanni XXIII, 1961, coll. 1179-1180;

M. GARZANITI, *Alle radici della concezione dello spazio nel mondo bizantino-slavo (IX-XI sec.)*, in *Uomo e spazio nell'alto medioevo*, II, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2003 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 50), p.657-706.

J. GAUDEMET, *Les elections dans l'Eglise latine des origines au XVI siècle*, Paris, Edition Fernand Lanore,1979.

P. GEARY , *The myth of nations. The medieval origins of Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

W. GIUSTI , *Il panslavismo*, Roma, Bonacci, 1993[3].

V. GJUZELEV, *The adoption of christianity in Bulgaria* in *Medieval Bulgaria, Byzantine Empire, Black sea, Venice, Genoa*, Villach, Baier,1988, p. 115-203.

C. GNOCCHI, *Giovanni IX*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Roma, Treccani, 2000, p. 52-54.

H.–W. GOETZ, *Dux et ducatus. Begriffs und verfassungsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung de sogennanten «iüngeren Stammesherzogtums" an der Wende vom 9. zum 10. Jahrhundert*, Bochum, 1977.

A. V. GORSKIJ, *Žitija sv. Kirilla i Methodija* (Le vite dei santi Cirillo e Metodio), "Moskvitjanin", 3 (1843), p. 405-34.

B. GRAFENHAUER, *Der Brief Hadrians II an die slavischen Fürsten: echt, verfälscht oder Fälschung (Übersicht zum Stand der Forschung)*, in *Acta Congressus Historiae Slavicae Salisburgensis in memoriam SS. Cyrilli et Methodii anno 1963 celebrati*, IV, Wiesbaden 1968, p. 63-77.

Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome, Roma, *9-12 maggio 1990*, Roma, Institutum patristicum Augustinianum, 1991 (Studia Ephemeridis "Augustinianum", 33).

F. GRIVEC, *Reversi sunt ex Moravia. Epizoda iz življenja sv. Cirila in Metoda*, "Jugoslovenski istoriski časopis", 3 (1937), p. 21-36.

F. GRIVEC, *Cyrill und Method zwischen Ost und West*, "Die Welt der Slawen", 3/3, 1958, p. 22-40.

F. GRIVEC, *Konstantin und Method. Lehrer der Slaven*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1960.

H. GROTZ, *Erbe wider Willen: Hadrian II. (867-872) und seine Zeit*, Graz, H. Bohlaus, 1970.

H. GROTZ, *Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst Gregors II. an Keiser Leo III*, "Archivum Historiae pontificiae" 18 (1980), p. 9-40.

V. GRUMEL, *L'annextion de l'Illirycum oriental, de la Sicile et de la Calabre au patriarcat de Costantinople*, "Recherches de science religieuse", 40 (1952), p. 191 e segg.

J. GUJON, *Sirmium chrétienne dans le basse antiquité et le haut moyen-age*, "Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité", 86/1 (1974), p. 621-647.

F. HADLER, *Historiografický mýtus Velké Moravy v 19. a 20. století* (Il mito storiografico della Grande Moravia nel XIX e nel XX secolo) , "Časopis Matice moravské" 120 (2001), p. 155-171.

H. HANAK, *Czech historians and the end of Austria-Hungary*, in *Historians as nation-builders. Central and South-East Europe*, edd. D. Deletant-H. Hanak, Houndmills, Hampshire, 1988, p. 70-86.

C. HANNICK, *Le nuove cristianità del mondo bizantino: Russi, Bulgari e Serbi*, in *Storia del Cristianesimo*, IV. *Vescovi , monaci e imperatori (610-1054)*, a cura di G. Dagron, P. Riché e A. Vauchez, Roma, ed. Borla, 1999, p. 906-935.

Z. HAUPTOVÁ, *Otázka pokřtění Velké Moravy z pohledu osvícenské a obrozenské slavistiky* (La questione della conversione della Grande Moravia secondo la slavistica illuministica e risorgimentale) in *I oni jsou otcove naši*, Brno 2005, p. 91-99.

L. HAVLÍK, *Velká Morava a franská říše*, "Historické stúdie", 7 (1963), p. 22-44.

L. HAVLÍK, *The relationship between the Great Moravian Empire and the papal court in the years 880-885*, "Byzantinoslavica" 26 (1965), p. 100-122.

L. HAVLÍK, *Postavení a význam Velké Moravy v evropském prostředí* (La posizione e il significato della Grande Moravia nel contesto europeo), in *Almanach. Velká Morava*, a cura di O. Bárta, Brno, Moravské Muzeum, 1965, p. 62-65.

L. HAVLÍK, *Morava v 9-10 století*, Praha 1978.

L. HAVLÍK, *The roman privilege "Industriae tuae" for Moravia (1100th anniversary)*, in "Cyrillomethodianum", 7 (1983), p. 23-37.

L. HAVLÍK, *Svatopluk (Swentopluk)*, in LdM, VIII, col. 341.

L. HAVLÍK, *King Sventopluk's of Moravia image in the Middle Ages*, "Critica Storica" 28 (1991), p. 164-79.

L. HAVLÍKOVÁ, *P. J. Šafařík a Velka Morava* (P. J. Šafařík e la Grande Moravia), "Slavia" 65 (1996), p. 89-98.

A. I. HERZEN, *Sobranie socìinenij* (Raccolta di scritti), vol. XIX, Mosca 1960.

J. N. HILLGARTH, *Christianity and Paganism, 350-750. The conversion of Western Europe*, Philadelphia, University of Pennsilvania Press, 1986.

E. HOBSBAWM, *The social function of the past: some questions*, "Past and Present", 55 (1972), p. 3-17.

P. A. HOLMES, *Nicholas I's reply to the Bulgarians revisited*, "Ecclesia Orans", 7/2 (1990), p. 131-43.

V. HRUBÝ, *Základy kostela na staroslovanském pohřebišti ve Starém Městě "Na Valách"* (Le fondamenta di una chiesa nella necropoli anticoslava a Staré Město "Na Valách"), "Památky archeologické", 46 (1955), p. 265-306.

V. HRUBÝ, *Byl nalezen hrob věrozvěsta Metoděje?* (È stata trovata la tomba dell'apostolo Metodio?), in *Almanach. Velká Morava*, Brno, Moravské Muzeum, 1965, p. 147-50.

V. HRUBÝ, *Hrob svatého Metoděje v Uherském Hradišti-Sadech* (La tomba di san Metodio a Uherské Hradiště-Sady), "Slovenská archeologia", 18 (1970), p. 87-96.

V. KADEŘÁVEK- Z. TRTÍK, *Život a víra Dr. Karla Farského* (Vita e fede di Karel Farský), Praha 1982.

F. S. J. KEMPF, *Chiese territoriali e chiesa romana nel secolo VIII*, in *I problemi dell'occidente nel secolo VIII*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1973 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 20), p. 151-170.

TH. KLAUSER, *Pallium*, in Lexikon für Theologie und Kirche, VIII, Freiburg, Verlag Herder Freiburg, 1963, p. 7-9.

J. KŁOCZOWSKI, *La nuova cristianità del mondo occidentale. La cristianizzazione degli Slavi, degli Scandinavi e degli Ungheresi tra il IX e l'XI secolo*, in *Storia del*

Cristianesimo, IV. *Vescovi , monaci e imperatori (610-1054)*, a cura di G. Dagron, P. Riché e A. Vauchez, Roma, ed. Borla, 1999, p. 867-905.

J. KŁOCZOWSKI, *La papauté et l'Europe du Centre-Est en formation (IX^e^-XI^e^ siécles)*, in *Il papato e l'Europa*, a cura di G. De Rosa e G. Cracco, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2001, p. 99-107.

M. KOS, *O pismu papeža Hadriana II Rastislavu, Svetopolku in Koclju* (Sulla lettera di papa Adriano II a Rastislav, Svatopluk e Kocel, "Razprave SAZU, Filozofsko-hist. Razred", 2 (1944), p. 271-301.

I oni jsou otcové naši….Cyrilometodějský sborník. Dokumentace z malého sympozia, pořádaného Církví československou husitskou a Husitskou teologickou fakultou Univerzity Karlovy u příležitosti 1140. výročí příchodu Cyrila a Metoděje dne 25. září 2003 na UK HTF, a cura di J. B. Lášek, H. Tonzarová, Brno 2005 = *I oni jsou otcove naši*, Brno 2005

G. A. ILJINSKIJ, *Opyt systematičeskoj Kirillo-Mefod'evskoj bibliografii* (Tentativo di bibliografia sistematica cirillo-metodiana), Sofija 1934.

M. INNES, *Franks and Slavs c. 700-1000: the problem of european expansion before the Millenium, "Early Medieval Europe*", 6 (1997), p. 201-216.

R. JANIN, *Demetrio di Tessalonica*, in BS, IV, Roma, Istituto Giovanni XXIII, 1964, coll. 556-565.

M. JURKOVIĆ – A. MILOŠEVIĆ, *Il regno croato tra due imperi altomedievali*, in *Bizantini, Croati, Carolingi. Alba e tramonto di regni e imperi*, a cura di C. Bertelli e G. P. Brogiolo, Ginevra-Milano, Skira, 2001, p. 27-30.

N. KLAIĆ, *Povijest Hrvata u ranom srednjem vijeku* (Storia della Croazia nell'alto medioevo), Zagreb, Globus, 1971.

Z. KLANICA, *Hlavní hrobka v moravské bazilice* (La tomba principale nella basilica morava), "Medievalia Historica Bohemica", 3 (1993), p. 97-109.

J. P. KIRSCH, *Agathon*, in DHGE, I, Paris, Letouzey et Ané, 1911, coll. 916-918.

M. KUČERA, *Postavy vel'komoravskej histórie* (Figure della storia grandemorava), Bratislava, Vydavatel'stvo Osveta, 1986 (Tradícia a Dnešok 10).

M. LACKO, *The Cyrilomethodian Mission and Slovakia*, "Slovak Studies" I (1963).

M. LACKO, *The popes and Great Moravia in the light of roman documents*, Cleveland-Rome, Slovak Institut, 1972.

M. LAPIDGE, *The career of archbishop Theodore*, in *Archbishop Theodore*, ed. M. Lapidge, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 1-29.

A. LAPÔTRE, *L'Europe et le Saint-Siège a l'epoque carolingienne*, I. *Le pape Jean VIII (872-882)*, Paris, Alphonse Picard et fils éditeurs, 1895.

C. LA ROCCA, *Cristanizzazione dei barbari e nascita dell'Europa*, in *Il Cristianesimo. Grande Atlante*. I. *Dalle origini alle chiese contemporanee*, a cura di R. Rusconi, Torino, Utet, 2006, p. 72-89.

J. B. LÁŠEK *Cyrilometodějská tradice od roku 1880 do současnosti* (La tradizione cirillometodiana dal 1880 a oggi), in *I oni jsou otcove naši*, Brno 2005, p. 9-17.

A. LAUDIERO, *"Dobbiamo liberarci di Palacký!". Nuovi indirizzi della ricerca storica nella repubblica ceca*, "Europa orientalis", 13/2 (1994), pp. 37-61.

C. LEONARDI, *Anastasio Bibliotecario e l'VIII concilio ecumenico*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1967, p. 59-192.

C. LEYSER, *Charisma in the archive: Roman Monasteries and the Memory of Gregory the Great, c. 870-c. 940*, in *Le scritture dei monasteri. Atti del II seminario internazionale di studio "I monasteri nell'alto medioevo", Roma 9-10 maggio 2002*, a cura di F. de Rubeis e W. Pohl, Roma, Institutum romanum Finlandiae, 2003, p. 207-226.

G. LEVI, *Il tomo I dei Regesti Vaticani (lettere di Giovanni VIII)*, "Archivio della Società Romana della Storia Patria", 4 (1881), p. 161-94.

T. LIENHARD, *De l'intérêt d'une identité ethnique : les chefs slaves et la Chrétienté d'après la Conversio Bagoariorum et Carantanorum* in *Texts and Identities in the Early Middle Ages*, a cura di R. Corradini, R. Meens, C. Pössel, P. Shaw, Wien, Osterreichische Akademic der Wissenschaften, 2006, (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 12), p. 401-411.

T. LIENHARD, *Les combattants francs et slaves face à la paix : crise et nouvelle définition d'une élite dans l'espace oriental carolingien au début du IX^e siécle*, in *Les Élites au haut Moyen Âge. Crises et renouvellements*, a cura di F. Bougard, L. Feller e R. Le Jan, Turnhout, Brepols, 2006, p. 253-266.

D. LOHRMANN, *Das Register Papst Johannes' VIII. (872-882). Neue Studien zur abschrift Reg. Vat. 1, zum verlorenen Originalregister und zum Diktat der Briefe*. Tübingen, Niemeyer, 1968 (Bibliothek des Deutschen Instituts in Rom, 30).

F. LOŠEK, *Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und der Brief des Erzbischofs Theotmar von Salzburg Hannover*, 1997 (Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte 15).

J. LUDVÍKOVSKÝ, *Great Moravia tradition in the 10th cent. Bohemia and Legenda Christiani*, in *Magna Moravia. Sborník k 1100. výročí příchodu byzantské mise na Moravu*, Praha, Statní pedagogiché Nakladatelství, 1965, p. 525-563.

J. LUČIĆ, *Farlati*, in DHGE, XVI, Paris, Letouzey et Ané, 1992, coll. 581-594.

J. LUČIĆ, *Illyricum*, in DHGE, XXV, Paris, Letouzey et Ané, 1995, coll. 854-868.

H. G. LUNT, *Skimpy evidence, nationalism and closed minds. The case of Methodius, Morava and the "Moravian King"*, in O Rus! Studia litteraria slavica in honorem Hugh McLean, edd. S. Karlinsky, J. L. Rice, B. P. Scherr, Berkeley, 1995, pp. 142-152.

H. G. LUNT, *Cyril and Methodius with Rastislav prince of Morava : where were they?*, in *Thessaloniki – Magna Moravia. Proceedings of the International Conference, Thessaloniki, 16-19 October, 1997*, Thessaloniki, 1999, p. 88- 109.

M. LUTOVSKÝ-N. PROFANTOVÁ, *Sámova říše,* Praha, Nakladatelství Lidové Noviny, 1995.

G. LUZZATTO – G. A. MANSUELLI, *Roma e le province*, I-II, Bologna, Cappelli, 1965 (Storia di Roma, 17).

M. MACCARRONE, *La dottrina del primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le chiese occidentali*, in *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, II, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1960, (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, 7), p. 633-742

M. MACCARRONE, *"Sedes apostolica-Vicarius Petri". La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII)*, in *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del symposium storico-teologico Roma, 9-13 ottobre 1989*, a cura di M. Maccarrone, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 1991, p. 275-362.

J. MACHÁČEK, *Raně středověká aglomerace Břeclav-Pohansko* (Břeclav-Pohansko altomedievale), "Město Břeclav", 16 (2001), p. 104-117.

J. MACHÁČEK, *Raně středověké Pohansko u Břeclavi: munitio, palatium, nebo emperium moravských panovníků?* (Břeclav-Pohansko altomedievale: munitio, palatium oppure emporium dei signori moravi?), "Archeologické rozhledy", 57 (2005), p. 100-138.

Magna Moravia. Sborník k 1100. výročí příchodu byzantské mise na Moravu, Praha, Statní pedagogiché Nakladatelství, 1965.

L. MAKSIMOVIČ, *The Christianization of the Serbs and Croats*, in *The legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow*, a cura di A. –E. Tachiaos, Tessalonica 1992, p. 167-184.

F. V. MAREŠ, *Die Namen des Slavenapostels Methodius von Saloniki und seiner Gefährten in Verbrüderungsbuch des Reichenauer Klosters*, "Cyrillomethodianum", 1 (1971), p. 107-112.

L. MARGETIČ, *Dolazak Hrvata* (La nascita della Croazia), Split, 2001.

R. A. MARKUS, *Gregory the Great and his world*, Cambridge, University press Cambridge, 1997.

R.A. MARKUS, *Gregory the Great's Europe,* in *From Augustine to Gregory the Great*, London, Variorum Reprints, 1983, p. 21-36.

R. A. MARKUS, *Gregory the Great and a papal missionary strategy*, in *From Augustine to Gregory the Great* , London, Variorum Reprints, 1983, p. 29-38.

R. A. MARKUS, *The papacy, missions and the gentes*, in *Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter*, a cura di W. Pohl e M. Diesenberger, Wien, Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002, p. 37-42.

R. MARSINA, *Diplomatické písomnostvi k dejinám Vel'kej Moravy a ich pramenná hodnota* (Fonti diplomatiche per la storia della Grande Moravia e il loro valore), "Historický Časopis", 33 (1985), p. 224-239.

H. MAYR-HARTING, *The coming of christianity to Anglo-Saxon England*, London, B. T. Batsford Ltd, 1972.

H. MAYR-HARTING, *Two conversions to Christianity. The Bulgarians and the Anglo-Saxons*, London, The Stenton Lecture, 1993.

G. MAZZUOLI PORRU *Documenti slavi premetodiani e missione bavarese* in *Studi slavistici in ricordo di Carlo Verdiani*, a cura di A. M. Raffo, Pisa, Giardini, 1979, p. 217-24.

M. MCCORMICK, *Origins of the European Economy. Communications and commerce AD 300-900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

R. MCKITTERICK, *Perceptions of the past in the early Middle Ages*, Notre Dame Indiana, University of Notre Dame Press, 2006.

R. MEENS, *A background to Augustine's mission to Anglo-Saxon England*, "Anglo-Saxon England", 23 (1994), p. 5-18.

Z. MĚŘÍNSKÝ, *Hledání Metodějova hrobu* (La ricerca della tomba di Metodio), in *Dějiny ve věku nejistot. Sborník k příležitosti 70. narozenin Dušana Třeštíka*, Nakladatelství Lidové noviny, 2003, p. 151-176.

P. MEYVAERT – P. DEVOS , *Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la «Légende Italique» résolue grâce à un document inédit*, "Analecta bollandiana", 73 (1955), p. 375-461.

P. MEYVAERT, *The registrum of Gregory the Great and Bede*, "Revue bénédictine", 80 (1970), p. 162-166.

A.MÓCSY, *Pannonia and Upper Moesia. A history of the middle Danube provinces of the roman empire*, London, Boston, 1974

I. E. MOŽAEVA, *Bibliografija po Kirillo-mefodievskoj problematike 1945-1974* (Bibliografia sulla problematica cirillo-metodiana), Moskva 1980.

A. NAUMOW, *Definizione delle aree culturali slave medievali tra mondo bizantino e mondo romano-germanico*, in *Lo spazio letterario*. III. *Le culture slave*, a cura di M. Capaldo, Roma, ed. Salerno, 2006, p. 51-74.

S. NIKOLOV, *The latin bishops and the balkan bishoprics*, in *Annual of Medieval Studies at the Central Europe University (1994-1995*), p. 200-217.

T. F. X. NOBLE, *Louis the Pious and the frontiers of the frankish realm*, in *Charlemagne's heir: new perspectives*, edd. P. Godman e R. Collins, Oxford , Clarendon Press, 1990, p. 333-347.

T. F. X. NOBLE, *The papacy in the eighth and ninth centuries*, in *The New Cambridge medieval history*, II, ed. R. McKitterick, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 563-586

T. F. X. NOBLE, *Rome in the seventh century*, in *Archbishop Theodore*, a cura di M. Lapidge, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 68-87.

T. F. X. NOBLE, *La repubblica di san Pietro. Nascita dello stato pontificio (680-825)*, ECIG, Genova 1998.

D. OBOLENSKY, *Cyrille et Méthode et la christianisation des Slaves*, in *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1967 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studio sull'Altomedioevo, 14), p. 587-609.

D. OBOLENSKY, *The byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500-1453*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1971.

M. OSTERRIEDER, *Das Großmärische Reich. Zwei neue Studien*, "Bohemia", 37 (1997), p. 112-119.

G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, Torino, Einaudi, 1993[2].

F. PALACKÝ, *Geschichte von Böhmen*, Prag 1836.

F. PALACKÝ, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě.* I. *Od prvověkosti až do roku 1253* (La storia della nazione ceca in Boemia e in Moravia. I. Dalla'antichità fino all'annao 1253), Praha , Paseka,1939.

F. PASTRNEK, *Dějiny slovanských apoštolů Cyrilla a Methoda*, Praha 1902.

M. PAVAN, *Romanesimo e cristianesimo e immigrazione nei territori pannonici*, "Romanobarbarica", 9 (1986-87).

K. L. R. PEARSON, *Conflicting loyalties in early medieval Bavaria*, Ashgate, Aldershot, 1999.

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

V. PERI, *Spalato e la sua chiesa nel tema bizantino di Dalmazia*, in *Vita religiosa, morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei secc. X-XI. Atti del symposium internazionale di storia ecclesiastica (Split, 26-30 settembre 1978)*, a cura di A. G. Matanić, Padova, Editrice Antenore, 1982, p. 272- 347.

V. PERI, *Gli "iura antiqua" sulla patria dei Bulgari: un "topos" canonico per un risveglio missionario,* in *Atti dell'8 congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 3-6 novembre 1981),* Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1983, p. 102-160.

V. PERI, *Il mandato missionario e canonico di Metodio e l'ingresso della lingua slava nella liturgia*, "Archivum Historiae pontificiae" 26 (1988), p. 9-70.

V. PERI, *La chiesa di Roma e le missioni ad gentes (sec. VIII-IX)* in *Il Primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium storico-teologico, Roma 9-13 ottobre 1989*, a cura di Michele Maccarrone, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 1991, p. 567-642

V. PERI, *"Universalità" culturale e cristiana dei due sacri imperi romani* in *Europa medievale e mondo bizantino. Contatti effettivi e possibilità di studi comparati (Tavola rotonda del XVIII congresso del CISH- Montreàl, 29 agosto 1995),* a cura di G. Arnaldi e G. Cavallo, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1997, p. 125-62.

V. Peri, *L'ingresso degli Slavi nella cristianità altomedievale europea*, in *La cristianizzazione degli Slavi nell'arco alpino orientale (secoli VI-IX),* a cura di A. Tilatti, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2005, p. 11-76.

R. PICCHIO, *Compilazione e trama narrativa nelle vite di Costantino e Metodio*, "Ricerche slavistiche", 7 (1960), p. 61-95.

R. PICCHIO, *Questione della lingua e Slavia cirillometodiana*, in *Studi sulla questione della lingua presso gli slavi*, Roma 1972 (ripubblato in R. PICCHIO, *Letteratura della Slavia ortodossa IX-XVIII sec.*, Bari, Dedalo, 1991, p. 145-261).

R. PICCHIO, *VC and VM's pauline connotations of Cyril and Methodius' apostleship*, "Paleaeobulgarica", 3 (1982), p. 112-118

C. PIETRI, *La géographie de l'Illyricum écclésiastique*, in *Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin*, Rome, Ecole Francaise de Rome, 1984, p. 21-62.

V. PLACHA-J. HLAVICOVÁ-I. KELLER, *Slovanský Devín* (Devín slava), Bratislava 1990.

V. POGGI, *Per la storia del pontificio istituto orientale: saggi sull'istituzione, i suoi uomini e l'oriente cristiano*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2000 (Orientalia Christiana Periodica, 263).

W. POHL, *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567-822*, München, Beck, 1988.

W. POHL, *A non-roman empire in central Europe: the Avars*, in *Regna and gentes. The relationship between late antique and early medieval peoples and kingdoms in the trasformation of the roman world*, edd. H.-W. Goetz, J. Jarnut, W. Pohl, , Leiden- Boston, Brill, 2003, p. 571-597.

R. POPOVIC, *Le christianisme sur le sol de l'Illyricum oriental jusqu'á l'arrivée des slaves*, Thessaloniki, 1996.

V. Popović, *Le dernier évêque de Sirmium*, "Revue des études augustiniennes", 21 (1975), p. 91-110.

M.G. POPRUŽENKO – S. ROMANSKI, *Kirilometodievska bibliografija za 1934-1940* (Bibliografia cirillo-metodiana, 1934-1940), Sofija 1942.

J. POŠMOURNÝ, *Stavební umění Velkomoravské říše* (Architettura dell'impero grandemoravo), "Architektura ČSSR", 20 (1961), p. 12-32.

J. POULÍK, *Mikulčice. Sídlo a pevnost knížat velkomoravských* (Mikulčice. Sede e fortezza dei principi grandemoravi), Praha, Academia, 1975.

E. PRINZIVALLI, *Ippolito Romano,* in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, II, Casale Monferrato, Marietti, 1983, p. 1798-1800.

CH. QUENET, *L'Unité de l'Eglise. Les Eglises separees d'Orient et la reunion des Eglises*, Paris, J. de Gigord, 1923.

Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum, ed. Ph. Jaffé, Berolini 1851.

H. REIMITZ, *Conversion and control: the establishment of liturgical Frontiers in carolingian Pannonia*, in *The trasformation of frontiers. From late Antiquity to the Carolingians*, edd. W. Pohl, I. Wood, H. Reimitz, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, p. 189-207.

T. REUTER, *Saint Boniface and Europe*, in *The greatest englishman: essays on St Boniface and the church at Crediton*, a cura di T. Reuter, Exeter, The Paternoster Press, 1980, p. 69-94.

T. REUTER, *The End of Carolingian Military Expansion*, in *Charlemagne's heir: new perspectives*, edd. P. Godman e R. Collins, Oxford , Clarendon Press, 1990, p. 391-408.

T. REUTER, *Germany in the early middle ages c. 800-1056*, London, Longman, 1991.

J. RIVIÈRE, *"In partem sollicitudinis". Evolution d'une formule pontificale*, "Revue des sciences religieuses", 5 (1925), p. 210-231.

R. M. RORTY, *The linguistic turn. Essays in philosophical method*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

Rosenwein B. H., *Emotional communities in the early middle ages*, Ithaca, Cornell university press, 2006.

A. RUTTKAY, *Ducové, okres Trnava*, in *Významné slovanské náleziská na Slovensku*, Bratislava 1978, p. 15-35.

P. J. ŠAFAŘÍK, *Slovanské starožitnosti*, Praha, Bedřicha Tempského, 1862.

S. SAKAČ, *I santi Cirillo e Metodio a Roma*, in *Cirillo e Metodio: i Santi Apostoli degli Slavi*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1964, p. 71-101.

A. SALAJKA, *Prameny k životu a dějinám Konstantina-Cyrilla a Metoděje* (Fonti per la vita e la storia di Costantino-Cirillo e Metodio) in *Soluňští bratři. 1100 let od příchodu sv. Cyrila a Metoděje na Moravu*, a cura di Václav Bartůněk, Praha, Česká Katolická Charita, 1962, p. 194-239.

J.-M. SANSTERRE, *Missionnaires latins, grecs et orientaux en Bulgarie*, "Byzantion", 52 (1982), p. 375-388.

J. –M. SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingiennes (milieu du VI^e^ s. – fin du IX^e^ s.)*, I-II, Brussels, Académie Royale de Belqique, 1983.

J.-M. SAUGET, *Sereno*, in BS, XI, Roma, Istituto Giovanni XXIII, 1968, coll. 863-865.

G. SCHEIBELREITER, *Church structure and organisation*, in *The new Cambridge Medieval History*. I. *c. 500-c. 700*, ed. P. Fouracre, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 675-709.

T. SCHIEFFER, *La chiesa nazionale di osservanza romana. L'opera di Willibrord e di Bonifacio*, in *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, I, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1960 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 7), p. 73-94.

F. SCORZA BARCELLONA, *Clemente*, in *Enciclopedia dei papi*, I, Roma, Treccani, 2000, p. 199-212.

A. SENNIS, *Giovanni VIII*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Roma, Treccani, 2000, p. 28-34.

G. SERGI, *L'Europa carolingia e la sua dissoluzione*, in *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'età contemporanea*. II. *Il Medioevo. Popoli e strutture politiche*, II, Torino, Utet, 1986, p. 231-262.

G. SERGI, *I confini del potere. Marche e signorie fra due regni medievali*, Torino, Einaudi, 1995.

J. SHEPARD, *Slavs and Bulgars*, in *The new Cambridge Medieval History* c. 700-c.900, II, ed. R. McKitterick, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 228-248.

M. SIMONETTI, *Fotino di Sirmio*, in *Dizionario patristico e antichità cristiane* I, Casale Monferrato, Marietti, 1983, coll. 1391-1392.

V. A. SIRAGO, *Teodosio e la spaccatura dell'Illirico*, "Studi sull'Oriente cristiano" III/2 (1999), p. 219-230.

F. ŠMAHEL, *Letmé ohlédnutí za posledním stoletím české medievistiky* (Un rapido sguardo sulla medievistica ceca nell'ultimo secolo), in *Dějiny ve věku nejistot. Sborník k příležitosti 70. narozenin Dušana Třeštíka*, Praha, Nakladatelství lidové noviny, 2003, p. 286-291.

J. M.H. SMITH, *Fines imperii: the marches*, in *The New Cambridge Medieval History*, II, ed. R. McKitterick, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 169-189.

I. SOFRANOV, *Il soggiorno romano dei SS. Cirillo e Metodio*, "Bulgarische Jahrbücher", 1 (1968), p. 1-12.

Soluňští bratři. 1100 let od příchodu sv. Cyrila a Metoděje na Moravu (I fratelli di Salonicco. 1100 anni dall'arrivo dei santi Cirillo e Metodio in Moravia), a cura di Václav Bartůněk, Praha, Česká Katolická Charita, 1962.

J. STABER, *Moravia's history reconsidered. Zur frage der Bishofstadt des h. Methodius*, "Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte", 28 (1974), p. 61-71

J. STANISLAV, *Slovenský juh ve stredoveku* (Il sud della Slovacchia nel Medioevo), Bratislava, 1943.

T. ŠTEFANOVIČOVÁ-A. FIALA, *Vel'komoravská bazilika, kostol sv. Salvátora a pohrebisko na Bratislavskom hrade* (La basilica grandemorava, la chiesa di san Salvatore e la necropoli nel castello di Bratislava), "Zborník FF UK, Historica", 18 (1967), p. 168-176.

J. STEINHÜBEL, *Kirchliche Organisation in Großmähren zur Zeit Mojmirs II*, in *Early Christianity in central and east Europe. Congress of commission internationale d'histoire ecclésiastique comparée, Lublin 2-6 September 1996*, ed. U. Przemysław, Warsaw, Institute of Archaeology and Ethnology, 1997, p. 87-93.

D. STIERNON, *Interprètations, résistances et oppositions en Orient*, in *Il Primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium storico-teologico, Roma 9-13 ottobre 1989*, a cura di Michele Maccarrone, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 1991, p. 661-705.

P. ŠTIH, *Priwina: slawischer Fürst oder fränkischer Graf*?, in *Ethnogenese und Überlieferung. Angewandte Methoden der Frühmittelalterforschung*, Wien, 1994 p. 209-222.

B. STUDER, *Martino I papa*, in Dizionario patristico e di antichità cristiane, II, Casale Monferrato, Marietti, 1983, coll. 2130-2131.

R. E. SULLIVAN, *Khan Boris and the conversion of Bulgaria: a case study of the impact of Christianity on a barbarian society*, "Studies in Medieval and Renaissance History", 3 (1966), p. 55-139.

G. TABACCO, *I processi di formazione dell'Europa carolingia*, in *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1981, (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 27), p. 17-43.

A.-E. TACHIAOS, *The cult of saint Methodius in the byzantino-slavonic world*, in *Christianity among the Slavs. The heritage of saints Cyril and Methodius*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1988 (Orientalia Christiana Analecta, 231), p. 131-164

A.–E. N. TACHIAOS, *Cirillo e Metodio. Le radici cristiane della cultura slava*, Milano, Jaka Book, 2005.

A. TAMBORRA, *La riscoperta di Cirillo e Metodio nel secolo XIX e il suo significato*, in *Christianity among the Slavs. The heritage of saints Cyril and Methodius*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1988 (Orientalia Christiana Analecta 231), p. 315-341.

The greatest englishman: essays on St Boniface and the church at Crediton, a cura di T. Reuter, Exeter, The Paternoster Press, 1980.

E. A. THOMPSON, *Christianity and the northern barbarians*, in *The conflict between paganism and christianity in the fourth century*, a cura di A. Momigliano, Torino, 1968, p. 56-78.

F.J. THOMSON, *SS. Cyril and Methodius and a mythical western heresy: trilinguism. A Contribution to the Study of Patristic and Medieval Theories of Sacred Languages*, "Analecta Bollandiana", 110 (1992), p. 67-122.

Z. TOMČIĆ, *Archeologia dell'alto Medioevo tra Drava, Danubio e Sava*, in *Bizantini, Croati, Carolingi. Alba e tramonto di regni e imperi*, a cura di C. Bertelli e G. P. Brogiolo, Ginevra-Milano, Skira, 2001, p. 129-150.

A. TOYNBEE, *Costantino Porfirogenito e il suo mondo*, Firenze, Sansoni editore, 1987.

D. TŘEŠTÍK, *The baptism of the czech Princes in 845 and the Christianisation of the Slavs*, "Historica" 32 (1995), p. 23-67.

D. TŘEŠTÍK, *Počátký Přemyslovců* (Gli inizi dei Premislidi), Praha, Nakladatelství Lidové Noviny, 1997.

D. TŘEŠTÍK, *Místo Velké Moravy v dějinách. Ke stavu a potřebám bádání o Velké Moravě* (Il posto della Grande Moravia nella storia. Stato e esigenze della ricerca sulla Grande Moravia), "Český časopis historický", 4 (1997-98), p. 689- 725.

D. TŘEŠTÍK, *Sv. Vojtěch a formovaní střední Evropy* (S. Adalberto e la formazione dell'Europa centrale), in *Svatý Vojtěch, Čechové a Evropa. Mezinárodní Sympozium uspořadané Českou křest'anskou akademií a Historickým ústavem Akademie věd ČR 19. – 20. listopadu 1997 v Praze*, a cura di D. Třeštík e J. Žemlička, , Praha, Nakladelství Lidové Noviny, 1998, p. 81-108.

D. TŘEŠTÍK, *Vznik Velké Moravy. Moravanè, Čechové a střední Evropa v letech 791-871* (L'origine della Grande Moravia. I Moravi, i Cechi e l'Europa centrale negli anni 791-871), Praha, Nakladatelství Lidové Noviny, 2001.

D. TŘEŠTÍK, *Zformování se střední Evropy a symbolický rok 1000* (La formazione dell'Europa centrale e l'anno simbolico 1000), in *České země v raném středověku*, a cura di Petr Sommer, Praha, Nakladatelství Lidové Noviny, 2006, p.11-29.

W. ULLMANN, *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter. Idee und Geschichte*, Graz, Styria, 1960.

W. ULLMANN, *Principi di governo e politica nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1982[2].

P. URBAŃCZYK, *Early State Formation in East Central Europe*, in *East Central and Eastern Europe in the early Middle Ages*, ed. F. Curta, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2005, p. 139-151.

J. VÁLKA, *Dušan Třeštík v kontinuitě a diskontinuitě dějepisectví* (Dušan Třeštík tra continuità e discontinuità nella storiografia), *Dějiny ve věku nejistot. Sborník k příležitosti 70. narozenin Dušana Třeštíka*, Praha, Nakladatelství Lidové Noviny, 2003, p. 305-318.

J. VAŠICA, *Literární památký epochy velkomoravské (863-885)* (Monumenti letterari dell'epoca grandemorava 863-885), a cura di Z. Hauptová, Praha, Vyšehrad, 1996.

V. VAVŘINEK, *Předcyrilometodějské misie na Velké Moravě* (Missioni precirillometodiane in Grande Moravia), "Slavia", 32 (1963), p. 465-480.

V. VAVŘINEK, *Učitelé krešťanští z Řecka, z Vlach i z Němec* (Maestri cristiani dalla Grecia, dall'Italia e dalla Germania), in *Almanach. Velká Morava*, a cura di O. Bárta, Brno, Moravské Muzeum, 1965, p. 122-125.

V. VAVRINEK, *Nécrologies. Francis Dvorník (1893-1975)*, "Byzantinoslavica" 37/2 (1976), pp.233-236.

V. VAVŘINEK, *Nálezy velkomoravské církevní architektury jako historický pramen* (Ritrovamenti grandemoravi dell'architettura sacra come fonte storica), "Slované 6.-10. století", 25 (1980), p. 13-29.

V. VAVŘINEK– B. ZÁSTEROVÁ, *Byzantium's Role in the Formation of Great Moravian Culture*, "Byzantinoslavica", 43 (1982), p. 161-88.

P. VACZY, *Die Anfänge der päpstlichen Politik bei den Slawen*, Budapest 1942.

Velké dějiny zemí Koruny české, I. *do roku 1197* (La grande storia delle terre della corona ceca. I. fino all'anno 1197), a cura di M. Blahová, J. Frolík, N. Profantová, Praha-Litomyšl, Paseka, 1999.

G. VITOLO, *Eugenio (vescovo di Ostia)*, in Dizionario Biografico Italiano, XLIII, p. 481-483.

A. P. VLASTO, *The entry of the Slavs into Christendom. An introduction to the medieval history of the Slavs*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

A. VORONOV, *Glavnějšie istočniki dlja istorii svv. Kirilla i Methodija* (Le fonti principali per la storia dei santi Cirillo e Metodio), Kiev, 1877.

K. F. WERNER, *Missus-Marchio-Comes. Entre l'administration centrale et l'administration locale de l'Empire carolingien*, in *Histoire comparée de l'administration (IV[e]-XVIII[e] siècles*), München, Artemis, 1980, p. 191-239.

K. F. WERNER, *Les principautés périphériques dans le monde franc du VIII^e siècle*, in *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1973 (Settimane di studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 20), p. 483-514 (ristampato in K. F. Werner, *Structures politiques du monde franc (Vi^e-XII^e s.)*, London, Variorum Reprints, 1979).

T. WASILEWSKI, *Slowjanskoe proischoždenie solunskich bratev Konstantina-Kirila i Mefodija*, (Discendenza slava dei fratelli tessalonicesi Costantino-Cirillo e Metodio), "Sovetskoe slavjanovedenie", 4 (1991), p. 49-59.

M. WIHODA, *Morava v 10. století* (La Moravia nel X secolo), in *České země v raném středověku*, a cura di Petr Sommer, Praha, Nakladatelství Lidové Noviny, 2006, p. 55-84.

Willibrord. Apostel der Niederlande, Gründer der Abtei Echternach, Gedenkgabe zum 1250. Todestag des angelsächsischen Missionars, Luxembourg, Edition de l'imprimerie Saint-Paul,1989.

H. WOLFRAM, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Das Weißbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien*, Wien-Köln-Graz, Bohlau, 1979.

H. WOLFRAM, *Die Geburt Mitteleuropas*, Berlin, Siedler,1987.

H. WOLFRAM, *Grenzen und Räume. Geschichte Österreichs vor seiner Entstehung: 378-907*, Wien, Uberreuter, 1995 (Österreichische Geschichte 1).

H. WOLFRAM, *Salzburg, Bayern, Österreich. Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit*, Wien- München, Uberreuter, 1995.

H. WOLFRAM, *The creation of the carolingian frontier-system c. 800*, in *The trasformation of frontiers. From late Antiquity to the Carolingians*, edd. W. Pohl, I. Wood, H. Reimitz, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, p. 233-245.

I. WOOD, *The Mission of Augustine of Canterbury to the English*, "Speculum", 69/1 (1994), p. 1-17.

I. WOOD, *The Merovingian kingdoms 450-751*, London-New York, Longman, 1994.

I. WOOD, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400-1050*, London, Pearson Education, 2001.

I. WOOD, *Missionaries and the christian frontier*, in T*he trasformation of frontiers. From late Antiquity to the Carolingians*, edd. W. Pohl, I. Wood, H. Reimitz, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, p. 209-218.

I. WOOD, *Christianisation and the dissemination of Christian teaching*, in *The New Cambridge Medieval History*, I, *c. 500-c.700*, ed. P. Fouracre, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 710-734.

J. ZEILLER, *Les origines chretiennes dans le provinces danubbiennes de l'Empire Romain*, Paris, E. De Boccard, 1918.

G. ZIFFER, *La tradizione della letteratura cirillometodiana (Vita Costantini, Vita Methodii, Encomio di Cirillo, Panegirico di Costantino e Metodio, Sulle lettere di Chrabr),* "Ricerche Slavistiche", 39-40 (1992-1993), p. 263-289.

Abstract

Maddalena Betti, Università di Padova, Scuola di dottorato in "Storia del cristianesimo e delle Chiese" ; prof.ssa Cristina La Rocca

La formazione della sancta Ecclesia Marabensis (858-882). Fonti e linguaggi di un progetto papale

Lo scopo della ricerca consiste nel realizzare un nuovo studio sull'arcidiocesi di Metodio e sulla politica papale rivolta all'Europa centrale. La storiografia sterminata che dal XIX secolo fino a oggi si è occupata dell'argomento non può essere ignorata. Perciò premessa allo studio sarà necessariamente un'analisi critica dei temi principali, degli scopi (spesso ideologici e polemici) e degli approcci metodologici (uso delle fonti) dei filoni più significativi della suddetta storiografia.

Con la presente ricerca si tentano nuovi approcci ai tradizionali problemi storiografici connessi alla fondazione di una territorialità ecclesiastica in Europa centrale attraverso il recupero della fonte: a indagini sistematiche e dirette, verranno perciò sottoposte fonti romane (Liber Pontificalis e Registri papali), fonti slave (Vita Costantini, Vita Methodi e Pochvalo slovo) e fonti germaniche (Annali di Fulda, Annali Bertiniani, Conversio Bagoariorum et Carantanorum).

La fonte principale che si indagherà è costituita dalle lettere di papa Giovanni VIII: il corpus moravo (7 frammenti, 4 lettere) costituisce infatti un osservatorio privilegiato che consente di seguire la politica papale nei confronti della nascente arcidiocesi metodiana. L'analisi che si condurrà sul corpus sarà prevalentemente di tipo linguistico: si focalizzerà l'attenzione sul vocabolario papale per definire l'arcidiocesi e il suo arcivescovo e sul vocabolario politico che Giovanni VIII elaborerà nelle lettere indirizzate al capo slavo Svatopluk (con comparazione nei casi legati invece a Boris dei Bulgari e Branimir dei Croati).

L'analisi linguistica consente di illustrare le tappe di una politica papale dinamica: cauta e consapevole della fluidità delle circostanze storiche e territoriali, essa progressivamente si fa più audace con la conferma della stabilità politica di Svatopluk. Inoltre, le continue contestazioni della chiesa bavarese, che rifiuta l'intrusione della sede apostolica nei territori missionari attribuiti dall'autorità imperiale carolingia, costringono il papa a legittimare e a giustificare la nuova diocesi romana caratterizzandone la sua natura: le lettere papali sono documento prezioso che testimoniano lo sforzo ideologico, papale, di attribuire un'identità intaccabile alla diocesi metodiana e una giusta posizione

canonica a Metodio. Il primo tentativo sarà quello di attribuire alla diocesi metodiana l'identità pannonica secondo la strategia già adottata in occasione del conflitto che opponeva Roma a Costantinopoli intorno alla chiesa bulgara, identificata con la provincia ecclesiastica tardoromana dell'Illirico. Improvvisamente nelle lettere del papa scompare la diocesi pannonica e compare quella morava. Il papa crea così una nuova diocesi, con un nuovo nome, senza giustificazioni basate sull'autorità del passato. La trasformazione della titolazione perciò sottende un radicale cambiamento nella politica papale: l'individuazione della territorialità ecclesiastica romana in Europa centrale non si fonda più sulla suddivisione geografica canonica (tardoantica) ma predilige il criterio della sovranità politica effettiva dei nuovi principati che sono comparsi lungo le frontiere dell'Impero carolingio. In un contesto del genere, è naturale che si rafforzino i rapporti tra il pontefice e i capi politici slavi, garanti assoluti della sopravvivenza delle nuove realtà ecclesiastiche individuate.

My research focuses on realising a study on Methodius' archbishopric and on the papal politics of the 9th century concerning central Europe. Besides my work on the sources the huge historiography on this theme which dates from the 19th and the second half of the 20th century, serves as a basis for my analysis. This poses a significant challenge to the project according to the ideological and polemical tendency of a large part of the literature. But of course these extensive results can't be ignored and therefore the adaptation and contextualisation due to modern standards and the critical analysis of the main topics, aims and methodological approaches are an important part of my project.

My work examines new prospects in discussing the traditional historiographical problems concerning the foundation of a new ecclesiastical territoriality in central Europe and it concentrates on the recovering of long neglected sources; therefore, the Roman sources (for example the Liber Pontificalis or the pope's registers), the Slavic sources (the Vita Costantini and the Vita Methodi) and the German sources (Annales fuldenses and the Conversio Bagoariorum et Carantanorum) will be subjects of a systematic investigation. The letters of Pope John VIII serve as an important source (872-882), especially the Moravian *corpus* (seven fragments and four complete letters), which represents a possibility to observe papal politics towards the rising archbishopric of Methodius.

The analysis on the Moravian corpus will also be a linguistic one. I will concentrate especially on the vocabulary in the papal letters defining the Methodian

archbishopric and its archbishop and the vocabulary used in the correspondence between Pope John VIII and the Slav chief Svatopluk.

The linguistic analysis allows to understand the main stages of a dynamical and flexible papal politic: at the beginning of the correspondence the letters are written in a cautious style, reflecting the papal awareness of the alternating historical and territorial circumstances. After Svatopluk's confirmation and an increased political stability in that region, the papal letters became more audacious. Moreover efforts were made towards a justification and legitimation of the new Roman diocese, in order to decrease the influence and the continuous objections of the Bavarian church having had tried to reject papal intrusion over the missionary territories by claiming them to be Bavarian ones assigned by Carolingian authority.

The papal letters are precious documents which testify the ideological effort to find an untouchable identity for the Methodian diocese and the right canonical position for Methodius. The first papal attempt consists in assigning Pannonian identity to the Methodian diocese, according to a strategy already adopted during the furious polemic between Rome and Constantinople about the control of Bulgarian Christianity. In the papal letters the term "Pannonian diocese" is suddenly replaced by "Moravian diocese". This seems to be a strategy to establish a new diocese with a new name, that can be regarded independent from the late Roman past.The change of the diocese's name signifies a radical transformation in the papal politics demonstrating an example of effective political sovereignty that reacts to the new political realities along the eastern borders of the Empire.

In this context, it's obvious that the relationships between the Pope and the Slavic chiefs, which serve as absolute guarantors for the survival of the new ecclesiastical realities, gain significantly in importance.